Pedro **Castelao**

MORFOLOGÍA DEL INFINITO

Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica

Acena Filosofía
Perspectivas

COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

MORFOLOGÍA DEL INFINITO

Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica

Colección de Filosofía
ACENA

Director
Pedro Rodríguez Panizo

Comité científico
Ricardo Pinilla Burgos (Universidad Pontificia Comillas)
José Luis Villacañas Berlanga (Universidad Complutense)
Víctor M. Tirado San Juan (Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid)
Josep Maria Esquirol Calaf (Universidad de Barcelona)
Antonio Zirión Quijano (Universidad Nacional Autónoma de México)
José Manuel Valdés Villanueva (Universidad de Oviedo)

Serie Acena Perspectivas

N.º 10

Pedro Castelao

MORFOLOGÍA DEL INFINITO

Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica

COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

2023

Servicio de Biblioteca. Universidad Pontificia Comillas de Madrid

CASTELAO, Pedro F. (1975-), autor
Morfología del infinito : un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica / Pedro Castelao. -- Madrid : Universidad Pontificia Comillas, 2023.
532 p. -- (Acena. Serie Acena perspectivas ; 10)
Bibliografía: p. 507-530.
D.L. M 24703-2023. -- ISBN 978-84-8468-982-9
1. Cabada Castro, Manuel (1935-) 2. Cantor, Georg (1845-1918) 3. Torres Queiruga, Andrés. 4. Infinito. 5. Antropología filosófica. 6. Antropología teológica. I. Título

Esta editorial es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas (UNE), lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional



© 2023 Pedro Castelao
© 2023 Universidad Pontificia Comillas
Universidad Comillas, 3
28049 Madrid

Diseño de cubierta: Belén Recio Godoy

ISBN: 978-84-8468-982-9
ISBN digital: 978-84-7399-267-1

Depósito Legal: M-24703-2023

Maquetación e impresión: Imprenta Kadmos

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de la información, sin permiso escrito de la Universidad Pontificia Comillas.

Para Cris,
o amor da miña vida.
Polo seu apoio incondicional
e a súa paciencia infinita.

«A tu lado yace el océano,
es cierto que él no brama siempre,
y a veces yace allí como si fuera seda
y oro y ensoñación del bien.
Pero habrá horas
en las que reconocerás
que es infinito,
y que nada es más temible
que el infinito».
(F. Nietzsche, *La ciencia jovial*,
Gredos, Madrid, 2012, §124, 687)

«Es enormemente difícil superar en la madurez o al llegar a los confines de la ancianidad el nivel general del propio pensamiento; es penoso y poco accesible ser el sucesor de sí mismo; y esta es la tragedia íntima de algunos filósofos, sobre todo de aquellos tan perspicaces para adivinar el próximo futuro, que sienten que su obra, apenas escrita, y aun antes de acabar de formularse, exige dar un paso más, esencialmente distinto del que ha consumido el tenso esfuerzo de su vida».
(J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Espasa-Calpe, Madrid, 1943, 26-27)

«Nada más accesible al espíritu
que lo infinito».
(Novalis, *Gérmenes o fragmentos*,
Renacimiento, Sevilla, 2006, 23)

«Todo infinito potencial presupone ya la existencia de un infinito actual como su límite suprafinito».
(C. Gutberlet, "Das Problem des Unendlichen": *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 88 (1886) 179-223, 215)

«*De la nada*, *nada viene,* oye distraído de fondo al profesor mientras lanza una mirada hacia la calle en una penumbra invernal y amarilla. Piensa en sus ojos estivales sobre el bosque que cierra el horizonte helado, y se siente uno en ella porque *todo viene del ser*».
(T. Suárez Pérez, *El tiempo y la carne. Poesía reunida*, Gravitaciones, Gijón, 2021, 76)

«Uno corresponde mal a un maestro
si sigue siempre sin ser más que un discípulo».
(Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2021, 145)

«Un filosofar cuidadoso es una parte insoslayable de un buen trabajo teológico».
(J. Ratzinger, *Obras completas. Resurrección y vida eterna*, vol. X Madrid: BAC, 2017, 228)

ÍNDICE

Introducción general 21

1. El punto de partida: filosofía y teología 21
2. ¿De dónde vengo? La motivación teológica 22
3. ¿Dónde estoy? El objeto de investigación y la hipótesis de trabajo 25
4. ¿A dónde me dirijo? La teología sistemática 30
5. Metodología y estructura de la investigación 31
6. A modo de confesión 33

Primera parte.
Finitud e infinitud en un debate actual:
M. Cabada Castro y A. Torres Queiruga

Capítulo 1. La infinitud de Dios y la *INFINITUD* de la realidad no divina según M. Cabada 41

1. De lo humano y lo divino 41
   1.1. El origen de la recuperación de la infinitud: materia y espíritu 44
2. La tesis de Cabada sobre la infinitud 47
   2.1. Protagonistas y secundarios 47
   2.2. En busca de la oculta tesis rectora 48
      2.2.1. *Primer paso tras la tesis rectora: insinuación contra Aristóteles* 49
      2.2.2. *Segundo paso tras la tesis rectora: formulación en palabras propias* 54
      2.2.3. *Tercer paso tras la tesis rectora: comprobación en las palabras de Cabada* 56
   2.3. Discusión sobre la fundamentación de la tesis rectora 69

3. Conclusión 75

Capítulo 2. La infinitud de dios y la *FINITUD* de la realidad no divina según A. Torres Queiruga . . 79

1. El rostro real y no solo especulativo del problema. 80
2. La finitud: la clave de la ponerología y la pistodicea 81
3. La objeción formidable. 88
4. Discusión sobre los presupuestos de la fundamentación. 97
   4.1. La finitud histórica y la finitud metafísica 98
   4.2. La finitud y la condición de criatura 103
   4.3. La finitud y la identidad de la criatura. 104
   4.4. El presupuesto errado y la innecesaria contradicción de la «infinitización de la finitud» 107
5. Conclusión 109

Segunda parte.
Finitud e infinitud en Blaise Pascal
a la luz del «infinito creado actual»

Capítulo 3. La finitud y la infinitud en el pensamiento de Pascal 117

1. Finito e infinito entre la nada y Dios 118
2. Finito e infinito en la doble infinitud geométrica . . 130
3. Finito e infinito en la doble infinitud de la desproporción. 140
   3.1. El ser humano ante la infinitud de grandeza del cosmos 142
   3.2. El ser humano ante la infinitud de pequeñez del cosmos 147
4. Finito e infinito en la teoría de los dos amores. 151
5. Finito e infinito en las ambigüedades y contradicciones de la condición humana. 158
   5.1. Primeras emergencias de finitud e infinitud 159
   5.2. Presencias más explícitas de la infinitud y la finitud 161

5.3. La infinita insatisfacción del yo y las razones del corazón 163
5.4. La dialéctica finitud e infinitud en el monstruo incomprensible 170
5.5. La infinitud de Dios y nuestro abismo infinito . . 176
5.6. Las cinco parálisis del yo y sus contradicciones . 179
6. Finito e infinito en la cuestión de la apuesta por Dios 184
7. Conclusión 191

Capítulo 4. El «infinito creado actual» a la luz de Blaise Pascal 193

1. *L'anéantissement de tout* y el alma inmortal. 194
2. Creación de la nada y consumación en la nada 199
3. Tiempo, eternidad e infinito 204
4. El ser humano: entre infinito y nada 208
5. El ser humano en una naturaleza doblemente infinita y la sospecha de la contradicción pragmática 213
6. El infinito oculto en la teología del pecado original 223
7. El «gouffre infini» que nos inhabita 234
8. Conclusión 237

Tercera parte.
Finitud e infinitud en Georg Cantor
a la luz del «infinito creado actual»

Capítulo 5. La finitud y la infinitud en el pensamiento de Georg Cantor 247

1. La filosofía del infinito en los *Grundlagen*. 249
1.1. La idea rectora de Cantor sobre el infinito 250
1.2. La idea de infinito y su relación con la idea de conjunto 253
1.3. Conjuntos finitos y conjuntos infinitos: potencia y orden 257
1.4. Algunas consideraciones básicas sobre la generación de los números transfinitos y sobre su aritmética 269

1.5. La realidad de los números transfinitos 276
1.5.1. *Kronecker contra los números transfinitos*..... 277
1.5.2. *Aristóteles contra los números transfinitos* 279
1.5.3. *La finitud del entendimiento contra los números transfinitos* 282
1.5.4. *El peligro de contradicción contra los números transfinitos* 287
1.5.5. *Realidad inmanente y realidad transiente* 290
1.6. La clarificación y el desarrollo de la idea de infinito: infinito impropio, infinito propio e infinito absoluto..... 294
1.6.1. *Distinciones conceptuales* 294
1.6.2. *Distinciones ontológicas* 299
2. La filosofía de la infinitud en *Zur Lehre vom Transfiniten* y otros escritos epistolares..... 306
3. Conclusión 315

Capítulo 6. El «infinito creado actual» a la luz de Georg Cantor 317

1. Cantor y Aristóteles..... 318
1.1. Analítica filosófica del infinito aristotélico en cinco razones no concluyentes 319
1.2. La definición de cuerpo, la idea del todo y los tres tipos de infinito..... 322
1.3. Refutación aristotélica de las cinco razones no concluyentes 326
1.4. Grietas especulativas en los tipos de infinito de Aristóteles: las relaciones entre el movimiento, la magnitud y el tiempo..... 328
2. Cantor y Orígenes 340
2.1. Orígenes según Rufino: la limitación del número de las criaturas..... 343
2.2. Orígenes según Justiniano: la limitación de la potencia de Dios..... 346
2.3. Orígenes a la luz del infinito creado actual ... 349
3. Cantor y Agustín 350
3.1. La tesis de Agustín sobre el conocimiento de Dios acerca de la infinitud de los números... 351
3.2. La interpretación de Cantor del texto de Agustín 355
4. Cantor y Tomás 358

4.1. La negativa de Tomás al infinito creado en acto 359
4.2. La interpretación de Cantor del pensamiento de Tomás 361
4.3. Tomás a la luz del infinito creado actual 363
5. Cantor y Pascal 369
5.1. Cantor menciona a Pascal 369
5.2. Cantor converge con Pascal y viceversa 372
5.2.1. *Pascal y Cantor: la paridad o imparidad de los números infinitos* 373
5.2.2. *Pascal y Cantor: ¿la unidad se aniquila ante el infinito?* 375
5.2.3. *Pascal y Cantor: los tres órdenes y los conjuntos infinitos* 381
5.2.3.1. Las características de los tres órdenes 382
5.2.3.2. Los tres órdenes, el espíritu de geometría y el espíritu de finura 387
5.2.3.3. Los tres órdenes y los números infinitos . . 390
6. Cantor y Spinoza 392
6.1. Los modos finitos, los modos infinitos y lo transfinito 394
6.2. El panteísmo como talón de Aquiles de Spinoza 397
6.3. El infinito en la carta a Lodewijk Meyer de Spinoza 398
7. Cantor y Kant 405
7.1. El Absoluto no es el límite ideal de lo finito . . . 405
7.2. Cantor contra Kant sobre las antinomias y el infinito 407
7.3. El infinito en las antinomias de Kant 408
7.4. La defensa de E. Zermelo del kantismo contra Cantor 415
8. Cantor y Hegel 417
8.1. Las cuatro críticas de Cantor a Hegel 418
8.2. En defensa de Hegel contra Cantor 420
8.2.1. *Mala infinitud y verdadera infinitud* 422
8.2.2. *El mérito de Spinoza y el demérito de Hegel* 427
8.2.3. *El quebrado, los círculos no concéntricos y sus posibles aplicaciones a la antropología* 433
8.2.4. *Cantor, Hegel y la eternidad de Albrecht von Haller* 436
8.3. La razón de Cantor contra Hegel 440

9. Cantor y Franzelin 443
10. Conclusión 454

Conclusión general

1. Dos tipos de conclusiones: transitivas e intransitivas 457
2. Conclusiones en diálogo con Manuel Cabada 458
2.1. La infinitud de Dios y la infinitud de la creación: un esbozo de fundamentación alternativa 458
2.2. El amor infinito ante la muerte como fundamento filosófico alternativo de una creación esencialmente infinita 461
2.3. La finitud biográfica y la verdadera identidad de las figuras creadas 467
3. Conclusiones en diálogo con Andrés Torres Queiruga 471
3.1. La condición de criatura en la bienaventuranza eterna libre del imperio de la finitud 471
3.2. La naturaleza infinita del bien y la identidad de las criaturas 475
4. Conclusiones en diálogo con Pascal 479
5. Conclusiones en diálogo con Cantor 483
6. Evaluación final de la hipótesis de trabajo inicial . . 487

Apéndice. En diálogo con Emmanuel Falque y la metamorfosis de la finitud 491

1. Introducción 492
2. Presentación del contenido de *Metamorfosis de la finitud* 493
2.1. Estructura y forma 493
2.2. La tesis central 494
2.3. Las tres partes de la obra 495
2.3.1. *Primera parte: finitud* 495
2.3.2. *Segunda parte: metamorfosis* 496
2.3.3. *Tercera parte: resurrección* 498
3. Diálogo sobre algunas de las cuestiones presentadas 500
3.1. Finitud 500
3.2. Creación 501

3.3. Finitud y criatura 502
3.4. Trinidad y devenir 504
4. Conclusión 505

Bibliografía Completa (por orden alfabético) 507

Agradecimientos 531

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. El punto de partida: filosofía y teología

Mi ocupación habitual es la teología y en ella está el fondo primero de mi preocupación vital e intelectual. Comparto, no obstante, la concepción de Hans Urs von Balthasar de que «solo puede ser teólogo seriamente quien también y previamente es filósofo, quien se ha sumergido –precisamente a la luz de la revelación– en las misteriosas estructuras del ser creado»[1].

Parto de la convicción de que filosofía y teología no son ni han sido nunca compartimentos estancos sin conexiones entre sí y, desde el inicio de este libro, hago ya explícita esta convicción, porque el problema que se encuentra en la motivación remota de esta investigación en filosofía es, como se verá, de índole netamente teológica. Confío en que esta advertencia previa evite ulteriores confusiones, porque el trabajo que aquí presento quiere ser, sin embargo, de naturaleza genuinamente filosófica.

El marco teológico general en el que se ubica esta investigación exige algunas explicaciones más que debo desarrollar brevemente.

Las resumo ahora en lo esencial: habito en los problemas de la teología sistemática y con este trabajo intento estudiar y evaluar el alcance de una intuición filosófica sobre la cuestión de la infinitud con vistas a una futura aplicación teológica. De hecho, luego de calibrar la pertinencia de tal intuición, desearía continuar intentando avanzar en la clarificación de las cuestiones de la teología sistemática que me han traído hasta aquí con la eventual ayuda filosófica de lo que aquí pueda conseguir.

Veamos, en concreto, qué significa todo esto.

[1] H. U. von Balthasar, *Teológica 1. Verdad del mundo* (Madrid: Encuentro, 1997 [or. 1985]), 12.

2. ¿De dónde vengo? La motivación teológica

Hace tiempo que me preocupa la manera menos inadecuada posible de pensar la relación entre Dios y lo no divino, entre el Creador y su criatura. Y esto todavía más, si cabe, habida cuenta del terrible problema del mal.

Habiendo estudiado con atención el pensamiento de Andrés Torres Queiruga al respecto y compartiendo inicialmente su planteamiento general sobre la finitud y el mal, un primer acercamiento parcial al último gran libro de Manuel Cabada Castro en filosofía –realizado, mi acercamiento, mientras aún estaba redactando la tesis doctoral en teología– sembró en mí una incertidumbre que, aunque logré en cierta medida acallar de modo provisional, sin embargo, continuó pujando con fuerza, en un segundo plano de conciencia, haciéndose una y otra vez presente en aquellos momentos en los que nuevamente tenía que volver sobre la cuestión del mal, la creación y la finitud.

Teniendo prácticamente finalizada la tesis doctoral sobre Paul Tillich y constatando –con el propio P. Tillich, K. Barth, K. Rahner, W. Pannenberg, A. Torres Queiruga y tantos otros– la esencial constitución finita de la creación frente a la absoluta infinitud de Dios, y habiendo leído poco más que el capítulo del libro de Cabada que versa sobre Georg Cantor –utilicé dicho capítulo para una exposición oral en las clases de «Filosofía de la matemática» impartida por la profesora Camino Cañón Loyes–, lo cierto es que no acerté en aquel momento más que a redactar una nota a pie de página que, de algún modo, dejaba constancia de la necesidad de repensar la supuesta evidencia de esa vinculación entre condición de criatura y finitud que todos esos autores daban por sentado y yo con ellos. Y me apuraba, también, a dar una primera respuesta a tal posibilidad señalando una realidad que, aun pudiendo ser cierta la hipótesis de Cabada, me parece que había que mantener. Reproduzco a continuación dicha nota, cuyo sentido consiste en matizar la constatación que realizo respecto de la finitud no solo de los entes finitos que componen la creación, sino también la finitud de ella misma en su conjunto, para que se pueda percibir el tenor concreto de mi inicial preocupación:

> Habría que reconsiderar esta afirmación a la luz del imponente estudio de M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud. En torno*

> *al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, U. P. Comillas, Madrid, 2008. En cualquier caso, el carácter ilimitado del hombre y del universo y, en este sentido, su carácter absoluto en valor y dignidad, pueden ser, ciertamente interpretados como muestra de la *infinitud* real y efectiva –no solo como orientación y tendencia– de la antropología y la cosmología. Pero aun así, no se impugna que, por lo menos en el caso de la vida humana, la concepción, la gestación y el nacimiento suponen el límite fenomenológicamente infranqueable hacia atrás, y la muerte, en principio, el límite empíricamente intraspasable hacia delante. Aun siendo el hombre, pues, un *infinito creado* es claro que se trata de un *infinito limitado* por su inicio histórico y por su caducidad final. La esperanza de una vida transmortal y la hipótesis de cualquier tipo de preexistencia cuestionan el carácter absoluto de la limitación finita, pero no la limitación misma. Ayudan a pensar en la infinitud de lo limitado, pero no pueden negar la constatación empírica del límite espacio-temporal que implica el inicio y el fin de todo cuanto vive[2].

Lo que vengo a decir aquí muy apretadamente es que, si la creación en su conjunto no es finita, sino que, más bien, como sostiene Cabada, es un *infinito creado*, no veo cómo tal consideración pueda modificar esencialmente la innegable finitud, por lo menos, de la vida humana que siempre tiene un inicio y un fin, a saber: nacimiento y muerte. La creación en su conjunto podrá ser infinita. Perfecto, pero el ser humano, en su vida concreta y limitada, no parece poder serlo.

En el acercamiento más reposado al capítulo sobre G. Cantor –siempre a través de las páginas de Cabada– en el que aparece la posibilidad filosófica de pensar diferentes tipos de infinito que ni son meros infinitos potenciales ni son el absoluto infinito de Dios, se me reveló como extraordinariamente iluminador ese tercer tipo de infinito –que es un infinito actual, pero creado– sobre una inquietud que llevaba tiempo acompañándome respecto de la objeción radical al planteamiento sobre el mal de Torres Queiruga.

Una primera formulación de esa objeción formidable podría ser esta: si para Torres Queiruga la finitud de la creación –en cuanto realidad no divina– es la condición de posibilidad última del mal

[2] P. Castelao, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich* (Madrid: U. P. Comillas, 2011), 471. Aunque la tesis se publicó en 2011 fue defendida y por lo tanto finalizada en mayo de 2009.

–porque pensar un «mundo perfecto» es pensar una contradicción en los términos, ya que perfecto solo es Dios, y el mundo, por ser tal, siempre será distinto de Dios y, por lo tanto, imperfecto, es decir, «finito»– entonces, al vincular esencial y necesariamente condición de criatura y finitud, no se ve cómo pueda pensarse coherentemente –es decir, manteniendo dicha vinculación– la salvación completa de la realidad creada en la eterna bienaventuranza del Reino escatológico de Dios, habida cuenta, sobre todo, de que, también en la plenitud máxima del amor de Dios, la criatura seguirá siendo criatura –y por tanto finita– en eterna alteridad ante su Creador.

Mi inicial comprensión de la respuesta que Torres Queiruga da a tan importante objeción, con decisivas referencias a Hegel y a san Juan de la Cruz, me llevó a pensar que, con la por el autor denominada «infinitización de la finitud», Torres Queiruga abogaba por sostener una superación escatológica de la vinculación entre condición de criatura y finitud de manera que, más allá de la historia, en la bienaventuranza eterna de Dios, la criatura se vería definitiva y eternamente liberada del mal y de su última condición de posibilidad: la finitud.

Conversaciones posteriores con el autor y, sobre todo, la publicación de su última monografía sobre el tema, me alertaron de mi inexacta comprensión inicial[3]. Torres Queiruga sostiene lo segundo, es decir, que en la escatología la criatura se verá completa y totalmente libre de todo mal y de su posibilidad, pero se niega a conceder lo primero, a saber: la desvinculación entre la condición de criatura y la finitud. Y lo hace porque, a su juicio, de lo contrario, no hay modo de mantener ni la identidad biográfica de la criatura salvada ni la alteridad con su Creador.

Por más que lo he intentado, debo confesar que no soy capaz de ver cómo puedan sostenerse al mismo tiempo ambas cosas –a saber: plenitud sin mal y finitud creatural (por más infinitizada que esté)– ya que, según creo, mantener la una excluye la posibilidad de mantener la otra, toda vez que la cualificación infinita de la finitud no altera su esencial carácter de finitud. Si se afirma que la finitud es esencialmente constitutiva de la condición de criatura y que en la escatología la plenitud de la creación conlleva la perfección pero nunca la superación de tal finitud –por más que Torres Queiruga,

[3] Cfr. A. Torres Queiruga, *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea* (Vigo: Galaxia, 2010).

insisto, acentúe y reitere su transformación al «infinitizarla»– y, al mismo tiempo, se sostiene que la finitud es la condición de posibilidad del mal, parece claro que si lo es aquí, en la historia, también tendrá que serlo allá, en la ultrahistoria, donde, por más que se plenifique, nunca deja, la finitud, de estar presente, por estarlo, también, la condición de criatura en su más pura esencialidad.

Las consideraciones de Torres Queiruga para intentar mitigar el peso de esta fuerte tensión (o, para mí, contradicción) no acaban de convencerme, aunque les reconozco la mejor y más noble de las intenciones. De hecho, el propio autor, consciente de la magnitud de semejante problema que, tal vez, nunca logremos comprender adecuadamente del todo –porque, como bien apunta el autor, es propio de toda escatología cristiana y no solo de su concepción– hace un explícito llamamiento al pensamiento conjunto y a la elaboración de hipótesis alternativas que mantengan lo esencial de la cuestión, pero ofrezcan soluciones más venturosas.

Esta es, precisamente, la motivación remota de la presente investigación filosófica. Quiero explorar la plausibilidad real de una de esas hipótesis alternativas.

3. ¿Dónde estoy? El objeto de investigación y la hipótesis de trabajo

A finales de octubre de 2010, con motivo de un homenaje a Torres Queiruga por su setenta cumpleaños, tuve ocasión de volver a pensar la cuestión de la creación, el mal y la finitud. Y, poco después, con motivo de la participación en una de las sesiones de ASINJA, reincidí en la misma cuestión[4]. En ambos casos me serví de las intuiciones filosóficas de Cantor, que ya incorporé libremente a mi manera de argumentar constructivamente sobre la cuestión, luego del exhaustivo estudio personal que había hecho de ese largo y completo capítulo del libro de Cabada ya mentado. Intenté

[4] Cfr. P. Castelao, «A teoloxía da creación de Andrés Torres Queiruga», en X. M. Caamaño y P. Castelao (eds.), *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga* (Vigo: Galaxia, 2012), 183-195; Ib., «La dialéctica entre símbolo y concepto en la teología cristiana», en *La lengua y los lenguajes*, ed. C. Alonso Bedate (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012), 137-148.

servirme de la potencialidad filosófica y teológica del mencionado «infinito creado» para apuntar en la dirección correcta a la hora de solucionar el dilema interno que angosta –a mi entender– la propuesta de Torres Queiruga y, con él, de otros teólogos del s. xx[5].

No es ahora el momento de repetir aquí lo dicho allí, sobre todo, porque en el curso de esta investigación tendremos que volver reiteradamente a aquellas cuestiones, a fin de poder explorar no solo sus posibilidades de futuro, sino también su firmeza filosófica actual y su filosófica coherencia interna. Solo quiero añadir, por ahora, que, en marzo de 2013, Manuel Cabada publicó en la revista *Estudios Eclesiásticos* un artículo titulado: «Infinitud y problema del mal. En diálogo con A. Torres Queiruga»[6].

En él retoma un diálogo iniciado a propósito de su libro *El Dios que da que pensar* en el que ya había planteado una objeción seria al planteamiento del teólogo de Aguiño –objeción que este responde en *Repensar o mal*– para luego poner en correspondencia su actual concepción de la realidad creada, después de su «descubrimiento» de la infinitud de toda ella, nuevamente en relación con el planteamiento de la cuestión del mal de Torres Queiruga[7].

Si en su anterior concepción finitista abierta a la infinitud Manuel Cabada ya discrepaba de la concepción de Queiruga, ahora, desde su resuelta opción por una concepción infinitista del ser humano y de toda la realidad, su discrepancia se acentúa todavía más, si cabe, puesto que sus objeciones tienen el cariz de una implícita enmienda a la totalidad por la irreconciliable disparidad de uno de los presupuestos contenidos en el punto de partida: la finitud (Queiruga) o la infinitud (Cabada) de la realidad creada, ser humano incluido.

5 En otro estudio posterior a este, cuyo título será, probablemente, *Bajo el imperio de la finitud. La teología del siglo xx y el infinito creado actual*, quisiera probar, con todo detalle, esta afirmación. Tengo pensado ocuparme allí de autores como K. Rahner, H. U. von Balthasar, R. Guardini, W. Pannenberg, P. Tillich, J. Moltmann, P. Florenski, V. Soloviov, S. Bulgakov. Se ve a simple vista que he escogido a tres católicos, tres protestantes y tres ortodoxos. No es tan claro en los tres últimos y tal vez haya en ellos intuiciones que apuntan en otra dirección, pero entre los tres católicos y los tres protestantes, cada uno a su manera y con matices, se mantiene, en el fondo, esta ecuación: condición de criatura = finitud.

6 M. Cabada, «Infinitud y problema del mal. En diálogo con A. Torres Queiruga», *Estudios Eclesiásticos*, vol. 88 (2013) n.º 344, 143-173.

7 Cfr. M. Cabada, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid: BAC, 1999), 538-540; A. Torres Queiruga, *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea* (Vigo: Galaxia, 2010), 115-116.

M. Cabada se hace cargo del problema que acompaña a la concepción de Torres Queiruga y sostiene que desde planteamientos finitistas que vinculan necesaria y esencialmente la condición de criatura y la finitud tal objeción es irresoluble. Yo pienso exactamente lo mismo, por más que valore –como creo que, en el fondo, también hace Cabada– los esfuerzos de Queiruga por mostrar la viabilidad de su propuesta.

Sin embargo, cuando Manuel Cabada tiene la gentileza de hacerse eco de mis iniciales reflexiones al respecto –en los dos escritos que acabo de referir en la nota cuatro– se fija en lo que él llama mi indecisión a la hora de extraer todas las consecuencias de la concepción infinitista. Para Cabada me he quedado a medio camino en tal proceder, puesto que habría aceptado la concepción de infinito creado en la cuestión escatológica, pero no lo habría trasladado a la intrahistoria, para reconocer sencillamente que, ya aquí y ahora, desde siempre y por siempre, la creación es infinita en correspondencia con el infinito poder creador de Dios.

Luego de leer y meditar las críticas de Cabada –junto con sus palabras de ánimo: Castelao está bien orientado, pero debe avanzar un paso más para completar su camino– ruego que se me comprenda si digo que me sentí como un soldado en campo abierto, en medio de un fuego cruzado, sin protecciones adecuadas, oyendo pasar el zumbido de las balas muy de cerca, sabiendo de qué trinchera procedía yo, pero sin saber si podría o debería transitar rápidamente hasta la otra, porque lo que más acertado me parecía que era, por el momento, permanecer, justamente, donde estaba: en medio de ambas posturas sin poder decantarme completamente por ninguna. Lo cual, cuando hay balas por medio y uno no lleva ni casco ni chaleco, no es muy recomendable. Decidí, pues, echarme cuerpo a tierra para poder recomponerme, ganar tiempo y poder discernir con fundamento, solidez y arrojo qué dirección tomar de ahora en adelante.

Siendo esa mi sensación se entenderá igualmente el carácter absolutamente exagerado y, en este caso, completamente falso de tal comparación. La posición de Torres Queiruga se muestra siempre abierta al diálogo amistoso y a la continua reelaboración. La crítica de Cabada no puede ser más respetuosa ni cuidadosa en su elaboración. De ahí que, en general, el carácter inofensivo de la munición y, sobre todo, el tono amable y cortés de la confrontación intelectual alejan completamente la realidad de la discusión de la belicosidad de un campo de batalla.

No obstante, introducida esta importante matización, no renuncio a utilizar la metáfora bélica –solo como metáfora, claro está– por lo clarificadora y apropiada que me parece de mi inicial turbación, ya que, en mi fuero interno esta investigación no deja de ser sino ese humilde y tímido pañuelo blanco que uno agita apresurada y torpemente como llamada de alto el fuego –aunque nadie dispare ya ni, en verdad, haya disparado nunca– a fin de poder recuperar la perdida verticalidad y poder reanudar tranquilamente mi camino. He solicitado, pues, una tregua para poder clarificarme y poder posicionarme con fundamento, serenidad y honradez intelectual en una, en otra, o más aun, en una tercera posición respecto del problema señalado.

Para eso es para lo que quiero estudiar filosóficamente la cuestión de la infinitud. Quiero responder seriamente a esta pregunta: ¿tiene sentido pensar diferentes modos de infinito que, yendo más allá del mero infinito potencial, se distingan igualmente del infinito absoluto de la divinidad?

En caso positivo: ¿qué implicaciones filosóficas y teológicas tendría tal hallazgo? ¿Podría contribuir positiva y constructivamente a plantear de otro modo la cuestión filosófica y teológica del mal y a esclarecer, desbloqueándolo, el dilema anteriormente señalado?

Este es el punto en el que actualmente me encuentro y este el motivo de que haya escogido estudiar la cuestión del infinito en Blaise Pascal y en Georg Cantor.

Ahora bien, ¿por qué, precisamente en esos dos autores? La elección de Cantor está respondida implícitamente en las consideraciones que anteceden. Georg Cantor no solo hizo, como veremos, un importante descubrimiento matemático, sino que explícitamente se interesó por sus derivaciones filosóficas y también por sus implicaciones teológicas. Gracias al primer contacto con Cabada he podido acceder a él y, según creo, hay ahí un importante caladero que, aunque ya ha sido descubierto y señalado por algunas investigaciones previas, sin embargo, me parece que todavía está lejos, no solo de haber sido agotado, sino incluso de haber dado sus mejores frutos en el ámbito del pensamiento. Además, es evidente que, dado el interés que esas páginas de Cabada sobre Cantor suscitaron en mí, no podría contentarme con noticias de segunda mano sobre él, de manera que se me hacía impostergable un estudio directo del pensamiento del matemático rusoalemán.

La elección de Blaise Pascal es, igualmente, bien sencilla de explicar. En el amplísimo estudio de Cabada sobre la infinitud Pascal no es estudiado directa y detenidamente. Solo hay una referencia de pasada a propósito de Leibniz. No obstante, en él, en Pascal, en su vida y en su obra, la cuestión del infinito es absolutamente capital. Además, Pascal aúna en su persona la tensión religiosa, la profundidad filosófica y el genio matemático. ¿No es evidente, si bien con notables diferencias, una curiosa similitud con Cantor?

Creo que esta investigación, antes de nada, puede ayudar a hacer más explícita la vinculación entre filosofía, teología y matemática en dos autores que en desigual medida han estado abiertos a estas tres dimensiones del conocimiento humano.

En segundo lugar, espero que me permita aquilatar con rigor y precisión cómo poder ir más allá, desde filosofías claramente abiertas a los problemas nucleares de la existencia (vida, sentido, mal, muerte, Dios), de la mera oposición entre la finitud y la infinitud como esquema básico de fondo sobre el que pensar la relación entre la creación y Dios.

Finalmente, albergo la esperanza de que esta investigación fundamente y aclare si es posible pensar que existe un infinito creado actual y, en caso positivo, en qué medida puede darse en la realidad un infinito actual distinto de la absoluta infinitud actual de la divinidad, cuya presencia –la de la divinidad– acompaña toda la historia del pensamiento occidental, como poco, desde los presocráticos (crea uno en su eventual existencia y oriente su vida con arreglo a ella o no).

La hipótesis de trabajo que quiero estudiar y evaluar se podría formular, en suma, como sigue: ¿es contradictorio concebir un «infinito creado actual» distinto de Dios? ¿Puede servir ese concepto como estructura filosófica profunda sobre la que comprender la condición de criatura, conjuntándola, igualmente, con su evidente finitud?

Dicho de otro modo: ¿tiene consistencia interna la idea filosófica de un «infinito actual» diferente de la divinidad? Y, en caso de tenerla, ¿se puede concebir la realidad no divina con arreglo a esa idea, yendo más allá de la mera identificación entre condición de criatura y finitud?

A fin de ganar en claridad, añadamos, todavía, lo siguiente: ¿es irresoluble el dilema planteado por el pensamiento de Andrés Torres Queiruga según el cual –aunque el autor trate de evitarlo– en la plenitud escatológica, parece hacerse imposible conciliar

completamente identidad creada y bienaventuranza máxima, habida cuenta de la (para él) necesaria, esencial y estructural presencia de la finitud en la creación?

La hipótesis de trabajo que quiero estudiar y evaluar en esta investigación se cifra, pues, en probar que la idea filosófica del «infinito creado actual» nos puede proporcionar una nueva visión de toda la realidad creada para evitar el dilema que enfrenta la identidad escatológica de la criatura salvada y la permanente presencia en la eternidad de la amenaza inevitablemente aparejada al imperio de la finitud. En la conclusión general de la tesis evaluaremos la consistencia y viabilidad de la hipótesis propuesta.

4. ¿A dónde me dirijo? La teología sistemática

Todo dependerá, pues, de las conclusiones de esta investigación que ahora inicio. Pero si es cierto lo que intuyo y logro demostrarlo fehacientemente y responder en sentido positivo a la hipótesis de trabajo que acabo de formular al hilo de las cuestiones anteriores, creo que a la teología sistemática (o, por lo menos, a mí, que trabajo en ella) se le impone el desafío de reorientar sus tratados nucleares y reformular sus afirmaciones principales según esta nueva perspectiva que aquí se anuncia.

Esto tal vez se vea más claro si, a todo lo dicho, se le suma, también, la problemática que acompaña al tan de moda pensamiento no-dual, de tan claro sabor oriental, tanto en sus versiones teológicas como también filosóficas. Esta concepción está tan fascinada con la presencia del infinito en la realidad del mundo y del ser humano que, a falta de una herramienta filosófica y teológica adecuada, opta por cancelar la alteridad Creador-criatura para explorar los caminos de un monismo tan fascinante como, a mi modo de ver, insuficiente y engañoso.

Tengo la convicción de que profundizar en la cuestión del infinito creado actual puede ser en este tema de inestimable ayuda para intentar una solución diferente a la que propone esa tendencia unificadora a través de la identidad[8].

[8] Cfr. P. Gamberini, *Deus due punto zero. Ripensare la fede nel post-teismo* (Verona: Gabrielli Editori, 2022).

Como es obvio, tales proyectos exceden completamente los límites de esta investigación filosófica y, aun en el caso de que pudiésemos llegar a esbozar algún adelanto de tales cuestiones teológicas, es claro que dichas consideraciones no han de ser tomadas en cuenta como partes esenciales de la presente investigación, sino como inevitables consecuencias que el autor, dada su procedencia y el marco general del estudio, no puede evitar formular.

5. Metodología y estructura de la investigación

La metodología de esta investigación es doble: analítica y sintética. Con todo, se irá adaptando a la naturaleza de lo estudiado en cada uno de los capítulos. Se combinará, pues, el análisis detallado y pormenorizado de los autores escogidos, junto con intentos de síntesis parciales que me permitan ir perfilando una respuesta cabal a las preguntas señaladas con anterioridad.

Sin embargo, conviene advertir que, tanto en los análisis como en las síntesis, intentaré evitar, en la medida de lo posible, que el lector o lectora se encuentren con citas y citas que, más que trabajar el pensamiento del autor en cuestión, lo copien y lo paseen, incólume, de un sitio a otro. Citaré abundantemente si es necesario, pero procuraré que el fragmento traído a colación sea deglutido convenientemente en comentario de redacción propia. Intentaré, también, que, cuando las citas no sean imprescindibles, el propio estilo de la redacción permita diferenciar con suficiente nitidez cuándo estoy rehaciendo pensamientos ajenos de cuándo intento elaborar modestamente algo propio. La confrontación crítica se irá intercalando a lo largo de toda la exposición y seguirá tanto a las partes analíticas como a las sintéticas. Algunas conclusiones provisionales nos irán permitiendo reflexionar paulatinamente sobre el camino recorrido.

Respecto de los autores abordados he privilegiado el estudio directo de su pensamiento en sus obras completas, siempre que ha sido posible. Me ha parecido más útil encararlos primariamente a pecho descubierto que protegerme con la armadura de la bibliografía secundaria. Solo después de tener mi propia opinión sobre ellos me he adentrado en la selva de las interpretaciones.

En relación con la bibliografía secundaria tengo que hacer únicamente dos aclaraciones.

La primera: la bibliografía secundaria es, por lo general, en los temas y autores que aquí trataré, oceánica. Utilizaré toda aquella bibliografía cuanta mis fuerzas sean capaces de utilizar, pero con la tranquilidad de saber que ni aún en dos vidas sucesivas alcanzaría a estudiarla toda.

La segunda: me aprovecharé de ella tanto como sea posible, siendo muy consciente de que, en muchos casos, no siempre es tan útil como parece en un principio, y desde luego, nunca lo es tanto como el trato profundo y el manejo adecuado del autor en cuestión, en cuanto fuente primaria. Lo cual no obsta para que, cuando sea menester, muestre aquiescencia o discrepancia con los investigadores, según sea el caso.

Respecto de la estructura de la tesis, tengo que decir que consta de tres partes, con dos capítulos cada una de ellas.

En la primera parte me adentraré en la profunda fisura que, a raíz de la última publicación filosófica de Cabada sobre la infinitud, se ha abierto entre Manuel Cabada Castro y Andrés Torres Queiruga a la hora de concebir el carácter infinito o finito de la realidad no divina. Ambos comparten el carácter de infinito absoluto referido a Dios. Pero se distancian cuando piensan la estructura más honda de la realidad creada. ¿Qué decir de esta discrepancia? ¿Es la condición de criatura esencial y constitutivamente finita, por más que esté abierta a la infinitud, como quiere Torres Queiruga? ¿O es ya infinita y actual –y no meramente potencial– como sostiene Cabada Castro? El primer capítulo, pues, estudiará el pensamiento de Cabada. El segundo se ocupará de Queiruga.

En la segunda parte de la tesis me centraré en el pensamiento de Blaise Pascal. Estudiaré en él la dialéctica entre finitud e infinitud con la vista puesta en la posibilidad de aquilatar el concepto de infinito creado actual. De hecho, en el capítulo tercero, focalizaré toda mi atención en la presencia expresa e inexpresa de la tensión entre lo finito y lo infinito en los textos de la obra completa del pensador francés. En el cuarto, iré más allá de su pensamiento explícito para confrontarlo, delimitarlo y ampliarlo más libremente con el concepto no pascaliano de «infinito creado actual».

En la tercera parte de esta investigación estudiaré a Georg Cantor. También en este caso, procederé en dos pasos sucesivos. El capítulo quinto se ocupará del equilibrio que el matemático alemán establece entre la idea de finitud y su particular concepción

del infinito. Llegado este momento será imprescindible adentrarse en el ámbito de la matemática transfinita.

En el capítulo sexto –de modo similar a lo hecho en el capítulo cuarto con Pascal– nos proponemos ir más allá del pensamiento expreso de Cantor para confrontarlo, delimitarlo y ampliarlo más libremente con el concepto de «infinito creado actual», ayudándonos, en este caso, de los diálogos que el propio autor mantuvo, de una u otra manera, con autores relevantes de la tradición. Allí estudiaremos y prolongaremos el pensamiento de Cantor en relación directa con Aristóteles, Orígenes, Agustín, Tomás, Pascal, Spinoza, Kant, Hegel y Franzelin.

La investigación se acercará a su final con una conclusión general en la que se recogen los frutos de todo el recorrido anterior y se evalúa la hipótesis de trabajo que anima y estructura internamente todo el planteamiento.

Permítaseme una última consideración: a lo largo de los años en los que he trabajado en esta investigación he tenido que atender otras demandas inexcusables. Entre ellas ha estado la presentación pública del libro de Emmanuel Falque *Metamorfosis de la finitud*. Con motivo de tal evento no pude evitar dialogar con el autor desde las convicciones más hondas que, desde el principio, motivaron este trabajo. He mantenido inédita mi intervención hasta el presente. Creo que es muy oportuno ofrecerla ahora como apéndice final de este estudio, puesto que se percibirá en ella, de forma directa y constructiva, intuiciones derivadas del núcleo esencial de este trabajo que, no obstante, nos adentran de lleno en problemas de índole netamente teológica que ya no pueden ser desarrolladas aquí.

6. A modo de confesión

Decía en el inicio de esta introducción que habito en la teología sistemática y vivo como propios sus numerosos problemas. Permítaseme, pues, siquiera brevemente, explicar por qué una investigación filosófica titulada «Morfología del infinito», lleva por subtítulo «Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica».

Tengo para mí que la extraordinaria riqueza que implica el centro neurálgico del cristianismo necesita un profundo

replanteamiento. El cristianismo cobija en su corazón la eternidad y la omnipotencia del amor absoluto de un Dios padre, creador del cielo y de la tierra, que ha comunicado en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo su máxima e insuperable revelación. La divina infinitud de este amor absoluto es la que, a mi juicio, nos debe hacer pensar nuevamente sobre la realidad y la identidad más profunda de las figuras creadas.

¿No hay algo en la creación, no hay algo en nosotros mismos que nos hace detectar la presencia de un infinito actual que no se explica únicamente en términos de mera apertura o pura potencialidad? ¿No hay, por ejemplo, en la vivencia humana del amor la presencia ya activa de una naturaleza que exige una infinitud que, de suyo, sea más fuerte incluso que la muerte?

Si se ama –si se ama verdaderamente– no se ama de forma provisional, sino con exigencia de eternidad. Es algo propio de la naturaleza del fenómeno que surge espontáneamente en su particular modo de darse. De lo contrario, estamos hablando de otra cosa, pero no, ciertamente, de amor. No de la naturaleza verdadera del amor. Esto es evidente, por ejemplo, en el amor que los padres experimentan por sus hijos. No hay ahí fecha de caducidad y no puede haberla de ninguna manera.

¿Es razonable pensar en una acción creadora de Dios padre en la que su omnipotente amor absoluto no se dé absolutamente en su donación irrestricta a aquellas figuras que Él crea, precisamente, solo por amor? ¿Es la finitud la medida más honda y de mayor alcance que permite sondear la verdadera naturaleza de la creación que Dios ha puesto en el ser únicamente en virtud de su amor?

Los niños son perfecta y trágicamente conscientes de que no hay derecho a que su madre –preferentemente su madre– pueda morir y abandonarlos en algún momento de sus vidas. Lo expone magníficamente la primera parte de la película *A. I. Inteligencia artificial* de S. Spielberg. Pero lo experimentamos todos, igualmente, cuando nos topamos con la gravedad de las condiciones de la existencia y su dureza.

¿Y si nuestra verdadera naturaleza, nuestro verdadero yo, nuestra identidad más propia, no fuese idéntica ni coincidente, sin más, con el fragmento biográfico comprendido entre la fecha de nuestro nacimiento y la desconocida fecha de nuestra muerte? ¿Y si, tras la mera acumulación de días, meses y años del calendario latiese

en lo más profundo una condición de criatura que nos constituye esencialmente en unos términos de infinitud capaz de rebasar los límites de la historia?

¿Y si tuviésemos indicios evidentes de la infinitud profunda de la creación en el análisis filosófico de nuestra existencia donde tan patente es la impronta de la finitud? ¿Y si emergen tales indicios de infinitud también ante la presencia del mal? ¿Y si los pudiésemos detectar no solo en la naturaleza, sino también en la geometría, en la aritmética y hasta en nuestra continua y persistente insatisfacción cotidiana?

¿Y si fuésemos capaces de invertir la consabida relación entre finitud e infinitud y, en lugar de vernos constitutivamente finitos y solo potencialmente abiertos a la infinitud, nos comprendiésemos actualmente infinitos y solo provisionalmente modelados por las huellas históricas de la finitud?

¿No necesitaríamos, en tal caso, una nueva antropología teológica que se hiciese cargo de semejante desplazamiento?

Cuestiones como estas son las que justifican que, en el fondo, la presente investigación filosófica no solo arranque de un punto de partida inequívocamente teológico, sino que también se dirija en esa misma dirección. He aquí, por tanto, la explicación del subtítulo de la presente investigación.

Primera parte.
FINITUD E INFINITUD EN UN DEBATE ACTUAL: M. CABADA CASTRO Y A. TORRES QUEIRUGA

Para poder alcanzar una visión clara del problema en cuestión en el que queremos profundizar en esta investigación es absolutamente necesario esbozar, antes de adentrarnos en B. Pascal y en G. Cantor, la posición actual tanto de M. Cabada como de A. Torres Queiruga, para que el lector pueda percibir el tenor y la altura del problema en litigio.

Solo así, luego de confrontarnos explícita y directamente con ambas posiciones, estaremos en condiciones de poder acudir a las reflexiones filosóficas de los dos autores escogidos para intentar sacar algo de provecho en la elucidación de nuestra mentada preocupación.

Comenzamos con el pensamiento de Cabada y luego abordaremos el de Torres Queiruga no sin antes hacer una advertencia previa.

Que a ningún lector le llame a engaño el estilo académico y el tono profesoral tanto de Manuel Cabada como de Torres Queiruga. En absoluto se trata aquí, únicamente, de una reflexión abstracta, fría y conceptual. Como si su labor investigadora nada tuviese que ver con vivencias y misterios existenciales que conmueven hasta lo más íntimo los pilares de nuestra biografía. Nada, en ambos casos, más lejos de la realidad.

Intentaré hacerlo explícito, dentro de mis posibilidades, en la presentación de estos dos autores, pero ya digo, por adelantado, que me consta fehacientemente que ambos están igualmente concernidos por la cuestión claramente vital que ya hemos esbozado en la introducción y en la que ahora queremos, de su mano, seguir profundizando.

Capítulo 1.
LA INFINITUD DE DIOS Y LA *INFINITUD* DE LA REALIDAD NO DIVINA SEGÚN M. CABADA

1. De lo humano y lo divino

Exagerando, sin duda, pero con toda verdad, creo que se puede decir, sin miedo a equivocarse, que Manuel Cabada no ha tenido en su amplia y dilatada obra filosófica otro tema más que la relación entre el mundo, el ser humano y lo divino[9].

Y esto no es decir poco de su empresa intelectual, porque Cabada ha abordado esta magna cuestión desde todo cuanto punto de vista quepa imaginar.

[9] En el vínculo https://es.wikipedia.org/wiki/Manuel_Cabada_Castro#Bibliograf%C3%ADa se puede ver una nutrida selección de los títulos más importantes de la bibliografía de Cabada. Es evidente que de esta amplísima obra intelectual solo nos interesa para nuestro propósito la posición final que el autor ha alcanzado respecto de la infinitud y la finitud. Descartamos, pues, realizar un proceso genético detallado en la presentación y el análisis del pensamiento del autor. La misma metodología, y por idénticas razones, aplicaremos, igualmente, al pensamiento de A. Torres Queiruga. Para un buen acercamiento a la figura de Cabada y a algunos temas nucleares de su pensamiento, cfr. *Ser queridos y querer. Estudios en homenaje a Manuel Cabada Castro*, ed. J. J. García Norro (Salamanca: San Esteban, 2007), esp. 17-122. En este libro, el trabajo de Jesús Romero Moñivas destaca, efectivamente, esta misma polaridad entre Dios y el ser –ser humano incluido– como clave decisiva de acceso al pensamiento de Cabada. Cuando ese estudio fue redactado la última obra de Cabada era *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid: BAC, 1999). Nuestro acercamiento privilegiará, en cambio, el giro que supone su recuperación de la infinitud. A mi modo de ver, hay en ese giro un avance sustancial en la propuesta de Cabada sobre el ser humano, el mundo y Dios que enseguida veremos. Cfr. J. Romero Moñivas, «Hombre y Dios en Manuel Cabada Castro. La antropología como lugar de acceso filosófico a la divinidad», en *Ser queridos y querer…*, ed. J. J. García Norro, esp. 27-48.

Una de las concreciones de esta temática que más ha ocupado su tiempo y sus esfuerzos es, como ya hemos dicho, la relación entre finitud e infinitud. Ya en el seno de una primera concepción que, no obstante, concentraba el alcance del término «infinito» y su única y verdadera aplicación a lo divino –frente al carácter, por lo demás, «finito» de todo lo no divino– Cabada siempre fue sensible a esa «finita infinitud» que de un modo especialmente paradigmático aparecía en la realidad del ser humano.

Sin embargo, esa especial atención a la peculiar constitución del *ánthropos* no era concebida, inicialmente, sino como «apertura», «capacidad» o «tendencia» de una realidad, la del ser humano, abierta al infinito, sí, pero desde una constitución ontológica, en cambio, esencialmente finita.

Una finitud, no obstante, extraordinariamente especial ya que, en su propio modo de realizarse, en el espacio y el tiempo, aparece inextricablemente vinculada con una infinitud de la que, lo sepa o no y lo quiera o no, no puede prescindir en modo alguno.

Su monumental ensayo *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad* marca, a mi juicio, un punto de inflexión en su pensamiento que, sin embargo, nada tiene de ruptura con todo lo anterior, sino que, más bien, supone un avance en plena continuidad.

De esta misma continuidad da buena cuenta el propio autor en las primeras líneas de este largo tratado: «La tarea que aquí me propongo está –me parece– en continuidad, más o menos explícita, con otros escritos anteriores, en los que me ocupé de problemas que tienen que ver con la intrínseca e insoslayable relación entre lo divino y lo humano desde una perspectiva predominantemente filosófica»[10]. Lo que ahora sucede es que, si en estudios anteriores Cabada se había centrado en dimensiones específicas de la realidad humana, en sí mismas y, sobre todo, en su relación con Dios, ahora, y aquí está el avance, el espectro de su preocupación se amplía enormemente para ocuparse de «cuanto de material y cósmico (no solo estricta y reductivamente

[10] M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), 35. Citaré esta obra, a partir de ahora, como M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, indicando la página en cuestión.

antropológico) envuelve y, al mismo tiempo, esencialmente constituye al ser humano en su totalidad»[11].

¿Es la realidad –y el hombre mismo incluido en ella– limitada o ilimitada? ¿Es el universo infinito como infinito parece ser el hombre –por lo menos en ciertas dimensiones y en cierto sentido– que se hace tal pregunta?

En caso de ser esto así, ¿no choca tal afirmación con la única y absoluta infinitud de Dios? ¿O será que Dios no es infinito? ¿O será, por el contrario, que, siendo Dios infinito, hay, sin embargo, distintos modos de infinitud?

Pero, ¿no es esto un sinsentido? El infinito, si es verdaderamente infinito y, por tanto, carente de límites, no es ni puede ser sino uno solo.

De lo contrario, de haber muchos infinitos, ¿no limitarían unos con los otros dejando de ser *ipso facto* infinitos? ¿Cómo va a haber, pues, múltiples infinitos? Ninguno de ellos, como acabo de apuntar, sería propiamente tal.

¿Qué decir de todo esto y cómo argumentar en favor o en contra de estas posiciones divergentes?

Vayamos por partes.

Si la cuestión decisiva –como reza el subtítulo del libro– consiste en saber si la realidad carece o no de límites, tal vez nos convenga ser algo más precisos y preguntar: ¿qué entiende Cabada por «realidad»?

Él mismo nos responde: «Con el nombre de "realidad" se hace referencia aquí tanto a la divinidad misma como al mundo o al cosmos»[12]. De hecho, uno de los propósitos del libro consistirá en mostrar que «la cuestión de la infinitud de la realidad no divina se mostrará como estrechamente ligada al modo como se conciba la divinidad, es decir, como finita o, por el contrario, como infinita»[13]. Volvemos a estar frente al más puro *leitmotiv* de las preocupaciones de Cabada: «…la secreta y misteriosa relación Dios-mundo que invade toda la realidad y que se mostrará, con las precisiones que oportunamente será necesario hacer, como "infinitud"»[14].

11 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 35.
12 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 13.
13 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 13.
14 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 37.

1.1. *El origen de la recuperación de la infinitud: materia y espíritu*

El autor reconoce que su interés por la cuestión de la infinitud le surgió cuando estudiaba «la comprensión y el significado de la materia»[15] y, en concreto, la relación de identidad o diferencia con el espíritu. Las intrincadas teorías que afirman sobre el particular una cosa o la contraria llevaron a M. Cabada a tomar distancia epistemológica de toda esa madeja de teorías y pensamientos para tratar de buscar el comienzo del hilo tan embarullado en esa cuestión física y antropológica. Se le antojó necesaria, y con razón, «una dilucidación metafísica del verdadero estatuto de una realidad procedente de la infinitud de la divinidad y que en consecuencia podría o debería ser ella misma *de algún modo* infinita también»[16].

En los tres últimos capítulos del libro –de los veinte que tiene– dedicados a la física y al cosmos, así como a cuestiones de antropología filosófica y antropología teológica –en concreto: el problema alma-cuerpo o mente-cerebro y las cuestiones de la materia, el espíritu, la encarnación y la divinización– se encuentra, tal como el propio autor nos dice, el germen inicial de sus preocupaciones por la relación entre Dios y lo no divino bajo el signo de la infinitud.

Esta parece ser, en efecto, la razón de fondo que hace que el tratado se inicie con un extenso y sugerente estudio de la atmósfera epistemológica, predominantemente científica, imperante hoy en Occidente. El autor considera que un adecuado tratamiento, principalmente filosófico, pero también interdisciplinar, de la cuestión del infinito puede resultar tremendamente útil para superar lo que denomina la «crisis de la mera racionalidad empírica». Dicha crisis es harto compleja y multifactorial, pero mostraría uno de sus síntomas más característicos, entre otros, en la ilimitada confianza humana que el hombre de hoy parece tener en el poder de la ciencia para explicar la totalidad de la realidad (son muy elocuentes los textos de P. W. Atkins que cita el autor)[17].

15 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 14.

16 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 14.

17 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 37-38. Valga, como ejemplo, este simple botón de muestra en el que Cabada cita al propio Atkins y lo comenta: «"la ciencia reduccionista es omnicomprensiva". Frente al poderío de una tal ciencia, la teología como el arte no son más que "subconjuntos" del mero "sentimiento"» (38).

A esto se uniría, igualmente, la extensión por el imaginario colectivo de que únicamente el método científico, caracterizado por la experimentación reiterada y verificable, es el camino adecuado para caminar hacia la verdad. A este imperialismo metodológico habría que sumar, asimismo, la disolución del «misterio» o los «misterios» de la vida y la existencia en meros «problemas». La reducción del primero (o los primeros) a los segundos convierte a las preguntas fundamentales de la humanidad en temas pendientes de una eventual «solución» que, tarde o temprano, la ciencia acabará trayendo. La tendencia a fragmentar o desmigajar de la crecientemente expansiva racionalidad empírica también tendría como efecto necesario la merma o la pérdida de la conciencia de totalidad. «Una "totalidad" [afirma Cabada] que no puede limitarse a ninguna dimensión finita, dado que la razón se extiende siempre más allá de ella a la búsqueda de una clarificación absoluta»[18].

Los análisis del autor están plagados, en esta larga y extensa introducción general, de numerosas citas probatorias de muchos y muy diversos autores que aquí, como es lógico, no podemos ni reproducir ni tan siquiera evocar con cierto detalle.

Digamos tan solo que Cabada llama agudamente la atención sobre el hecho de que entre algunos de los físicos y matemáticos más sobresalientes del pasado siglo se ha dado una misma actitud de fondo que, no obstante, presenta un triple rostro susceptible de ser condensado en tres términos muy evocadores y significativos: «platonismo», «misterio», «religiosidad».

En efecto, tras el creciente interés de, p. ej., W. Heisenberg –lector precoz del *Timeo*–, C. F. von Weizsäker, R. Penrose, J. E. Charon, Ch. Hermite o K. Gödel, por las intuiciones básicas del platonismo –convenientemente actualizadas, claro está– Cabada percibe la misma preocupación y tendencia de fondo de quienes, como A. Einstein, tienen la capacidad de admirarse ante el «misterio» del universo o incluso llegan, como I. R. Shafarevich, a tematizar dicha inquietud en términos explícitamente religiosos[19].

Es este carácter holístico e interdependiente de toda la realidad el que parece tener una presencia cada vez mayor en las concepciones de los matemáticos y los físicos actuales. Y es precisamente esta

[18] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 39.

[19] Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 47-68.

ampliación omnienglobante de la ciencia la que nos permite ver con claridad *la razón última* por la que el autor propone la reflexión sobre el «infinito» como un modo eficaz de ampliar la razón humana para sacarla, así, de la crisis de esa estrecha racionalidad empírica.

¿Cuál es esa razón última? Esta: el infinito identificado en el ser humano, o en la realidad que universalmente lo circunda, y hasta en la propia concepción de Dios, nos sitúa frente al desafío del «todo» en cuanto tal.

Del «todo» del ser humano, superando así concepciones tendentes a yuxtaponer elementos para explicar la complejidad humana; del «todo» del mundo, superando fragmentaciones metodológicas que renuncian a enfrentarse con el misterio del mundo en cuanto tal y solo atienden a regiones particulares de él; y del «todo» de Dios, evitando, de este modo, que el conocimiento del ser humano pueda evitar la verdadera y última confrontación con la pregunta por el fundamento radical y decisivo de todo cuanto existe.

Y esta referencia a una totalidad que realmente sea tal es especialmente importante toda vez que el autor detecta, también en autores significativos de esta corriente de racionalidad empírica, concepciones de Dios que, por anemia de infinitud, parecen dejar a Dios, al hombre y al mundo en los mismísimos huesos de tan raquítica como es su enjundia metafísica[20].

En este ensayo Cabada nos muestra cómo el pensamiento no puede prescindir impunemente de la infinitud. Antes bien, al contrario –cabría añadir– su ausencia se paga muy cara porque, al final, el ser humano, encarcelado en los límites de una finitud que la tecnología, aunque la ensanche, no logra horadar, acaba atosigado

[20] Cabada refiere un texto de la *Autobiografía* de B. Russell realmente estremecedor: «a la edad de dieciocho años, poco antes de ir a Cambridge, leí la *Autobiography* de Mill, donde hallé un párrafo en el sentido de que su padre le enseñó que la pregunta "¿Quién me hizo?" no tiene respuesta, ya que inmediatamente sugiere otra pregunta: "¿Quién hizo a Dios?". Esto me llevó a abandonar el argumento de la "Primera Causa" y a convertirme en ateo». Un poco más abajo comenta muy acertadamente el autor: «no es difícil adivinar que en el fondo el concepto de Dios que maneja Russell carece de la "infinitud" que debería constituir la verdadera y específica dimensión ontológica de lo divino» (M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 37). No otra es la debilísima argumentación de fondo que se encuentra tras la concepción, siempre tendente a la ridiculización del adversario, de R. Dawkins, *El espejismo de Dios* (Madrid: Espasa, 2007).

por una especie de claustrofobia metafísica que lo deja, finalmente, sin aliento, sin vista y sin esperanza.

Sin aliento para luchar por la igualdad y la justicia, sin vista para ver lo invisible y sin esperanza para concebir, o al menos desear, la vida eterna[21]. Y es que, de espaldas a la infinitud, el ser humano se encuentra despojado de las herramientas necesarias para librarse de los grilletes que lo aherrojan a la horizontalidad de este mundo. Y mirando únicamente a la realidad desde tan corta perspectiva no alcanza sino a embarullar más la madeja de sus problemas y pensamientos –como el de la comprensión y significado de la materia y el de su relación de identidad o diferencia con el espíritu– sin poder lograr nunca un enfoque realmente esclarecedor.

Recuperar la infinitud sería, a juicio del autor –aunque el autor, ciertamente, no se exprese en estos términos– la llave de la libertad y la clave de la lucidez.

2. La tesis de Cabada sobre la infinitud

2.1. *Protagonistas y secundarios*

Probablemente quien haya leído el libro de M. Cabada en su totalidad –quinientas noventa y ocho páginas– podrá discutir, o por lo menos matizar, lo que a continuación diré. Vuelvo, en cierto sentido, a exagerar, pero creo que con verdad: el protagonista indiscutible de este largo tratado es Aristóteles.

¿Aristóteles? –preguntará el eventual lector. ¡Pero si es el continuamente impugnado a causa, precisamente, de su impugnación de la infinitud!

Ya –me apresuro a responder– pero justo por eso no hay página de este libro en la que Aristóteles no esté explícita o implícitamente presente cuando, con él y sus argumentos, se niega la infinitud en acto, o cuando, contra él y sus tesis, se afirma la infinitud actual.

Es cierto que no se le dedican muchas páginas –tan solo dieciocho frente a las cuarenta de Giordano Bruno o a las sesenta de Georg

[21] Cfr. G. Lipovetsky, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* (Barcelona: Anagrama, 2014), 319-355; B.-C. Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2010); Ib., *La agonía del eros* (Barcelona: Herder, 2012).

Cantor– pero su nombre es ubicuo en todos los capítulos. Vea el lector el índice de nombres, si no da crédito a esta exageración verdadera.

Admitamos, con todo, la pertinencia de la siguiente matización: Aristóteles no es el auténtico protagonista de este libro (solo es, junto con el Kant de la *Crítica de la razón pura*, el antagonista siempre presente o siempre latente), ya que con quien verdaderamente simpatiza el autor y a quien le va a dedicar toda su energía es, más bien, a Giordano Bruno y Georg Cantor. Son ellos los que formulan las defensas más valientes –en el caso de Bruno hasta el mismo martirio– y más especulativamente osadas y agudas –en el caso de Cantor descubriendo un verdadero nuevo mundo, el de los números transfinitos– y los que aportan argumentos más sólidos y contundentes a favor de la infinitud actual de la realidad creada. En ellos, en sus concepciones, refulge la fuerza omnipotente y la luz majestuosa de la verdadera infinitud del Dios creador.

Exagero nuevamente, pero creo no errar al decir que el resto de los pensadores estudiados son todos, en comparación con Bruno y Cantor, actores secundarios que, o bien están del lado de Aristóteles o bien, oponiéndose a él (más tímidamente como Descartes o más decididamente como Terrason) son, sin embargo, capaces de ir apuntando nuevos derroteros –con mucho mérito, ciertamente– en la intuición y comprensión de la infinitud.

2.2. *En busca de la oculta tesis rectora*

No tengo intención, en lo que sigue, de resumir todas y cada una de las aportaciones de todos y cada uno de los autores estudiados por Cabada. Eso ya lo hace magistralmente el autor en el libro. Me interesa más centrar la atención en *el trasfondo sistemático* de los análisis del propio autor para tratar de percibir con claridad y formular con la mayor precisión que nos sea dada *la tesis rectora* que M. Cabada sostiene en todo este tratado. Tendremos que esforzarnos, sin duda, para conseguirlo, porque el autor nos advierte de que su pretensión sistemática está «oculta o latente a primera vista»[22], de donde se deduce que necesitaremos una segunda vista o una mirada especial para poder identificarla con claridad.

[22] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 13.

2.2.1. Primer paso tras la tesis rectora: insinuación contra Aristóteles

Ya adelanto que la tesis del autor se encuentra, a mi juicio, muy vinculada, y hasta mezclada, con la presentación histórica que él mismo hace de sus autores favoritos. Si la exageración anterior acerca del protagonismo de Aristóteles –por matizada que sea– es cierta, esto significa que aquí no podremos exponer bien la tesis principal del autor (y de sus favoritos) si antes no exponemos, tan solo –o por lo menos– en sus líneas maestras, la posición y los argumentos del archienemigo de la infinitud actual.

Como siempre sucede en los buenos relatos de ficción –sean películas, obras de teatro, poemas, cuentos o novelas– no hay malo que no tenga su lado bueno (por pequeño que sea), ni bueno que no albergue algún tipo de mezquindad. Solo las obras simples y maniqueas nos presentan a malos malísimos y a buenos inmaculados. Los análisis de Cabada atienden admirablemente a la complejidad del pensamiento de los personajes que estudian y no silencian ni sus virtudes ni sus defectos de razonamiento. No son neutrales, ya que están buscando el emerger de la cuestión de la infinitud. Pero tampoco son sesgados ni simplistas. El análisis del pensamiento de Aristóteles que Cabada nos ofrece es una buena muestra de ello[23].

Como ya he dicho, Aristóteles es, a mi juicio, el gran enemigo que batir. Es él quien ha roturado con ahínco, en el enorme latifundio de su filosofía, el surco finitista en el que continuarán sembrando y cosechando, a lo largo de los siglos, grandes jornaleros de esa enorme cooperativa de la tradición occidental que es el aristotelismo (aunque tengan sus más y sus menos con el patrón, como Orígenes, Buenaventura, el propio Tomás de Aquino, Kepler, Malebranche, Locke, el segundo Kant, etc.).

Aristóteles sostuvo –y Cabada le da la palabra reiteradamente en textos diáfanamente claros al respecto– que se equivocan quienes creen que el infinito es esa realidad total y completa fuera de la cual no hay nada. A su juicio es exactamente al revés. El infinito es tal porque fuera de él siempre queda algo. Por eso, el infinito se encuentra siempre en un estado deficitario al que, o bien siempre se le puede quitar algo –infinito por reducción– o bien siempre se le puede añadir algo

[23] Cfr., para todo cuanto sigue sobre Aristóteles, M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 110-128.

–infinito por adición–, siendo claro que, en ambos casos, esta infinitud solo se da como posibilidad, es decir, en potencia y nunca en acto.

Tomemos una línea cualquiera. Solo diremos que es infinita si nos vemos capaces de añadirle indefinidamente trazos consecutivos que la agranden sin término. Y lo mismo, pero al contrario, si queremos empequeñecerla sin parar. En cuanto tal, en cualquiera de los momentos en los que la estemos agrandando o reduciendo, la línea –en cuanto línea existente– será siempre una línea determinada, que llegará ya hasta tal o cual punto (en caso de que crezca) o todavía tendrá tales o cuales dimensiones (en caso de que mengüe), pero nunca será, en sí misma, en su efectividad dada –o dicho de otra manera: en acto– una línea infinita, ya que la infinitud es la tendencia potencial a la expansión o a la contracción indefinidas, pero nada más que eso.

Para Aristóteles –igual que, en cierto sentido, para Platón y los pitagóricos– la existencia y el conocimiento necesitan el límite, la determinación y la forma. Ninguna sustancia puede ser infinita y, en consecuencia, lo informe, lo indeterminado, lo que carece de todo límite –como lo infinito, según acabamos de ver– resulta completamente incognoscible y sumamente imperfecto y, en cierto sentido, hasta inexistente ya que no es sustancia propiamente dicha. De hecho, para Aristóteles un todo perfecto ha de ser siempre finito. Pues un todo es aquello fuera de lo cual no hay nada. Lo infinito, como ya hemos dicho, es aquello fuera de lo cual siempre hay algo y eso, como es fácil de ver, nunca puede ser un todo. Y mucho menos perfecto.

Según Cabada, y parece demostrarlo bien, Aristóteles malinterpretó a Meliso de Samos[24].

Meliso había postulado un ser infinito no solo desde el punto de vista de la magnitud, sino también desde el punto de vista de la ontología. Para Meliso, el ser en cuanto ser –puesto que ni es ni puede ser originado, ni tiene ni puede tener comienzo o final– es eterno o infinito. Este ser carece de vacío, es incorpóreo, pues carece de partes, y es uno y pleno. Su infinitud no solo está presente en su magnitud –aunque también–, sino principalmente en esa configuración cualitativa que hace que ni se identifique ni se agote sin más en los entes. Cabada nos muestra cómo Aristóteles pasará esta importante distinción por alto al presentar y criticar el infinito

[24] Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 85-88.

de Meliso de Samos meramente como un infinito en cantidad. De esta manera, Aristóteles opta por la concepción parmenídea al separar «todo» e «infinito» y vincular decididamente la totalidad a una eventual finitud completa que nada excluiría fuera de sí.

En sus obras, el de Estagira se habría presentado a sí mismo, pues, como quien habría embridado, con la increíble fuerza clasificadora de su lógica, el indomable infinito que habían intentado cabalgar alegremente y sin éxito los más valientes y agudos de los presocráticos (sobre todo Anaximandro, Anaxímenes y Meliso de Samos). Aristóteles ha creído superarlos –sesgando, incluso, y malinterpretando, como acabamos de ver, el pensamiento de Meliso– al negar la existencia del infinito en acto y solo conceder el infinito potencial. Aunque, de hecho, Aristóteles conceda la infinitud al pensamiento «no se encuentra, por otro lado, en él una justificación adecuada de tal infinitud a la vista de la finitud o limitación de toda su realidad cósmica»[25]. Las consecuencias cosmológicas de todo lo anterior son evidentes y Cabada las extrae acertadamente: «Desde tales presupuestos resulta de todo punto imposible pensar un universo como "cosmos", es decir, un mundo con su concreta y "bella" figura, en el que lo "contenido" –el infinito de la materia– se sobrepusiera a la forma finita "continente". Por ello es para Aristóteles totalmente impensable un universo infinito»[26].

Pero he aquí que, ¡oh, paradojas de la historia del pensamiento!, Aristóteles sostendrá, igualmente, la eternidad del mundo y, por tanto, la eternidad del tiempo. ¿No se encuentra esto en flagrante contradicción con su impugnación del infinito actual?

Aceptemos, con Aristóteles, siquiera de forma provisional, que no puede haber ningún cuerpo infinito ni sensible ni inteligible; aceptemos que ni siquiera en la matemática es posible concebir un infinito actual; aceptemos que el universo es un todo finito porque «fuera del universo no hay ni lugar ni vacío ni tiempo»[27]; y aceptemos, igualmente, que según Aristóteles, ni el tiempo ni el movimiento han tenido jamás un comienzo ni tendrán jamás un final.

Ahora bien, aceptado todo esto, no cabe sino constatar, como mínimo, con Cabada, que «como es fácil ver, la disparidad entre la limitación espacial o corpórea del cosmos aristotélico y su

[25] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 122.
[26] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 116.
[27] *De caelo*, I, 9, 279a (citado en M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 119).

eternidad temporal es bien patente y no deja de producir una cierta extrañeza»[28]. De hecho, será esta una de las principales fisuras que se agrietarán con mayor intensidad con el paso de los siglos[29]. Si el tiempo carece de comienzo y de fin ¿no es esto lo mismo que confesarlo como actualmente infinito? Si el movimiento nunca ha comenzado y nunca finalizará ¿no se está afirmando, con su eternidad, su carencia de límites y, por lo tanto, su infinitud actual?

A mi modo de ver, y esto es algo que Cabada no señala explícitamente, cabría defender a Aristóteles diciendo que no, que el hecho de que tanto el movimiento como el tiempo carezcan de límites no los convierten en «infinitos en acto», aunque nunca hayan tenido un comienzo y nunca vayan a tener fin. Y esto precisamente porque tal carencia pone de manifiesto su carácter deficitario, nunca acabado, nunca perfecto, siempre susceptible de una nueva adición y, en lógica consecuencia, siempre potencial. La cuestión cambia, a mi juicio, cuando «tiempo» y «movimiento» son pensados no ya desde su interno, secuencial y fragmentario discurrir, sino en conjunto, en su globalidad, en su carácter de totalidad que, en cuanto tal, y con independencia de su progresiva efectividad, está ya dada de forma completa y total en su propia esencialidad en todos y cada uno de los momentos que, aunque se desarrollen paulatina y secuencialmente, no alteran cualitativamente, sin embargo, la totalidad de la que forman parte. Totalidad, insisto –porque esto es decisivo– completamente anticipada ya en la fragmentariedad puntual de su acontecer. Desde este punto de vista, coincido con Cabada en que no me parece posible defender la postura aristotélica.

Sea como fuere, lo cierto es que, para Aristóteles, tiempo y movimiento son eternos porque es absurdo pensar en un primer tiempo al que no le preceda un antes, o un primer cambio que no implique, asimismo, un cambio anterior. Ahora bien, como no es posible proceder en esta regresión hasta el infinito (con permiso

[28] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 121.

[29] Esta será la veta explorada por Filopón (ss. v-vi), si bien, argumentando en contra de la eternidad del movimiento y del tiempo gracias a la impugnación de Aristóteles del infinito en acto que él también comparte. En cualquier caso, lo que Filopón pondrá claramente de manifiesto es la incoherencia aristotélica de querer sostener, al mismo tiempo, la negación del infinito actual y la afirmación de la eternidad del mundo. Una cosa o la otra. Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 184-186.

del ingeniosísimo pensamiento de Juan de Ripa[30]), Aristóteles postula la existencia de un primer agente que, en correspondencia con la eternidad del movimiento, mueva sin ser él móvil y que, en relación con la eternidad del tiempo, sea él igualmente eterno.

No me interesa aquí explayarme con detalle en las dificultades e inconvenientes –que son muchos– que plantea esta concepción de Dios propugnada por Aristóteles. Baste con apuntar tan solo que, aunque Aristóteles se resiste a aplicarle a Dios la infinitud –ya que tal cosa solo es predicable de lo material y solo en potencia– sin embargo, la función que en el sistema del mundo cumple su divinidad la exige, habida cuenta de que la fuerza con la que mueve el mundo sin ser él movido no puede ser de ningún modo limitada. M. Cabada se pregunta con razón: «¿Cómo puede ser infinita una fuerza o potencia si la sustancia portadora de la misma no lo es?»[31]. Unas líneas antes ya había sintetizado así las dificultades de la concepción del discípulo más aventajado de Platón: «Para Aristóteles por un lado el mundo es finito, pero sin embargo no ha tenido comienzo; por el otro, la infinitud solo es aplicable a lo material, pero lo separado de la materia parece exigir, sin embargo, infinitud para poder llevar a cabo las funciones que se le asignan»[32].

Lo importante, para mi propósito, es, aparte de todo lo dicho, constatar lo siguiente: *según sea la concepción del cosmos, así parece ser la concepción de Dios y viceversa*. En palabras de Cabada que ya hemos referido –provenientes del inicio del tratado– y que ahora recuperamos: «La cuestión de la infinitud de la realidad no divina se mostrará como estrechamente ligada al modo como se conciba la divinidad, es decir, como finita o, por el contrario, como infinita»[33]. Con esta sencilla insinuación alcanzamos una de las formulaciones principales –en confrontación con Aristóteles– de lo que, según veremos, será el fondo sistemático que, como pensamiento propio

30 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 250, donde el autor explora la posibilidad de que, de forma contraria a lo que sostiene Aristóteles, sí sea posible la regresión al infinito en el orden de las causas. Como dice el propio Juan de Ripa: «entre la causa primera y cualquier causa finita segunda son posibles respecto de cualquier efecto infinitas [causas] intermedias esencialmente ordenables».

31 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 127.

32 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 126-127.

33 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 13.

del autor –a saber: como tesis rectora– sostiene y acompaña todo el recorrido histórico del libro.

2.2.2. Segundo paso tras la tesis rectora: formulación en palabras propias

Si Aristóteles es el fondo negro sobre (y contra) el que se proyecta la tesis principal de Cabada, Giordano Bruno es, tal vez, el mejor formulador de ese suave *cantus firmus* que muy tímidamente el autor va haciendo sonar en unos planos auditivos no fáciles de percibir con claridad y nitidez.

Con todo, no adelantemos acontecimientos, ya que veremos la pertinencia de esta afirmación en el epígrafe siguiente.

Por ahora baste constatar e insistir en que –si se me permite– el autor gusta de ocultar la tesis principal del ensayo o, si no tanto, sí, por lo menos, de puntearla en sucesivas variaciones que rara vez repiten igualmente la melodía principal. En rigor no hay derecho a quejarse, porque, como ya hemos indicado, el mismo autor lo advierte en el prólogo cuando habla de la pretensión sistemática de su estudio: «En estrecha relación con lo *histórico* está la pretensión *sistemática*, oculta o latente a primera vista, de analizar y sopesar las razones que abogan por una u otra posición, la finitista o la infinitista (para denominarlas de alguna manera)»[34].

Sin embargo, debo reconocerlo, esa ocultación de la pretensión sistemática sí resulta un poquito incómoda para el lector –nada grave, pero sí una ligera molestia– ya que, además de tenerla latente a primera vista, Cabada separa, en algunas ocasiones, con cientos de páginas, una tenue formulación de su pensamiento principal de otra. Y así, hay que confesarlo, no es fácil saber, al final de todo este eruditísimo libro, *cuáles son las razones de fondo que sustentan la posición del autor sobre la cuestión de la infinitud de la realidad*.

Es claro que Cabada aboga incansablemente por ella. Eso no se discute. Él mismo lo dice diáfanamente: «Quien esto escribe optará resueltamente, aunque no sin la inevitable cautela, por la segunda posición [la infinitista]»[35]. Pero, cabe preguntar: ¿se analiza en algún lugar, directamente y de modo expreso, el peso real y

[34] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 13.
[35] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 13.

efectivo del razonamiento principal que, a juicio del autor, mejor fundamenta la opción infinitista frente a la finitista?

Sinceramente, creo que no. Es claro que siempre podría argumentarse que tal discusión la hace el autor al hilo de la presentación y valoración histórica realizada con los autores que estudia. No obstante, esto no ayuda a diferenciar con claridad y nitidez el pensamiento propio del autor que, en muchos casos, el lector no puede más que suponer. Además, por lo que aquí nos preguntamos no es solo –aunque también– por el pensamiento expreso del autor, sino principalmente por *las razones que deben sustentarlo*. Y dichas razones parecen incluirse y agotarse en la enunciación de la tesis rectora.

Se entenderá, pues, que el lector no pueda ahorrarse el esfuerzo de intentar formular, con sus propias palabras, antes de preguntarse por las razones últimas, la tesis rectora de este largo ensayo para luego comprobar si la ha comprendido bien.

Conviene continuar el estudio, pues, señalando *in recto* cuál es, a mi entender, ese *cantus firmus* que vertebra este iluminador tratado luego de haber insinuado la tesis rectora en la exposición y crítica que el autor hace del pensamiento de Aristóteles.

Entre todas las razones que M. Cabada esgrime a favor y en contra de unos y otros autores, una vez que ha expuesto con todo detalle y competencia su pensamiento al respecto, hay una argumentación que llama especialmente la atención y que, a mi juicio, condensa el núcleo esencial de su propio pensamiento. Lo diré primero, como acabo de indicar, con mis palabras. Luego escucharemos la voz del autor entonando reiteradas veces el estribillo de su composición.

A mi modo, diría lo siguiente: *a la absoluta e infinita omnipotencia de Dios, que es la fuente y origen de toda la realidad creada, parece serle más adecuado y pertinente un universo infinito en todas sus dimensiones que una creación finita y limitada*.

Lo primero parece reflejar con mucha más razón y en mucho mejor sentido la grandeza infinita de la majestad del Creador. Lo segundo –una creación limitada– parece impropio de un Creador omnipotente y no se ve cómo pueda reflejar la gloria del Creador una realidad exigua mejor que otra que, en cuanto infinita, traslluce con más acierto, tanto su origen como su propia naturaleza de imagen de su Creador.

Dicho de otra forma: la realidad procedente de la infinitud divina –a saber: todo cuanto existe– debe ser también infinita –por lo menos,

de alguna manera y en cierto sentido– pues parece más congruente con la absoluta infinitud de Dios haber creado una realidad también infinita, de tal modo que en su infinitud creada se manifieste y resplandezca la incircunscrita, insondable e infinita realidad del Creador.

M. Cabada lo dice de muchas maneras, algunas más explícitas, otras más sutiles, en distintos momentos de su libro. Señalo, a continuación, todas las formulaciones que he podido encontrar, no sin antes advertir que no todos los textos son igual de diáfanos, pero, en cualquier caso, todos ellos –aunque en distinta medida– son buenas muestras de esto que estamos buscando como «tesis rectora» del planteamiento sistemático del autor.

El lector podrá juzgar, así, si mi formulación de la tesis rectora coincide con el propio pensamiento del autor.

2.2.3. Tercer paso tras la tesis rectora: comprobación en las palabras de Cabada

Criticando, como ya he indicado, la concepción teológica de Russell por su carencia de infinitud, afirma Cabada: «*Infinitud que*, por otra parte, como tendremos ocasión de ir viendo poco a poco, *no puede dejar de manifestarse y resplandecer a su vez en lo cósmico y humano que de él* [de Dios] *procede*»[36].

Más adelante, en una nota que alude a la idea de «misterio» en diálogo con Francisco J. Ayala señala Cabada:

> Lo que sí conviene añadir aquí a lo dicho por Ayala es que esta misteriosidad del origen del universo es tal no solo para la ciencia, sino también para la filosofía, en cuanto que la divinidad creadora de la que habla la filosofía es y será siempre para ella «misterio». Y en este contexto ya aquí podemos adelantar, sin embargo, una reflexión que se hará explícita y detenida más adelante. Me refiero a que *si el origen de lo que hay es el «misterio» mismo, tal misteriosidad deberá impregnar necesariamente de algún modo a la realidad toda*, tal como –según estamos viendo– determinados científicos no dejan ya de señalar[37].

Es claro que, para Cabada, el término «misterio», sin ser sinónimo, está, no obstante, intimísimamente vinculado al término «infinitud».

[36] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 37. Subrayados míos.
[37] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 45, nota 33. Subrayados míos.

Su concepción de fondo, explicitada muy poco a poco según el ensayo avanza, queda suficientemente anunciada al final de la introducción cuando el autor afirma: «Es posible que al final de la reflexión, esta misma descubra que no ha tomado todavía debidamente en serio y en toda su amplitud y profundidad las implicaciones que para lo denominado "finito" tiene la "infinitud" *de la que esencialmente procede*»[38].

Respecto de Tomás de Aquino –autor realmente interesante por la fluctuación interna de su evolución, que va desde el inicial rechazo a la existencia del infinito en acto hasta la decidida

[38] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 71. El subrayado es también mío. En una nota anterior –el estudio es abundantísimo en ellas hasta haber alcanzado la considerable cifra de las mil novecientas cuatro– ya había dicho el autor, en uno de esos no muy numerosos textos en los que ya no cede la palabra a ningún otro autor y afirma por sí mismo: «Por mi parte, soy de la opinión de que una reflexión más conjunta y unitaria sobre las estructuras del mundo físico podría superar esta alternatividad o dicotomía entre ambas posturas [Cabada se refiere aquí a una postura bipolar acerca de la relación entre las matemáticas y la física de Sheldrake], aunque para ello se precisará de una visión de la relación Dios-mundo, en la que la dimensión "platónica" no venga a expresar sino la impronta misma en la realidad físico-material de su inmersión en la dimensión "divina". Con ello la dimensión "platónica" –sin perder su propia "realidad"– dejaría de ser verdadera y autónoma alternativa respecto de la dimensión "divina" en la comprensión de la realidad. Por aquí precisamente pretenden caminar las reflexiones de este escrito» (M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 61, nota 91). Hay otros casos muy similares a este citado en los que, más que afirmar directamente la tesis rectora, esta queda únicamente insinuada o aludida más tenuemente. Luego de constatar –con K. Gödel– la imposibilidad de una teoría final de la naturaleza –cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 66– apunta prudentemente Cabada: «Pero es posible quizá (dicho sea esto por ahora de manera solo provisional y un tanto cautelosa) que el ser humano y con él su entender está ya […] "tocando" o "apoyándose sobre" esa dimensión "final" a la que, por otro lado, no puede menos de aspirar a comprender. Tal meta final […] no sería ya solo meta, sino la posibilitación misma presente y real del modo de pensar y entender humano. Sería ella, por tanto, algo más bien "dado" ya (y no meramente ausente), inaprehensible en sí mismo, pero *que se manifiesta y expresa a "su" manera precisamente en los "absolutos" o "infinitos"* con los que de un modo o de otro se topa o llega confusamente a "intuir" el cultivador de las ciencias de la naturaleza que intenta pensar a fondo el objeto o campo de su propia actividad investigadora». Los subrayados son también míos. Otra similar alusión puede verse en M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 69, donde, en primer lugar, Cabada se confiesa cautelosa pero claramente infinitista: «Por mi parte, desde hace algún tiempo mantengo la sospecha de que una clave importante en esta difícil cuestión [la crisis de la mera racionalidad empírica] es la problemática de la infinitud». Y más adelante, seguidamente, señala el carácter también «infinito» de la llamada «realidad "creada" o "dependiente"».

constatación de su efectiva posibilidad– M. Cabada aprovecha todo cuanto el autor dice para mostrar –*a contrario*, puesto que Tomás no formula la tesis rectora del autor explícitamente– que con su concepción infinitista el planteamiento del Aquinate ganaría en coherencia. Esto es lo que viene a significar, por ejemplo, la pregunta que Cabada le formula respecto de ese axioma, que Tomás asume y utiliza, y que dice que «todo agente tiende a plasmar su semejanza en el efecto»[39]. Cabada habla de la «indecisión especulativa»[40] de Tomás puesto que no extrae de tal axioma la correspondiente infinitud de la creación a semejanza de la infinitud de su Creador y, por ello, se pregunta: «¿Es que la "infinitud" divina ha de estar excluida de aparecer en el efecto creado como semejanza del "infinito" agente?»[41]. A renglón seguido sostiene el autor: «Serán sobre todo […] las reflexiones posteriores tomasianas sobre los "modos" creados, no divinos, de "infinitud" lo que ofrecerán una cierta salida digna a esta cuestión. *De modo que, a tenor de ello, también la "infinitud" divina se reflejaría de algún modo en lo creado*»[42].

Confrontándose más adelante con tesis finitistas de Tomás de Aquino vuelve a preguntarse Cabada: «¿Está realmente tan claro que el Dios infinito se expresa mejor y de manera más acomodada al conocimiento humano –tal como da a entender Tomás de Aquino– a través de la limitación, temporal o del género que sea, de su creación que a través, por el contrario, de los diversos "modos" creados (y en este sentido, finitos) de *infinitud*, a los que con anterioridad ya se ha aludido?»[43]. El lector convendrá conmigo en que tales preguntas no tendrían sentido si no fuesen, *a contrario*, confirmaciones ocultas de la tesis rectora del autor.

Y es que no son pocos los textos de Cabada en los que se puede adivinar la presencia latente, o simplemente perfilada, de la mencionada tesis.

Por ejemplo, detrás de las 219 proposiciones condenadas por la Universidad de París el 7 de marzo de 1277, Cabada verá la

39 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 212.

40 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 212.

41 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 213.

42 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 213. El subrayado es mío. Poco después afirmará Cabada que un posterior acercamiento de Tomás al neoplatonismo le facilitará «el camino hacia una visión más "divina" y, por tanto, más "infinita" de la realidad finita».

43 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 219.

posibilidad de que audaces pensadores se acaben abriendo a una «visión de la divinidad infinita que muestre o pueda mostrar en la realidad mundana rasgos o figuras de su propia infinitud»[44]. Lo mismo sucede en el énfasis que Cabada pone en determinados pasajes de autores en los que explícitamente aparece tal concepción. Es, por ejemplo, el caso de Juan de Ripa, respecto del cual sostiene Cabada: «Me parece conveniente indicar, por lo demás, que la concepción "infinitista" ripiana (aun manteniéndose siempre en el terreno de la "posibilidad") tiene que ver de algún modo con su especial visión de las *realidades creadas como manifestación de la "esencia divina"*». Y un poco más abajo señala: «No carece de interés observar sus distinciones y análisis acerca del *modo como resplandece* ("relucet") *o puede resplandecer de hecho lo divino en la realidad*»[45].

Lo mismo acontece en una matizada alusión que M. Cabada hace del pensamiento de Nicolás de Cusa cuando indica que «la decidida, intensa y original insistencia del Cusano en la visión de la divinidad como infinita no parece encontrarse acompañada en similar medida por la correspondiente y en principio esperable o presumible afirmación de determinados modos de infinitud de la realidad creada»[46]. Esa falta de correspondencia o esa decepción respecto de lo «en principio esperable» solo puede obedecer a la vigencia interna de la tesis rectora con la cual el autor expone y analiza el pensamiento de los autores escogidos. Vigencia que, como estamos viendo, es obligado hacer emerger ahora para poder preguntarnos, más adelante, sobre su concreta y explícita fundamentación.

Que Cabada señale, pues, que un determinado autor sostiene que la eternidad e infinitud del universo es expresión de la eternidad e infinitud de su Creador no puede, después de todo lo dicho, hacernos dudar de que, precisamente por eso, Cabada le presta una particular atención.

Esto es lo que acaece, por ejemplo, con Palingenio, del cual el autor nos dice que «abogará por la eternidad e infinitud de un universo que no por ello se constituye en otro Dios, sino en expresión del único Dios creador»[47].

[44] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 240.

[45] Tanto el texto anterior como este se encuentran en M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 246. Ambos subrayados son míos.

[46] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 261.

[47] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 306.

No obstante, donde más se advierte la presencia constante de la tesis rectora de Cabada es en las apreciaciones críticas que realiza cuando dichos autores, estando en la buena dirección, sin embargo, no acaban de extraer todas las consecuencias que, a su juicio, serían pertinentes.

Del mencionado Palingenio dirá, por ejemplo, que «no se atreve a oponerse de manera total a la autoridad del "docto Aristóteles" [¡otra vez Aristóteles!] y se muestra por ello, a pesar de todo, de acuerdo con el reconocido rechazo aristotélico de la posibilidad de un "cuerpo infinito"». Cabada no duda en calificar tal concepción como una «solución de compromiso», lo cual es suficientemente elocuente de la opinión que le merece esa ambigüedad a la hora de romper completamente con la concepción finitista del archienemigo del infinito en acto[48].

Como indiqué con anterioridad, la presencia de la tesis rectora va abandonando esta cautelosa sinuosidad, para hacerse más directa y expresiva, conforme Cabada estudia a los auténticos protagonistas de este ensayo.

Sin embargo, conviene advertirlo, ni siquiera aquí se le ahorra al lector el riesgo de tener que pronunciarse acerca de si tal tesis es únicamente propia de, por ejemplo, Giordano Bruno, o también es claramente compartida por su expositor, M. Cabada. La duda es, como estamos viendo, fácil de resolver, pero insisto en advertir que, incluso en sus formulaciones más explícitas, estas aparecen comentando y explicando pensamientos y argumentaciones ajenas. El texto que señalo a continuación es, a mi juicio, extraordinariamente diáfano al respecto:

> ¿Cómo justifica Bruno esta su opción por la infinitud del universo? Es importante poner bien de relieve que esta decisión infinitista no se debe en él a un impulso más o menos romántico o a una vaga intuición sin la fundamentación racional correspondiente, sino que se basa en un modo de argumentación que ha de ser juzgado como estrictamente filosófico o metafísico. Se trata, llana y simplemente, de *la consideración de que de una divinidad cuya esencia consiste en ser en sí misma infinita no puede proceder sino una creación que de algún modo sea también ella misma infinita*, prescindiendo por el momento del modo como esta infinitud

[48] Los textos citados están en M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 308.

> mundana será de hecho pensada en su relación con la infinitud primordial y fontanal de la que procede[49].

Cabada se refiere a esta misma tesis, en relación con Bruno, de múltiples formas: «Como se ve, la infinitud cósmica bruniana no es concebida en modo alguno como contrapunto de la divinidad o como amenaza a la misma, sino como expresión natural, la más adecuada posible, de esta, es decir, de su esencia infinita, la cual implica infinito poder»[50].

Las exposiciones de Cabada son modélicas por su exhaustividad y exactitud a la hora de ofrecer referencias textuales de los autores que estudia. Lo son, asimismo, por la objetividad que muestra en sus análisis siempre atentos al matiz por sutil o insignificante que parezca. Se entiende, pues, que el estilo del autor sea, en general, extraordinariamente sobrio, preciso y sereno, nada dado a la adjetivación y completamente exento de retórica apasionada, tajante o excesivamente complaciente con el autor que estudia. Esto es ciertamente así a lo largo de muchos cientos de páginas de esta investigación. Por ello, llama todavía más, si cabe, la atención el hecho de que Cabada califique de «grandiosa» la concepción de Dios y del mundo de Giordano Bruno, así como que tache de «temeroso», o «especulativamente mojigato» todo pensamiento contrario a la infinitud.

Veámoslo en acto en este decisivo texto:

> La deducción bruniana de la infinitud cósmica es, pues, una deducción apoyada básicamente en razones metafísicas, que tienen que ver con una comprensión adecuada del significado mismo de la divinidad en cuanto «esencia infinita» […]. Pero ello revierte, como queda dicho, en una «grandiosa» concepción no solo de la divinidad, sino del cosmos todo. […] La reflexión sobre la infinitud de Dios le ha conducido coherentemente al Nolano a romper decididamente con todo pensamiento temeroso, especulativamente mojigato, acerca de la realidad mundana, un pensamiento que es contrario a aquel que se pone al servicio –se podría decir– de [percíbase aquí la reformulación jesuítica que añade el propio Cabada] «la mayor gloria de Dios» *infinito*[51].

[49] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 317. El subrayado es mío.

[50] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 320. Un texto similar puede verse en la p. 323.

[51] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 235.

La adjetivación referida no es casual ya que, como es evidente, solo puede estar motivada por la asunción personal del autor de esa concepción infinitista del Nolano según la mencionada tesis rectora que estamos verificando. La presencia de dicha tesis se corrobora una vez más llegado el momento en el que, no sin cierta «desazón», M. Cabada señala una incoherencia interna en el pensamiento de G. Bruno, toda vez que este ha optado por establecer un límite al cosmos infinito en la constitución interna de la materia que, según Bruno, constaría de partes no infinitas. Comenta Cabada al respecto:

> La opción del Nolano por el «límite» (aunque este resida en lo «mínimo») en el «descenso» de la razón hacia «abajo», hacia lo pequeño de las magnitudes o cuerpos finitos del universo infinito, posiblemente no deja de producir un cierto modo de desazón especulativa, a pesar de las argumentaciones que el italiano aduce en pro de la misma. Parecería como si la grandiosidad de la imaginación o de la razón, que es la expresión misma de la infinitud bruniana del universo, quedase ahora inesperadamente recortada por «abajo», debido a las exigencias de una naturaleza en la que al parecer no es posible ir más allá de unos supuestos «mínimos» últimos. Es este, me parece, un problema que afecta, por tanto, directamente a la coherencia interna de la concepción bruniana de la infinitud[52].

Siguiendo con su análisis del pensamiento de Giordano Bruno, Cabada insistirá en que «el Nolano quiere sacar todas las consecuencias que se derivan del hecho de que la *divinidad infinita ha de expresarse […] también como de algún modo "infinita" en su creación*»[53]. Lo que, como es claro, no es sino una nueva formulación de la tesis

[52] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 344. Aunque a renglón seguido Cabada se apura a excusarlo con una hipótesis probable que, en definitiva, es también una buena muestra de la fortaleza interna de la tesis rectora del autor clara y decididamente antiaristotélica. Dice Cabada: «Quizá el Nolano se sometió en este punto en demasía al modo de pensar atomista, *aunque solo fuera para que su oposición al aristotelismo fuese completa* [subrayado mío]. Pero de rechazo, su visión general de la infinitud de la realidad podría haber quedado de este modo mermada». Otros intentos de interpretar a Bruno en el mejor de los sentidos posibles e, incluso, de defenderlo de acusaciones como el panteísmo pueden verse en M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 345 y, sobre todo, en 351.

[53] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 346. El subrayado también es mío.

rectora que, una y otra vez, aparece entremezclada en el texto de Cabada con la exposición de Bruno y las glosas del autor.

Cosa que vuelve a suceder cuando es G. Bruno ahora el que aplica el axioma de la semejanza entre el agente y el efecto que antes hemos visto activo en el pensamiento de Tomás de Aquino. Manuel Cabada no duda en señalar que:

> En realidad el Nolano no pretende, pues, sino aplicar coherentemente la idea tradicional de la causalidad «ejemplar», es decir, la idea de que todo agente hace algo semejante a sí mismo, al hecho o proceso primario y fundamental-fundamentante del surgimiento de la realidad desde su origen divino. Por eso, lo que Bruno denomina la «naturaleza universal» ha de participar de la «infinitud» y «perfección» del mismo «Dios», sin identificarse con él[54].

La tesis rectora, como estamos viendo, contempla una estricta reciprocidad entre la idea de Dios –normalmente infinito– y la concepción del mundo. La presencia de esta tesis en el oculto planteamiento sistemático de Cabada vuelve a hacerse evidente –si bien de una manera ciertamente curiosa– cuando el autor analice el finitismo de J. Kepler. Dice Cabada: «Es difícil, sin duda, sustraerse a la impresión de que la visión finitista que respecto del cosmos tiene Kepler arrastra consigo inevitablemente una oculta (por más que no pretendida) finitización de la divinidad o, al menos, una injustificada desconexión entre el Dios infinito y la realidad que de él procede»[55].

Es claro, pues: para Cabada si la infinitud de Dios parece reclamar la infinitud de lo creado, la finitud de lo creado tenderá, quiérase o no, a hacer «finito» a Dios o, cuando menos, a ser inconsecuente con su pretendida infinitud. No es esto, como es evidente, sino otra forma de formular la tesis rectora que estamos analizando.

Esta tesis –que, a mi juicio, es la verdadera espina dorsal de todo el trasfondo sistemático de este libro– aparecerá también explícitamente expresada en el pensamiento de R. Descartes.

[54] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 348. Cabada argumentará, respecto de la relación en Bruno de Dios y el mundo, que el italiano no aboga por la identificación entre ambos, sino por un modo de presencia de Aquel en este que, aun estando en su centro más íntimo, no por ello pierde su divina trascendencia. Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 348-351.

[55] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 356.

Cabada comienza su capítulo undécimo –dedicado al pensador francés– con esta significativa afirmación: «En Descartes (†1650) tendrá gran relevancia –según seguidamente se verá– *la idea de un universo en consonancia con la grandeza de la divinidad*»[56]. En este mismo sentido añadirá un poco más adelante, luego de analizar algunos textos del propio Descartes: «…con ello se observa ya la querencia cartesiana hacia la concepción de un universo que esté en línea con la grandeza e "infinitud" de su hacedor, en el sentido de que no solo procede de la "infinitud", sino que también, y precisamente por ello, la "infinitud" se convierte en su destino propio»[57]. Con todo, la presencia explícita de la tesis rectora –ya sin ninguna ocultación– aparece con total claridad en este texto de Descartes que cita el propio Cabada: «En lo que se refiere a la extensión del universo […] cuanto más grandes estimemos ser las obras de Dios, tanto mejor advertimos la infinitud de su poder»[58]. Lo mismo que en este otro: «Cuanto más grandes, más nobles y más perfectas concibamos las cosas que Dios ha creado […] tanto más motivo tendremos para alabar a Dios por causa de la inmensidad de sus obras»[59]. Cabada no duda en relacionar explícitamente estas consideraciones cartesianas con la «grandiosa» concepción bruniana cuando señala: «Esta alabanza es, por una parte, fruto de la consideración de la "omnipotencia" o del infinito poder de Dios, y, por otra, conduce al ensanchamiento del espíritu y a la "alegría" (un sentimiento el aquí expresado por Descartes que parece casi retrotraernos a los entusiasmos y "heroicos furores" del Nolano, derivados del descubrimiento de la infinitud divinal (*sic*) del universo)»[60].

No obstante, esta inicial y jubilosa coincidencia entre Giordano Bruno y René Descartes se torna en decepción cuando Cabada constata la reticencia del francés a reconocer abiertamente aquella verdadera infinitud del universo que había conducido al dominico a la hoguera en el romano *Campo dei Fiori*. Tal vez por eso, por un muy comprensible miedo al fuego, Descartes diferenció entre un «infinito» solo aplicable a Dios –infinito absoluto o completamente

56 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 361. Subrayado mío.
57 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 365.
58 R. Descartes, *Oeuvres*, IV, 315, citado en M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 365.
59 R. Descartes, *Oeuvres*, V, 56, citado en M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 365.
60 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 365.

infinito ya que sería carente de límites bajo todos los aspectos– y un «indefinido» aplicable, en este caso, al mundo, es decir, a aquellas realidades en las que, bajo algún aspecto, parecen carecer de límites, pero pueden tenerlos si son consideradas desde otros aspectos[61].

Lo significativo para nuestra investigación es la opinión que a M. Cabada le merece ahora tal distinción cartesiana: «Como se ve, el "indefinido" cósmico cartesiano tiene todos los visos de resultar ser algo así como una solución de compromiso [ya nos resulta familiar dicha expresión] entre la incomparable "infinitud" divina y la inadmisible posibilidad de asignación de límites al mundo»[62]. Cuando Descartes aplique este mismo término –indefinidad– a la existencia de otros sistemas solares Cabada comenta, literalmente, entre paréntesis: «(…una vez más se advierte la similitud y la seguramente intencionada diferencia con Bruno)»[63], consideración esta que está lejos de ser insignificante, habida cuenta de la ya mostrada sintonía del autor con el Nolano. Cabada finaliza su capítulo sobre Descartes citando un texto importante en el que el autor señala con claridad:

> La conexión cartesiana entre la mencionada «cautela» respecto de las instancias eclesiásticas, su cercanía a las tesis cusanianas (o brunianas), su consecuente y ya aludida idea «guía» de que no se debe pensar pequeñamente acerca de las obras de Dios y, al mismo tiempo, finalmente, la por él adoptada distinción entre lo «infinito» y lo «indefinido» como sutil e inteligente solución de compromiso. Pues no es difícil suponer que para Descartes eran, desde un punto de vista objetivo, suficientemente demostrativos de la ilimitación o infinitud del universo los argumentos por él

[61] En el año 1999 Manuel Cabada publica *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid: BAC, 1999). Una obra cuya tesis de fondo respecto del infinito es superada por su posterior *Recuperar la infinitud…* Centrándose en esta última encontramos también información sobre el planteamiento general que estructura la obra anterior cuando el propio autor dice: «Una reflexión [la de *Recuperar la infinitud…*] que va decididamente ya más allá del planteamiento general que estructura mi anterior obra *El Dios que da que pensar*, anclada todavía predominantemente en la *indefinidad* de la finitud creada y humana más que estrictamente en su *infinitud* (y no simplemente «indefinidad»)». (M. Cabada, «Infinitud y problema del mal. En diálogo con A. Torres Queiruga», *Estudios Eclesiásticos*, vol. 88 (2013) n.º 344, 146). La afinidad de Cabada, en aquel momento, con el planteamiento de R. Descartes parece evidente.

[62] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 373.

[63] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 374.

> aducidos, derivados de la grandeza infinita del Dios creador y de la naturaleza misma de la «extensión», contraria esta a todo límite o vacío[64].

Volvemos a encontrar en la idea «guía» de Descartes la tesis rectora de Cabada: *no se debe pensar pequeñamente acerca de las obras de Dios. Si Dios* –permítaseme añadir– *es infinito, infinita –y no meramente indefinida– ha de ser, también, su creación*.

La calculada y cautelosa ambigüedad de Descartes será despejada valientemente por Jean Terrason, quien, en el siglo XVIII, siempre según Cabada, abogará, con toda claridad, en favor de la existencia de un «infinito creado». Cabada lo dice así:

> Terrason quiere, en efecto, dar adecuada importancia especulativa al hecho de que la creación procede de quien es en sí mismo absolutamente infinito para de ahí hacer derivar las pertinentes consecuencias respecto de una correcta comprensión de la realidad creada. Esta ha de participar, por tanto, de alguna manera, del mismo modo de ser de su origen[65].

A renglón seguido añade Cabada antes de citar un texto decisivo del propio Terrason:

> En este sentido, Terrason indicará que «la prueba» de que «todo cuanto existe en la naturaleza» (ya sea material o espiritual) es «actual y positivamente infinito» se deriva «de la grandeza del Creador», para añadir seguidamente [ahora es Terrason quien habla]: «Dijo ya Descartes que no se podría tener una idea demasiado elevada acerca de las obras de Dios; y por nuestra parte añadimos a ello que Dios, siendo infinitamente sabio e infinitamente poderoso, no tiene jamás sino una manera de hacer las cosas, que es infaliblemente la más perfecta, y en vano se buscará esta manera más perfecta mientras no se vaya de una vez hasta el infinito»[66].

¿No es evidente la coincidencia punto por punto de la tesis rectora del autor con esta concepción de Terrason que el propio Cabada cualifica, en la misma página del texto citado, como la «idea directriz» del –durante algún tiempo– compañero de congregación de Malebranche? Que Cabada considera acertado el

64 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 379.
65 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 453.
66 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 453.

planteamiento de Terrason se percibe cuando señala que «en el desarrollo del escrito de Terrason se produce un determinado avance especulativo en relación con la precedente comprensión de la infinitud divina»[67]. Los comentarios subsiguientes que desarrolla sobre la encarnación del Verbo y el infinito número de planetas son una buena muestra de ello[68].

¿Extrañará a alguien, luego de todo cuanto estamos comprobando en las propias palabras del autor, que Cabada muestre tanta simpatía por las tesis infinitistas del joven Kant como antipatía por la concepción finitista del Kant de las famosas *Críticas*?[69]

La exposición del pensamiento de G. Siewerth es, para Cabada, de la más alta importancia, no solo por su crítica a la mera finitud, sino por su aguda y sugerente forma de pensar la relación entre el Creador y su criatura.

Respecto de lo primero, Cabada es inusitadamente rotundo: «Mi alusión a Siewerth debería ser entendida también como toma de postura *crítica* frente al denominado pensamiento "crítico" del Kant posterior y negador de la infinitud»[70].

En relación con lo segundo, me limito brevemente a señalar que, según Cabada, Siewerth sostiene que Dios crea, desde sí mismo y en una decisión hacia sí mismo, lo distinto de sí, de modo que la alteridad de la creación no implica una diferencia absoluta respecto de su Creador, sino que, por el contrario y al mismo tiempo, Dios, necesariamente, crea todo cuanto existe a su propia imagen, puesto que la creación no tiene otro origen ni otra subsistencia que la que recibe del propio ser de Dios. Es por ello por lo que Cabada no duda en subrayar, como estamos viendo, en plena coherencia con su tesis rectora que, para Siewerth: «La divinidad habrá de reflejarse, también, ella misma, en su efecto creado. En virtud de ello, la realidad creada se convierte, pues, así en verdadero y auténtico

67 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 455.

68 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 456-457.

69 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 460-463. Adviértase la presencia de la tesis rectora de Cabada en la coincidencia con el Kant precrítico: «Kant habla así de la "infinitud de la creación" y de que esta, en el ilimitado espacio y en la sucesión de la eternidad, "representará lo infinito". Y *esta "fecundidad sin límites de la naturaleza" no es para el joven Kant sino "el ejercicio de la omnipotencia divina misma*"» (461). Subrayado mío.

70 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 464.

"reflejo de una originalidad prototípica"»[71]. Para Siewerth –y para Cabada– «"es imposible que lo que surge de Dios exista sin su simplicidad e *infinitud*, porque Dios habría entonces creado algo absolutamente no-divino, que no llevaría ya en sí el sello de su origen". La creación [dice Cabada comentando la cita de Siewerth] toda está, pues, según Siewerth envuelta y transformada desde siempre por la infinitud de su origen»[72].

¿Hay todavía alguna duda respecto de la tesis rectora del autor?

Probablemente no.

No obstante, despejemos de una vez por todas cualquier atisbo de ella con aquellos textos más diáfanos que van apareciendo en el estudio de Cabada conforme nos vamos acercando a su final.

A propósito de Georg Cantor dirá Cabada:

> En la correspondencia de Cantor con Franzelin aflora también una problemática que conecta manifiestamente el pensamiento cantoriano con importantes reflexiones de la tradición filosófica. Me refiero a *la idea de que en la realidad creada se han de mostrar de alguna manera rasgos o características de la divinidad creadora* infinita *de la que procede*. En este sentido, me parece relevante y significativo que en su fundamentación del «transfinito» Cantor no haya dejado de echar mano precisamente de este tipo de argumentación[73].

Cabada señalará más adelante que «esta idea retorna una y otra vez en el pensamiento cantoriano como una constante argumentativa en relación con la aludida temática»[74].

Volveremos más adelante sobre el pensamiento de Georg Cantor. Baste, por ahora, con esta simplicísima y diáfana alusión.

En los capítulos posteriores al de Cantor y hasta el breve epílogo final las referencias a la tesis rectora del autor se multiplican, se hacen más extensas, se ponen en relación explícita con todo lo antedicho, pero, sustancialmente, respecto de todo lo ya señalado, no añaden nada nuevo. Sí lo hacen, claro está, respecto de los nuevos

71 M. Cabada, *Recuperar la infinitud*…, 464.

72 M. Cabada, *Recuperar la infinitud*…, 465.

73 M. Cabada, *Recuperar la infinitud*…, 495. Subrayados míos.

74 M. Cabada, *Recuperar la infinitud*…, 497. Cabada señala en la misma página que «Cantor tiene siempre presente en la mente que en la realidad creada deberán aparecer de algún modo huellas de la infinitud misma del Creador». Cosa que reitera en las primeras líneas de la p. 500 después de hacer referencia al Concilio Vaticano I y a Tomás de Aquino.

temas que se van tratando a esta nueva luz, como p. ej., los planteamientos científicos, la relación mente-cerebro, alma-cuerpo, o incluso la reflexión de la teología cristiana sobre la materia y el espíritu[75]. Pero respecto del trasfondo sistemático que aquí estamos rastreando y verificando ya no hay ninguna significativa aportación.

A modo de conclusión de este esfuerzo de búsqueda sirvan las propias palabras conclusivas del autor: «Como progresivamente se habrá podido advertir, la conciencia de la presencia (del modo que esta fuere) de la infinitud en la realidad corre casi siempre pareja con la conciencia que cada época o pensador concreto tiene de la grandeza e infinitud de la divinidad, que está en el origen mismo y en el centro de la realidad toda»[76]. Lo cual es todavía más claro si se tiene en cuenta que, como dice Cabada, «de aquí que los pensadores que más decidida y consecuentemente han apostado por una cierta manera de presencia de la infinitud en la realidad no divina hayan sido casi siempre también quienes más han sido capaces de profundizar en el significado y las implicaciones metafísicas de la infinitud de la realidad divina»[77].

Todo parece estar ya, pues, completamente dilucidado. Para Cabada, según su propia tesis rectora que hemos visto formulada de mil y una formas: «La infinitud convierte sin duda a la realidad en misteriosa, una cualidad que en última instancia no puede proceder sino de su entronque con su misterioso e inabarcable origen»[78]. Si Dios es infinito ¿cómo no ha de serlo también su creación?

2.3. *Discusión sobre la fundamentación de la tesis rectora*

Una vez detectada (contra Aristóteles), formulada (en palabras propias) y verificada (en el pensamiento expreso del autor), la oculta tesis rectora que vertebra el trasfondo sistemático de todo el recorrido histórico de esta larga investigación de M. Cabada, preguntémonos, de nuevo, por las razones que sustentan dicha posición.

La respuesta a esta pregunta es, ciertamente, sorprendente porque, si soy sincero, he de decir que no he encontrado el análisis explícito y

[75] Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 536; 558; 574; 575-577 y 581.
[76] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 597.
[77] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 597.
[78] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 598.

la crítica directa de tales razones por ninguna parte. No hay ningún capítulo del libro, ni ningún epígrafe concreto destinado a tal fin.

En efecto, una vez que la tesis rectora ha sido insinuada, condensada y comprobada teniendo siempre en cuenta el estudio referido, lo cierto es que el lector, de vuelta al grueso volumen, por más que mire, no encuentra en todo el libro una discusión expresa, directa y detallada de las razones que deberían apuntalar y fundamentar la espina dorsal del pensamiento sistemático del autor. Para Cabada, sospecho, es tal la evidencia de su tesis oculta que, según creo, no ha sentido la necesidad ni de someterla a crítica ni de atender a posibles objeciones contra ella. Se ha contentado con ir haciéndola emerger, ganando progresivamente luz, al hilo de su recorrido histórico en los momentos que le han parecido más pertinentes, pero no se ha detenido a considerarla en sí misma, mirándola de frente, a fin de sopesar si, más allá de su enunciación, se impone directamente, sin más, por su propio peso. O no.

Esta ponderación es lo que, brevemente, pretendo realizar aquí. Y ya adelanto que no soy tan optimista como Cabada respecto de la evidencia de su verdad.

De hecho, llegados a este punto y para ser del todo claro, mi pregunta es: *¿por qué* si Dios es infinito también ha de serlo su creación? *¿Dónde está la evidencia inmediata de esta afirmación? ¿Por qué* a la infinitud del poder y a la grandeza de Dios le va mejor la infinitud de toda la realidad creada? *¿Por qué razón* a la infinitud de Dios como «causa eficiente» solo le conviene el infinito creado como «efecto causado»?

Me parece extraordinariamente significativa –y acertada– la cautela de Cabada al señalar que la «infinitud» de lo creado siempre lo es «de algún modo». Esto significa que la atribución de infinitud a toda la realidad creada nunca convierte a la creación en el propio Creador ya que la diferencia cualitativa entre ambos modos de infinitud, lejos de desaparecer, se mantiene.

No obstante, dicho esto, he aquí mi perplejidad: si la creación siempre es *creación* –se la conciba como finita o como infinita– y si la eventual «infinitud creada» –es decir: la atribución de un modo particular de «infinitud» a la realidad no divina– no modifica la *ontología de criatura* de toda la realidad, puesto que ese eventual «infinito creado» sigue siendo, no obstante, *creado* –es decir, sigue siendo esencialmente distinto de Dios, por más que no proceda sino de Él–, entonces no se

ve por qué una cualificación interna de la creación –y no olvidemos que esa cualificación puede ser, ciertamente, de «infinitud», como en el caso que nos preocupa, pero también puede serlo de «finitud»– no se ve, digo, cómo esa eventual cualificación interna de «infinitud» es más adecuada para mostrar la «grandeza» y la «infinitud» del Creador que una consideración de «finitud» respecto de la misma.

Adviértase que no prejuzgo ahora si la creación es *de facto* finita o infinita. A lo que apunto es a la falta de evidencia inmediata de la tesis que sostiene que a la grandeza y majestad divinas les conviene una creación infinita mejor que una creación finita.

Dicho más sencillamente: ¿no debe primar la condición de criatura sobre el modo concreto en que la criatura sea tal? El auténtico alcance y la más genuina amplitud del poder del amor creador de Dios –ese poder verdaderamente infinito– no se cifra en una u otra característica interna de la creación, sino en el hecho mismo de que, pudiendo no haberla, haya, de hecho, «creación».

Además, la grandeza de la obra de Dios no puede ser jamás medida en términos horizontales de ampliación, profundización o extensión progresiva por más que tal extensión, profundización o ampliación se conciba como realidad actual efectivamente existente y no como mera posibilidad potencial. En Bruno, en Descartes (con las matizaciones ya conocidas), en Terrason, en el joven Kant y en Cabada parece darse una curiosa asimilación entre la grandeza espacial cuantitativa de la realidad creada y la grandeza cualitativa divina que remite a la gloria y majestad del Creador. Según estos autores, como hemos visto, una creación finita –por lo tanto, limitada o pequeña– sería impropia de un Creador infinito. ¿Qué se entiende aquí por grandeza, pregunto, y qué sería lo propio de la grandeza infinita del poder omnímodo de Dios?

La grandeza infinita de la omnipotencia de Dios no resulta más exaltada ni mejor representada por infinitas constelaciones de infinitas estrellas con infinitos planetas con infinitas formas de vida en cada uno de ellos en comparación con un minúsculo universo –si fuera al menos concebible– de un tamaño eventual e increíblemente reducido.

A mi modo de ver, bastaría una insignificante y minúscula fluctuación cuántica en un imperceptible haz de energía subatómica para que la belleza y la grandeza de la infinitud del poder de Dios refulgiesen en su ínfima y básica creación de una forma

perfectamente adecuada a la dignidad ontológica única y absoluta de su Creador.

Bastaría con una mota de polvo cósmico, un grano de arena estelar o un minúsculo microorganismo para que la inmensidad del poder de Dios alcanzase, en cualquiera de esas eventuales y minúsculas concreciones, su más completa y más perfecta realización. Habiendo «creación» –mayor o menor en su horizontalidad expansiva, es decir: finita o infinita– ya estaría tras ella (y en ella y sobre ella) el poder omnipotente del amor de Dios en toda su plenitud.

No creo, pues, que se piense correctamente del poder creador de Dios cuando se postula que tal poder brilla con mayor o menor intensidad según sea mayor o menor la amplitud cósmica de la creación. De hecho, de hacerlo así –como hace Cabada– resulta la irónica paradoja de que la medida del poder y la grandeza del Creador vendrían dadas por el alcance y la amplitud horizontal de la realidad creada, según la lógica férrea que une a la causa con el efecto en unidad de naturaleza.

De hecho, de modo contrario, la verdadera cuenta de dicho poder –que siempre es poder del amor absoluto e incondicional– lo da el impensable abismo que se le abre a la creación cuando reflexiona conscientemente sobre su *poder no ser* o su poder no haber sido en absoluto. Es decir, cuando la creación piensa sobre la experiencia de la contingencia y la posibilidad efectiva de la «nada». A saber, cuando profundiza en la disrupción ontológica que la diferencia radical y cualitativamente de su Creador. Habiendo «algo» –es decir, «no nada»– y atribuyendo la indebida existencia de tal cosa al libre e incondicionado amor de Dios ya es, a mi modo de ver, muy secundario el modo concreto en que ese algo sea constituido por el poder de dicho amor constituyente. Lo cual, repito, no prejuzga el hecho de cómo sea efectivamente la creación.

Una atención particular, que corrobora cuanto acabo de decir, merece, a mi juicio, un pequeño texto de Juan de Ripa que el propio M. Cabada nos ofrece en su excelente estudio. Dice así: «En cualquier efecto creado, por pequeño que sea, resplandece [relucet] el poder inmenso de Dios»[79].

La limitación fáctica del universo impide, para Juan de Ripa, que tal cosa acontezca en la realidad infinitamente, pero existe la

[79] M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 246. Los corchetes son de Cabada.

posibilidad de que tal cosa suceda si la realidad contuviese todos los posibles. La cuestión que quiero subrayar es que, según el propio Juan de Ripa, la inmensidad del poder de Dios no precisa necesariamente de una creación real y efectivamente infinita para que su inmenso poder se haga manifiesto en la realidad creada. Basta «cualquier efecto creado, *por pequeño que sea*» para que la infinita gloria de Dios refulja en la ínfima realidad creada.

Esto mismo es lo que, precisamente, estoy intentando hacer valer frente a la tesis rectora de Cabada que estructura todo el trasfondo sistemático de su investigación.

No parece tan evidente, pues, aquello que Cabada formula reiteradamente sin haberlo sometido directa y expresamente a discusión.

En este mismo sentido me parece igualmente pertinente llamar la atención sobre ese, solo en apariencia, portentoso texto del joven Kant extraído de su obra *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* que Cabada cita y comenta en su libro. Reproduzco el texto tal como aparece en el escrito de Cabada:

> Es fácil observar que, para pensar la creación en relación con el poder del ser infinito, ella no ha de tener límites algunos. No se acerca uno más a la infinitud del poder creador de Dios si uno limita el ámbito de su manifestación a una esfera descrita por el radio de la Vía Láctea que si lo quiere limitar a una bola de una pulgada de diámetro. Todo cuanto es finito, cuanto tiene una relación determinada con la unidad, está a igual distancia del infinito. Ahora bien, sería inadecuado considerar a la divinidad en relación activa con una parte infinitamente pequeña de su poder creador y pensar su infinita energía, tesoro de una verdadera inconmensurabilidad de naturalezas y mundos, como inactiva y clausurada en una eterna carencia de actuación. ¿No es más conveniente o, mejor dicho, no es necesario considerar la esencia de la creación tal como ella debe ser en orden a ser testimonio de aquel poder que no puede ser mensurado con medida alguna? El ámbito de manifestación de las cualidades divinas es precisamente por esta razón tan infinito como estas mismas[80].

Para el Kant precrítico el infinito cuantitativo de la realidad universal –es decir, esa extensión horizontal sin fin concebida como un infinito actual– sería una expresión –precisamente por

[80] Kant, *Werke*, I, 329, citado en M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 460.

ser infinita– más adecuada del poder infinito de Dios que su eventual contrario finito.

Volvemos a encontrar aquí nuevamente presente el mentado sofisma metafísico que hace a Dios –al verdadero y absoluto poder infinito de Dios– más afín a un infinito horizontal –sea potencial o actual– que a una realidad constituida con principio y final.

¿Por qué razón habría de ser así, pregunto nuevamente, si ambas dependen en idéntica medida, al ser criaturas, del poder creador de Dios? ¿Por qué expresaría mejor ese eventual infinito creado la esencia y el poder infinitos de Dios si solo y únicamente estos son verdaderamente «divinos» –es decir: absolutamente absolutos– y, por el contrario, la infinitud de ese eventual universo infinito creado no sería ontológicamente sino igual de creada –es decir: absolutamente dependiente– que otra eventual creación finita? También el «infinito creado» se encontraría a infinita distancia del verdadera y absolutamente infinito, ya que su «modo» de infinitud –infinitud *creada*– es cualitativamente distinta de la infinitud divina.

En este mismo error metafísico ya había caído, también, J. Terrason cuando, siempre según Cabada, hizo depender la infinitud actual de los planetas de la infinitud actual de los atributos divinos[81]. Tal razonamiento, igual que el del joven Kant, ignora o pasa por alto la diferencia cualitativa absoluta que introduce el término filosófico y teológico de «creación» tal y como es comprendido en la tradición del pensamiento posterior al judaísmo, al cristianismo y al propio islam. Si lo creado, como venimos diciendo, es, por definición, lo distinto de Dios –por más que dicha distinción no implique absoluta heterogeneidad, sino un modo único de diferencia en la más íntima cercanía– habrá que reconocer que tan «distinto» de Dios es el «infinito creado» como lo «finito creado». Y el infinito creado –en caso de darse– no será ni más propio ni más ajeno al infinito poder creador de Dios porque la diferencia entre lo creado y el Creador no es de grado, sino esencial.

Conceder lo contrario, como vemos que hace tanto Terrason como Kant y también Cabada, sería caer, en la cuestión del infinito, en el mismo error de quien afirme, desde otro punto de vista, mayor similitud, afinidad, correspondencia o cercanía entre el espíritu creado y Dios que entre la materia creada y su Creador.

81 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 454.

Si ambos son criaturas de su Creador ¿por qué razón uno ha de ser más afín a Él en detrimento del otro?

Pues lo mismo respecto del infinito *creado* que siempre será tal.

3. Conclusión

¿Significa cuanto acabo de decir que estoy en contra de la concepción infinitista de Cabada?

Nada más lejos de la realidad.

Solo significa que discrepo de la tesis con la cual Cabada pretende justificar su concepción infinitista de la realidad no divina. Pero comparto con él la concepción que sostiene no solo la posibilidad, sino la realidad efectiva del «infinito creado en acto». Esto es importante porque, como es obvio, si considero acertada la concepción de Cabada, pero creo errada o inexacta su fundamentación, se me impone de manera obligada la explicitación de otra fundamentación alternativa que justifique o, cuando menos, haga coherente sostener una concepción infinitista de la realidad creada.

Dejaré para más adelante la exposición constructiva de dicha fundamentación que, obviamente, en los límites de esta investigación, solo se podrá esbozar en sus rasgos más básicos y de forma únicamente provisional, pero es imperioso anotar ahora tal quehacer como primera obligación en la lista de cuestiones abiertas y pendientes que deberemos tratar sucintamente en las conclusiones y más detalladamente en otros trabajos posteriores. En efecto, al final de esta investigación, en la conclusión general intentaré abordar brevemente esta cuestión ahora planteada.

La segunda cuestión que, sin poder entrar ahora en ella, debemos anotar para no perderla de vista es la siguiente: la finitud biográfica.

En todo el libro de Cabada y, en general en todos los autores por él estudiados, no he visto suficientemente atendida la innegable limitación de toda vida. ¿Qué implica el hecho del nacimiento y la seguridad de la propia muerte para una concepción filosófica que sostiene que toda la realidad creada y, especialmente, el ser humano, es un «infinito en acto»? ¿No hay ahí dos límites infranqueables, como cortes en un segmento, que acotan, finitizándola, la realidad creada del ser humano? ¿Se puede hablar del infinito

únicamente refiriéndolo al universo, a la materia, al espíritu, o al ser humano como estructurado y constituido de materia y espíritu, ignorando su no ser previo a su engendramiento y su dejar de ser (histórico, cuando menos) luego de su muerte? ¿No habrá que buscar en una nueva interpretación de la existencia humana –diametralmente opuesta, claro está, a la de M. Heidegger– la cualificación más característica y esencialmente más reveladora del verdadero significado del «infinito creado» que es (o parece ser) el ser humano?

También en la parte final de esta tesis, en la conclusión general, intentaremos tan solo apuntar unas cuantas ideas que permitan esbozar un planteamiento básico de esta difícil cuestión que nos oriente, en futuros trabajos, en una perspectiva alternativa.

Una tercera cuestión que tendremos que tratar con más calma y detalle es la que afecta a la capacidad que el espíritu del ser humano tiene de concebir el infinito y, en definitiva, de ser él mismo un «infinito creado actual».

En este sentido, de J. Terrason, en la exposición de Cabada, me parece extraordinariamente lúcida y adecuada la afirmación según la cual «el espíritu del hombre en lo que toca a la materia no concibe sino lo infinito […], es lo finito lo que él no concibe, porque una extensión finita en general es inconcebible»[82]. Yo también creo que eso es cierto, es decir, que es imposible concebirle un fin a la realidad cósmica de todo cuanto existe, dado que, llegados a un eventual final, ¿no cabría disparar el arco de Arquitas de Tarento para que la flecha lanzada cuestionase con su consecuente avance ese fin establecido?

Lo que, por el contrario, más fácilmente concebimos es el infinito. Y ese infinito dado como condición de posibilidad de cualquier comprensión finita parece primero y más real que cualquier tipo de recorte que en él se efectúe. A esa infinitud debe dársele, pues, un carácter actual y no meramente potencial. Me parece que esta sencilla constatación, unida a la presencia en nosotros de la idea de Dios, puede tener consecuencias extraordinarias para la antropología filosófica y teológica. Esta tercera cuestión, a diferencia de las dos anteriores –que, como acabo de decir, trataré muy sucintamente en la conclusión general– recibirá una cumplida y

82 M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, nota 1420, 449.

transversal atención en los capítulos cuarto, quinto y sexto, a propósito de Pascal, pero, sobre todo, en relación con el pensamiento matemático, filosófico y teológico de Georg Cantor.

Con todo, estas son cuestiones que, por ahora, solo podemos dejar indicadas antes de dar nuestro siguiente paso según el plan anteriormente establecido.

Capítulo 2.
LA INFINITUD DE DIOS Y LA *FINITUD* DE LA REALIDAD NO DIVINA SEGÚN A. TORRES QUEIRUGA

Una vez clarificada la posición «actual» de M. Cabada respecto de la «finitud» y la «infinitud» en relación con Dios y la realidad no divina, adentrémonos en la posición «actual» de Andrés Torres Queiruga al respecto.

La inicial advertencia realizada respecto de la obra completa de Cabada es igualmente pertinente respecto de la abundantísima producción intelectual del teólogo y filósofo –como Cabada– también gallego. Decía de mi acercamiento al pensamiento de Cabada que me interesaba su punto de llegada, su posición final respecto de la cuestión estudiada y que, por ello, no consideraba necesaria una reconstrucción genética que, con todo detalle, fuese siguiendo la paulatina gestación y el progresivo desarrollo de su evolución intelectual.

Si en el caso de Cabada nos centramos en su última monografía sobre la cuestión de la infinitud, en el caso de Torres Queiruga podemos hacer algo similar, toda vez que el teólogo de Aguiño ha expuesto su planteamiento fundamental y, acaso definitivo, en su imponente monografía titulada *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea*[83]. Y dentro de ella, reconociendo una coincidencia funda-

[83] A. Torres Queiruga, *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea* (Vigo: Galaxia, 2010). Hay también traducción castellana: *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (Madrid: Trotta 2011), trad. portuguesa: *Repensar o mal. Da ponerologia à teodiceia* (São Paulo: Paulinas, 2011), así como trad. alemana: *Das Neubedenken allen Übels – Von Ponerologie zur Theodizee* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018). Cfr. también, «De la "ponerología" a la teodicea: el mal en la cultura secular», *Concilium* n.º 329 (2009/1), 103-113. Cito por la edición gallega

mental con muchas de las intuiciones básicas de su planteamiento general y de sus consecuencias, atenderé a lo que el propio autor llama «la objeción más formidable» para calibrar la magnitud del desafío y el carácter concreto y preciso de la solución que Torres Queiruga propone al respecto.

Con todo, es inevitable, de inicio, una consideración introductoria de índole más general[84].

1. El rostro real y no solo especulativo del problema

¿Por qué hay mal en el mundo? ¿Por qué Dios no evita las guerras, no soluciona el problema del hambre o no nos libra definitivamente de esa nueva peste que es el cáncer y también el sida? ¿Por qué no nos libra del azote del coronavirus? ¿Por qué permite que inesperados tsunamis ahoguen a miles de personas inocentes? ¿Por qué no impide que los terremotos y los huracanes sieguen la vida de cientos de personas? ¿Por qué no cura a los niños que sufren en los hospitales?

Parece claro: o no hay Dios; o no es bueno; o no es omnipotente.

Torres Queiruga afronta directamente la cuestión del mal en diálogo crítico y muy agudo con el mentado –implícitamente– dilema

---

que siempre referiré como A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, seguido de la página en cuestión. La bibliografía más completa de Torres Queiruga que conozco comprende sus publicaciones desde 1974 hasta el año 2010 y puede encontrarse en *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, ed. X. M. Caamaño y P. Castelao (Vigo: Galaxia, 2012), 591-607. Cfr. también, las referencias bibliográficas que se encuentran en https://es.wikipedia.org/wiki/Andr%C3%A9s_Torres_Queiruga.

84 Una primera versión de esta consideración general puede verse en P. Castelao, «A existencia de Deus e o problema do mal. Nota verbo dun estudo de próxima aparición»: *Encrucillada*, 166 (2010), 76-82. Críticos con Torres Queiruga, en relación con la cuestión del mal, por diferentes motivos y con desigual fortuna, se muestran J. A. Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* (Madrid: Trotta, 1977), 212-224; J. I. González Faus, «El mal. ¿Misterio, escándalo u obviedad?», *Actualidad Bibliográfica* 96/48 (2011), 218-228; J. A. Galindo, *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnosticista y el optimismo racionalista* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001); J. Muguerza, «La profesión de fe del increyente: un esbozo de (anti)teodicea», *Iglesia Viva*, 175-176 (1995), 7-36, esp. 20ss; M. Fraijó, «El mal: así lo vive el cristianismo», *Iglesia Viva,* 175-176 (1995), 79-112; I. Sotelo, «Notas sobre el problema del mal, *Iglesia Viva,* 175-176 (1995), 113-137.

de Epicuro. Y lo hace teniendo muy en cuenta que el problema del mal no es nunca, primeramente, una cuestión teórica. Antes bien, al contrario, los males reales, hirientes y dolorosos ponen a la fe en Dios ante la prueba más dura y definitiva. Si hay Dios, que se manifieste y nos libre del mal. Si no lo hace, tal vez sea porque no lo hay y, por tanto, carece de sentido creer en él.

Ojalá, insisto, que los interrogantes aquí enunciados fuesen meras preguntas retóricas. Sería mucho mejor que el problema del mal fuese un tema tan solo académico o una preocupación de pensadores ociosos. El realismo de su naturaleza, junto con su proximidad siempre amenazadora, es prueba, justamente, de todo lo contrario.

Sin embargo, también se podría pensar que el único modo de enfrentarse con él –el único y exclusivo– es la acción. Y así, renunciar al pensamiento, porque pensando no se arregla nada. O refugiarse en un misterio indescifrable y, en consecuencia, evitar también la reflexión confiándose al absurdo de una fe que no puede dar razón de aquello que ella misma dice creer.

El ensayo de Andrés Torres Queiruga acerca del mal es una reacción constructiva y positiva que ni renuncia al pensamiento, evitando así el fideísmo, ni se encierra en un racionalismo encapsulado, evitando también todo tipo de academicismo elitista. La reflexión, aunque no lo es todo en la vida, ayuda a vivir mejor. Y Torres Queiruga lo muestra con detalle al estudiar el tema del mal. Ese mal que se vive, que se teme, que amenaza la existencia en forma siempre concreta: como traición, enfermedad, mentira, accidente, catástrofe, dolor, asesinato, sufrimiento o muerte. Los males que efectivamente existen. El autor nos ofrece una reflexión teórica cuya intención más genuina intenta comprender –sin justificar– la verdadera índole del mal y, sobre todo, su más radical condición de posibilidad.

Este es el punto, el de la condición de posibilidad, en el que a continuación, debemos centrarnos.

2. La finitud: la clave de la ponerología y la pistodicea

Como ya he indicado, no es esta la primera vez que el teólogo y académico de la RAG se enfrenta con el terrible problema del mal. Pero sí es la primera vez que lo hace, en el ensayo que estamos estudiando, en una monografía íntegramente dedicada a esta cuestión.

A lo largo de más de tres décadas –desde *Recuperar a salvación* (Vigo, 1977)– Torres Queiruga fue encarando este complejo y poliédrico problema con una intuición expresada ya desde el comienzo: el mal es un problema humano, un problema inevitable en el acaecer de un mundo finito. Y *el mundo no puede ser sino finito*. Dios es el Anti-mal. Ni lo quiere, ni lo permite, ni puede tener ocultos motivos para legitimarlo. Su omnipotencia no puede quedar menguada ante la existencia del mal, porque un «mundo-sin-mal» –pese al engaño de las palabras– es una contradicción en los términos, es un absurdo, es un «hierro-de-madera», un «círculo-cuadrado» o un «triángulo-rectángulo-equilátero». El mundo es necesariamente finito en su estructuración espaciotemporal. La finitud de la existencia mundana implica inevitablemente desajustes trágicos en el ámbito natural y en el ámbito personal. El choque de las placas tectónicas produce inevitablemente terremotos. El choque de intereses, deseos y ambiciones lleva a los conflictos humanos en el enfrentamiento de libertades y poderes. El paraíso –un mundo sin mal– está anclado en lo más profundo de nuestra imaginación (porque todos, infantilmente, lo anhelamos), pero no podemos confundir los sueños de la razón con la evidencia de la realidad. No puede haber un «mundo-sin-mal» como no se puede dividir una fruta en tres mitades.

¿Por qué? Porque, según Torres Queiruga, el mundo no es Dios, ni puede serlo, porque Dios es infinitud y el mundo es finitud. Y la finitud implica una determinación que conlleva la negación, la separación, la disyuntiva. No puede haber un mundo sin mal porque un mundo sin mal sería un mundo divino, un mundo infinito, un «mundo-no-mundo», lo cual, como el «cuadrado redondo» o el «hierro de agua», es una contradicción en los términos, es decir, una locución sin referente, unas palabras con apariencia de realidad que, sin embargo, no son más que un espejismo del lenguaje.

Si esta intuición central acompaña al autor desde sus primeras publicaciones, hay que decir, no obstante, que su desarrollo en detalle se ha ido haciendo paulatinamente en sucesivos trabajos en los que se han ido extrayendo progresivamente diversas consecuencias, a la vez que la intuición central fue siendo firmemente perfilada y asentada[85].

[85] Cfr. A. Torres Queiruga, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana* (Santander: Sal Terrae, 1995), 87-155; Id., *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre* (Santander: Sal Terrae,

Este secuencial desarrollo le ha permitido al autor caer en la cuenta de que el problema del mal precisaba de un nuevo planteamiento de la cuestión. Este nuevo planteamiento, esbozado y adelantado en algún trabajo previo, es desplegado ahora con todo detalle.

El marco general es decisivo: la modernidad exige un nuevo tratamiento del problema del mal que asuma coherentemente tanto la finitud del mundo como su autonomía. El principio de razón suficiente muestra que todo cuanto acaece lo hace por una causa. La causa inmediata de todo acontecer hay que buscarla en el entramado del mundo. Y el mundo es ese lugar en el que, para que una cosa suceda, otra ha tenido que dejar de suceder. En el mundo no todo es posible, porque el mundo es finito y las muchas posibilidades tienen que vérselas con la realidad del único tiempo disponible. Finitud y autonomía imponen, pues, un tratamiento actualizado que supere inercias premodernas y prejuicios precríticos. Torres Queiruga afirma, a tal efecto, que es necesario proceder en tres pasos sucesivos para plantear adecuadamente la cuestión.

Primero: la *ponerología*. Desde la Ilustración, desde el cambio de paradigma operado en la modernidad, se estableció con toda razón, como acabo de indicar, la autonomía del mundo y de todos sus procesos intramundanos. Y esto en todos los órdenes de la realidad.

Desde la Revolución francesa la autoridad política es legitimada por la libre voluntad de los ciudadanos y no por una sobrenaturalista y autoritaria gracia de Dios. Desde la Revolución Industrial el tejido económico de la sociedad depende de la capacidad productiva de sus miembros y de la justa distribución de recursos y beneficios, de modo que no es, ni puede ser querida por Dios la existencia

---

1986), 109-149; Id., «Mal», en *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid: Trotta, 1993), 753-761, ed. C. Floristán y J. J. Tamayo; Id., «El mal en perspectiva filosófica», en AA.VV., *Fe Cristiana y Sociedad Moderna*, n.º 9 (Madrid: Fundación Santa María, 1986), 178-194; Id., «Dios, el Anti-mal», *Communio* 1 (1979), 39-48; Id., «Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, "Ponerología", "Pisteodicea"», en *Cristianismo e Ilustración*, Homenaje al Prof. José Gómez Caffarena en su 70 Cumpleaños, ed. M. Fraijó y J. Masiá (Madrid: Universidad P. Comillas, 1995), 241-292; Id., «El mal inevitable: Replanteamiento de la teodicea», *Iglesia Viva*, 175/176 (1995), 37-69; Id., «Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor», *Razón y Fe*, 236 (1997), 399-421; Id., *Do terror de Isaac ao Abbá de Xesús* (Vigo: Sept, 1999), 129-189; Id., *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte* (Sal Terrae, 2005), esp. 97-141.

permanente de pobres y ricos. Desde finales del Antiguo Régimen la estructuración interna de las sociedades viene marcada por la eventual igualdad de todos los ciudadanos ante la ley sin privilegios (por lo menos en principio) vinculados a la cuna, de modo que no puede presentarse como voluntad divina la sociedad estamental. Desde la revolución de la ciencia moderna los fenómenos de la naturaleza –y, también, muy especialmente, los de la naturaleza humana– tienen que ser explicados desde sí mismos y, de igual modo que queda deslegitimado el recurso a entidades sobrenaturales para explicar y justificar la política, la economía y la sociedad, también resulta inapropiado pensar en poderes supracreaturales (buenos o malos) a la hora de dar cuenta de los males del mundo. La legítima autonomía de las realidades temporales exige la máxima coherencia no solo en el terreno de la acción, sino también en el del pensamiento. Las enfermedades (atribuidas en otro tiempo a agentes personales del mal) ya no se combaten con exorcismos, rogativas o procesiones, sino con clínicas y laboratorios de investigación.

Ahora bien, esto no es más que el marco en el que se plantea la necesidad de un terreno común para toda la humanidad ante el problema del mal. El mal, sostiene Torres Queiruga, es un problema humano, es un problema del mundo, es un problema que todo hombre y toda mujer tienen que afrontar directamente sea cual sea su opción vital: teísta, agnóstica o atea.

Este primer paso es lo que el autor llama la *ponerología*: un tratamiento filosófico del mal en sí mismo, en cuanto problema mundano para toda la humanidad. Mejor dicho, la *ponerología* se pregunta no solo por los males en sí mismos, aunque también, sino principalmente por su más honda y radical condición de posibilidad, a saber: por la «finitud».

Conviene matizar que Andrés Torres Queiruga *nunca dice, sin más, que la finitud es el mal*. Y también es plenamente consciente de que la finitud apunta a su más honda posibilidad y que, por tanto, en sí misma, no es todavía la realización efectiva del mal. Hay ahí un tránsito decisivo que al autor no se le escapa[86].

Esto es importante.

La finitud es la condición de posibilidad del mal, pero también es la condición de posibilidad del bien. Del mal finito y del bien finito.

[86] Cfr. A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 114ss.

Dicho de otro modo: la finitud es la causa de la ambigüedad de lo real, porque en el mundo no existe la posibilidad absoluta, a saber, la realización perfecta de un actuar que no implique el sacrificio o la renuncia de otras posibilidades igualmente legítimas –y acaso mejores– de manera que, por principio, quede completamente descartada la posibilidad del fracaso, del error, del mal. No lo olvidemos: para Torres Queiruga el mundo es finito y la finitud, por tanto, con su frágil y caediza ambigüedad, es la última y más remota condición de posibilidad del mal.

Si la *ponerología* nos muestra la imposibilidad de un «mundo-finito-sin-mal» y nos hace caer en la cuenta de que «mundo-infinito» o «mundo-perfecto» son contradicciones imposibles, entonces, prepara el terreno para que, en un segundo paso, surja la pregunta subsecuente. En este mundo en el que inevitablemente hay mal, ¿cómo afronta el ser humano concreto, en la singularidad de su vida, su realidad lacerante?

Llegamos, pues, al segundo paso, la *pistodicea*, a saber: a la justificación de las creencias de cada cual.

El ensayo de Torres Queiruga muestra una sensibilidad filosófica muy considerable por la justificación de las creencias ateas. No, desde luego, porque el autor se identifique con ellas –de hecho, la idea central de su concepción es diametralmente opuesta– sino porque les presta toda su potencia especulativa a la hora de salvaguardar su justa legitimidad. Torres Queiruga se esfuerza en mostrar que la negación de Dios ante el problema del mal es una opción abierta que, de ser aceptada y sostenida, no puede escapar a la obligación de una adecuada fundamentación. También los niños de los ateos nacen llorando igual que los niños de los creyentes. También quienes niegan la existencia de Dios han de enfrentarse a la mentira, a la traición, al dolor, al sufrimiento y a la muerte. A nadie se le ahorra el enfrentamiento con tales realidades o, al menos, con su posibilidad. Deducir de la existencia del mal la inexistencia de Dios en nada contribuye a afrontar mejor el problema del mal en su realidad intramundana. Pero al mostrar la legitimidad, en principio, de las *pistodiceas* no creyentes, Torres Queiruga establece ya el terreno adecuado para presentar su propia visión, no de forma dogmática como única visión posible, sino de manera dialogal como la mejor opción pensable y vivible.

Este es, pues, el lugar del tercer paso.

La *teodicea*, es decir: la justificación de la fe en Dios ante el mal del mundo.

Nótese: justificación *de la fe* en Dios. No de Dios.

La distinción no es baladí. El autor insiste en que la teología debe ser responsable de las afirmaciones sobre Dios que ella misma hace. Y tiene que dar cuenta de ellas. No se puede, pues, afirmar dos cosas contradictorias y, a continuación, decir que es un misterio. El misterio no es lo contradictorio, sino lo inabarcable. La fe no exige el sacrificio de la razón, sino su trascendimiento. El esfuerzo de Torres Queiruga consiste, pues, en el intento de afirmar la bondad absoluta del amor de Dios, junto con su radical e ilimitada omnipotencia, *a pesar del* mal del mundo.

En principio, según la lógica del dilema de Epicuro, pudiera pensarse que, ante el mal del mundo, solo se puede afirmar que Dios habría querido crear un mundo sin mal, pero que no habría podido.

O al contrario, que Dios habría podido crear un mundo sin mal si hubiese querido, aunque es obvio que no lo ha hecho.

Si en el primer caso se sacrifica la omnipotencia de Dios, en el segundo se niega su bondad. Torres Queiruga insiste en que la pregunta: «¿Por qué Dios no ha querido crear un mundo sin mal si podía hacerlo?» encierra un doble y errado presupuesto que es absolutamente necesario evidenciar.

Dicho de otra manera: hay que desenmascarar el dilema de Epicuro.

Dios es omnipotente y bueno y, aun ante la existencia del mal en el mundo, es posible la afirmación conjunta de ambos atributos, si se tiene en cuenta, eso sí, que, detrás de un planteamiento aparentemente sólido, el mentado dilema esconde una radical debilidad.

Si, por un lado, como propone Torres Queiruga, la omnipotencia no es un atributo abstracto, incontrolable y esquivo hasta para el principio de contradicción y, si, por el otro, el «mundo-finito-sin-mal» se revela como lo que verdaderamente es –es decir, como un *flatus vocis*–, entonces, la teodicea queda nuevamente reorientada y, por fin, liberada de funestos prejuicios, para dirigirse propiamente hacia la única pregunta posible[87]. No ya hacia aquellas preguntas

[87] Analizo con más detalle estos dos presupuestos errados de la omnipotencia abstracta y el mundo perfecto en P. Castelao, «Antropología teológica», en *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, ed. A. Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 225-227.

trampas que acabo de mentar y que, en sus múltiples variaciones, son siempre la misma –¿por qué Dios, *pudiendo*, no crea un mundo sin mal?–, sino hacia aquella otra que ahora se formula por sí sola: ¿por qué Dios creó, de hecho, el mundo, *a pesar del mal inevitable* que acompaña a la creación por el mero hecho de ser tal?

Más allá de los antropomorfismos que implica la formulación pienso que se percibe con claridad el cambio de perspectiva.

Dios no quiere el mal, ni lo permite, ni lo sufre porque sea impotente ante él. El mal es la inevitable posibilidad –trágicamente siempre realizada en nuestra historia real– que encierra la configuración finita del mundo real. Pero esa inevitable posibilidad, realizada como lado oscuro de lo creado, en lugar de poner a la fe en Dios ante el límite del absurdo, se muestra ahora como una singularísima posibilidad de captar la seriedad y el verdadero alcance de su auténtica propuesta: la infinitud más plena, perfecta e incondicional del amor creador de Dios como radical Anti-mal.

No hay palabras para decirlo cabalmente, pero no podemos renunciar al esfuerzo de intentar apuntarlo para ser fieles a la propuesta de Torres Queiruga.

La terrible magnitud del mal cumple ahora la función justamente opuesta a la que juega en las pistodiceas ateas: donde abundó el mal –que siempre es excesivo– sobreabundó el amor de Dios. Así, la esperanza cristiana aparece en su verdadera realidad: como fe incondicional en el amor de Dios que, creando el mundo –amenazado por el mal– con la omnipotencia de su libertad maternal, lo está salvando en el decurso de una historia en la que está paternalmente implicado. Dios no solo no envía males a su creación, sino que –como cualquier madre (o padre) ante los males de sus hijos– los combate incondicionalmente a través del desarrollo autónomo de su creación y de todo cuanto en ella realiza el bien.

La propuesta convencerá o no, pero no se le puede negar su coherencia interna y su hondura intelectual y humana. Sus consecuencias son numerosas, pero ahora no podemos detenernos en ellas.

Añadamos, tan solo, que toda la argumentación del ensayo de Torres Queiruga está acompañada con una enorme riqueza bibliográfica que deja una honda huella en todo el estudio. Una huella en la finura de los análisis de los numerosísimos autores con los que el autor se confronta libremente. Asintiendo con ellos en algunos casos y disintiendo de ellos en la mayoría. Pero siempre de un modo

cordial y constructivo que reconoce valores hasta en las posturas que supera –véase si no todo cuanto dice sobre la *vía corta* de la teodicea– e incluso en aquellas que expresamente rechaza –véase todo el análisis de las posiciones ateas–.

Atiéndase, también, a que las consideraciones sobre la realidad concreta del mal –*¿qué es el mal?*– así como sus consideraciones sobre el Holocausto completan y actualizan un tratamiento de un problema que, como ya adelantamos, viene acompañando al autor desde joven.

Son de destacar, también, sus consideraciones sobre Leibniz y Bayle, anteriormente publicadas en revistas especializadas y que, ahora, encuentran nuevo acomodo y nueva actualidad.

Sin embargo, no es esto lo que ahora debe reclamar toda nuestra atención. Todo cuanto acabamos de indicar solo tiene sentido, en nuestra investigación, como marco comprensivo general que nos permita formular la pregunta más candente que acompaña a todo este sugerente planteamiento. Hasta el mismo autor la llama «la objeción más formidable».

Veamos cuál es y si merece, realmente, tal denominación.

3. La objeción formidable

Formulémosla con brevedad y claridad. Si, por una parte, la condición de criatura, en cuanto distinta de Dios –el único infinito– es esencial y constitutivamente finita y, por la otra, es precisamente esa finitud la condición de posibilidad del mal, entonces, dada la inevitabilidad del mal vinculada con la finitud de la criatura, o bien la salvación escatológica es imposible o bien hay que explicar cómo es posible mantener la finitud en la bienaventuranza divina y afirmar, al mismo tiempo, la superación y hasta la imposibilidad del mal en la eternidad de Dios.

Dicho más fácilmente: la escatología cristiana sostiene que la salvación es la aniquilación completa del mal y de su posibilidad. Sin embargo, parece ir de suyo que, para ser ellas mismas, para salvaguardar su propia identidad, las criaturas salvadas no pueden dejar de ser criaturas finitas. Torres Queiruga es claro al respecto: «La salvación escatológica habla de criaturas que, a pesar de seguir siendo finitas, están plena y definitivamente libres

del mal»[88]. ¿Cómo es posible tal cosa? Y, en caso de ser imposible o mostrarse como contradictorio, ¿no salta por los aires toda la coherencia de la *ponerología* que hemos descrito?[89].

Lo primero que responde Torres Queiruga es que dicha objeción no se dirige únicamente contra su propuesta, sino contra toda la escatología cristiana. Es decir, que no solo amenaza la coherencia última de su particular visión sobre el mal, sino que amenaza la coherencia última de cualquier otra visión que tenga que reflexionar sobre la relación entre el Creador y la condición de criatura en una plenitud escatológica exenta de mal, aun cuando esa eventual concepción no haya apoyado su propuesta sobre el mal, como ha hecho él, en la finitud de la criatura.

La cuestión es, entonces, cómo pensar el hecho «de una criatura finita que puede participar de la felicidad infinita del Creador»[90]. Es ahí donde el autor amplía el marco de la reflexión para relacionar esta objeción con todos los problemas de la tradición a la hora de hablar con sentido de la *visio Dei*, de la relación entre lo finito como *capax* o *incapax* de infinito, además de la llamada «cuestión del sobrenatural».

De estas consideraciones extrae el autor dos datos que conviene siquiera apuntar:

1) «la plenitud final no es algo extrínsecamente añadido a la finitud humana ni, mucho menos, algo que aliene o destruya su finitud»[91], sino que se trata del desarrollo y plenitud de sus dinamismos y posibilidades más íntimas y auténticas;
2) la plenitud final exige tanto continuidad radical de la identidad de la criatura como una superación o transformación no menos radical al vencer definitivamente sobre el mal.

Con todo, en segundo lugar, lo que ahora nos interesa es ver cómo afronta el autor de modo directo la dificultad que afecta a su propuesta particular.

88 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 332.

89 Dice J. L. Borges, *Obras completas*, vol. I (Madrid: Círculo de Lectores, 1992), 281, nota 2: «las más graves objeciones a cualquier doctrina filosófica suelen preexistir en la obra que la proclama».

90 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 336.

91 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 338.

Lo primero que señala al respecto es que una cosa es la finitud intrahistórica y otra lo que pueda ser la finitud escatológica. Conviene mantener la diferencia porque la segunda no puede pensarse obviando la necesidad de la mentada transformación en positividad infinita. Dicho esto, realiza, a continuación, tres consideraciones de la máxima importancia.

En primer lugar, Torres Queiruga apunta la necesaria e imprescindible mediación del tiempo.

Lo que puede ser posible al final no siempre lo es al principio. Al contrario, casi nunca puede serlo porque, de hecho, lo perfecto, para poder llegar a serlo verdaderamente, ha tenido que pasar por estadios en los que tal cosa no era al principio más que aspiración, tendencia o meta, ya que la dinámica de «llegar a ser» es la condición de posibilidad de que algo creado pueda, finalmente, alcanzar su máximo grado de realización. Dicho grado se convierte en absurdo y contradictorio si se le despoja de su proceso dinámico y constituyente. Si la propia identidad humana se forja en la dialéctica continua entre las condiciones naturales e históricas en las que ha de realizarse la propia vida y las realizaciones concretas de la libertad que opta y se determina entre las posibilidades que se le ofrecen, ¿quién sería, entonces, o qué identidad tendría un eventual ser humano que, pongo por caso, viniese al mundo, de un plumazo o por arte de magia, con un desarrollo físico y con una capacidad intelectual como la de un adulto de, p. ej., cuarenta años?

Si nuestra identidad es nuestro pasado actualizado en el ahora del presente, ¿qué identidad tendría quien carece de pasado y no es más que un plano, vacío y opaco presente sin hondura?

Los cuarenta años de quien realmente los ha vivido en el lento discurrir de los días –lo que son largos son los días, porque los años pasan volando– sumando vivencias, recuerdos y olvidos dotan de una densidad vital a quien ha sido el protagonista de esa biografía que lo convierte en una vida única, singular e irremplazable. ¿No es contradictorio pensar en una plenitud humana que ya desde el inicio se encontraría en una eventual madurez que, sin embargo, no se ha ido fraguando en el fuego lento de la cotidianidad?

Es evidente: la historia impone su ley y para la creación la mediación histórica es tan constitutiva porque el tiempo no es algo que se tiene o se deja de tener. Nosotros mismos somos tiempo y, por ello, de ser posible una plenitud escatológica para la realidad

del hombre es claro que se impone la necesidad de postular de manera efectiva una lenta maduración en el tiempo y en el espacio.

Esta primera consideración prepara el terreno para la respuesta más directa del autor, pero hay que reconocer, como él mismo hace, que, con lo dicho, la dificultad todavía permanece: «Los bienaventurados siguen siendo finitos»[92].

A continuación, en segundo lugar, y a fin de ir ganando claridad en la respuesta, Torres Queiruga se adentra en las cuestiones fundamentales.

Aceptada ya la necesaria mediación del tiempo, lo que está ahora en juego es cómo mantener la finitud humana en un modo de relación tal con el Creador que supere en plenitud todas las limitaciones de las condiciones de la existencia. A este respecto se centra, podríamos decir, en dos peculiaridades: a) el carácter peculiar de la finitud humana y b) la peculiar relación del Creador con la criatura (y viceversa).

Respecto a lo primero hay aquí algo especialmente nuclear, como más adelante se verá. La posición de Torres Queiruga sostiene que «la finitud personal reviste características específicas»[93], lo cual quiere decir, por lo menos, que la finitud humana no es una «mera» finitud equivalente a cualquier finitud de cualquier otra realidad creada. Se trata en ella de un caso peculiarísimo que requiere un tratamiento diferenciado, porque en el caso del ser humano «no hay nada finito que pueda señalarse como una meta capaz de llevar a la persona a una quieta plenitud: la persona es finita, pero se realiza en apertura infinita»[94]. El platonismo, el neoplatonismo, Tomás de Aquino, Blondel, Maréchal, H. de Lubac, H. U. von Balthasar, Schillebeeckx, Rahner e, incluso, el idealismo alemán son aludidos aquí como muestras de tal cosa.

En definitiva, se trata de acentuar del ser humano «su apertura radical, en autotrascendencia constante, en proceso de continua superación, avanzando sobre lo siempre dado hacia un horizonte inalcanzable»[95]. Es significativa, en este contexto, la conocida cita de Pascal –«L'homme dépasse infiniment l'homme»– sobre la que luego volveremos y que el propio autor refiere otorgándole un

92 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 345.
93 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 346.
94 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 346.
95 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 346.

grado máximo de importancia, puesto que la califica –no es para menos– de «frase memorable»[96].

Se habrá notado, con todo, que la interpretación que el autor da de ese «algo» que cualifica específicamente a la finitud humana –diferenciándola de otras finitudes– se cifra en términos como «apertura radical», «continua superación», «autotrascendencia constante» o «apertura infinita», de manera que todos los testimonios aludidos parecen llamados a interpretarse como ejemplos de esa tendencia hacia la infinitud o infinitud potencial que solo como dinámica, tensión o atracción pueden –siempre según Torres Queiruga– ser entendidos.

Llama poderosamente la atención la inclusión en la nota 81, seguido de la cita de Rahner en el *Curso fundamental sobre la fe* en la que este habla de una «infinitud finita», la mención de la obra de M. Cabada que hemos analizado poco ha.

Escuetamente se dice en tal nota que en ella «pueden verse muchos más datos e incluso usos expresos de esta denominación»[97]. No hay nada falso en lo que ahí se dice, pero el lector comprenderá –después de todo cuanto ya hemos estudiado– que, probablemente, debería haberse dicho mucho más. Sobre todo porque, como ya hemos visto, en la obra de Cabada no solo hay datos y usos expresos de esa denominación –«infinitud finita»– interpretada como infinito potencial, sino, más bien, al contrario, lo que hay es la presencia masiva de un «infinito creado actual» que, en esa «infinitud finita» reconoce la presencia real de algo que, de ninguna manera, puede ser pensado únicamente como «apertura», «tendencia» o «continua superación», según la lógica de la indeterminación o de la indefinición.

Digo esto porque me da la impresión de que Torres Queiruga ha renunciado a afrontar expresamente el desafío que supone la investigación de Cabada respecto de los tipos de infinitud. Él se mantiene incólume en la habitual distinción entre el infinito absoluto de Dios y la radical finitud de todo lo no divino, si acaso, como estamos viendo, con la singularidad de la «finitud humana» a la que le reconoce –como es evidente– la consabida característica específica de la apertura dinámica hacia la infinitud. Esta es

[96] A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 346.
[97] A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 347.

la base filosófico-teológica que subyace a todo su planteamiento. Y, a mi juicio, aquí se encuentra un núcleo esencial que ayuda a comprender mejor los aciertos y las eventuales limitaciones de su concepción filosófica y teológica tan amplia y diversificada.

Es muy elocuente el modo que Torres Queiruga tiene de abordar la segunda de las peculiaridades mencionadas. «Afirmada esa extraña "infinitud finita", queda el segundo paso: mostrar que de ese modo *no se rompen ni la realidad ni el concepto mismo de la finitud*»[98].

Su intención es evidente: hay que mantener a toda costa el concepto y la realidad de la finitud como único modo de garantizar la alteridad entre Creador y criatura. Si, por hipótesis, se prescindiese de la finitud de la criatura, aun en la plenitud escatológica, se estaría –para Torres Queiruga– derruyendo el fundamento de la identidad creada. Como el cristianismo no sostiene –a diferencia de las tradiciones filosóficas y religiosas de oriente, y a diferencia, también, del pensamiento no-dual hoy tan en boga– una disolución de la identidad personal en la envolvente nebulosa de lo divino, como se diluye la fragancia de un perfume en la inmensidad inodora de la atmósfera, así el único modo de asegurar tanto la continuidad entre la criatura creada y la criatura salvada como su alteridad frente al Creador parece ser mantener necesariamente su esencial y constitutiva condición finita. Más adelante volveremos sobre esto.

Por ahora conviene insistir en que, no obstante, Torres Queiruga es especialmente sensible al hecho de que la relación entre el Creador y su criatura no es un tipo cualquiera de relación. Este es uno de sus énfasis más recurrentes y, a mi juicio, mejor logrados. Lo diré brevemente en mis propios términos –siendo, sin embargo, fiel al pensamiento del autor– para evitar innecesarios meandros.

El Creador es pura donación de amor constituyente y la criatura es la cristalización autónoma de esa donación que, en cuanto constituida *por Dios*, todo lo recibe de Él y, en cuanto *constituida* por su Creador, es libre ante Él.

Esto supone tan honda relación de pertenencia, tan abismal vinculación en el origen de la criatura respecto de su trasfondo creador que, en cierto sentido y exagerando (aunque no del todo), en ciertos momentos se puede perfectamente comprender que

98 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 347.

pudiera carecer de sentido hablar de «alteridad», «diferencia» o «separación» de tan increíblemente unidos como de hecho están el Creador con su criatura.

De hecho, lo increíblemente raro es lo contrario, es decir, cómo pueda afirmarse la alteridad y la diferencia teniendo en cuenta que nada, absolutamente nada hay que la criatura sea o tenga, que, en definitiva, no sea donación propia y proveniente del mismo ser absoluto de su Creador.

Evitemos, con todo, panteísmos superficiales de manual para afirmar, rápidamente, que es precisamente esa absoluta donación del Creador, que cristaliza en la constitución de la criatura, la que dota a la criatura así constituida de su *propia* autonomía, libertad y alteridad.

Quiere esto decir que la relación de afirmación entre Creador y criatura no sigue el camino normal de toda relación intramundana, según la cual, como en el principio de Arquímedes, cuanto más afirmamos la presencia de algo en la realidad que lo contiene más hemos de achicar esta en favor de aquella, y viceversa. No hay más que hacer menguar la presencia primera para que la realidad segunda recupere la holgura y esponjosidad perdida. Es la lógica de la disyunción, la lógica de las alternativas excluyentes.

Sin embargo, en el caso de la relación sin parangón que hay entre el Creador y la criatura no rige ese principio de exclusión.

Al contrario, lo que acontece es la afirmación infinita de la alteridad creada con la infinita afirmación de la presencia del Creador en acentuación conjunta. Solo la omnipotencia del Creador puede crear una libertad distinta de sí que, no obstante, ni se yuxtaponga ni haga menguar la suya.

Esto es capital para el problema que nos ocupa y Torres Queiruga, bien consciente de ello, no ahorra detalles a la hora de explicitarlo.

De ahí sus múltiples y bien traídas referencias a la «causalidad formal interna» de Rahner, a la relectura balthasariana del principio según el cual *gratia non destruit, elevat, perficit naturam* y a su modo de concebir la presencia de lo creado en Dios, al *aliud in quantum non-aliud* de Nicolás de Cusa y también a Eckhart y a Hegel[99].

En definitiva, si la vinculación con el Creador, en virtud de la particular naturaleza de su relación, no anula la realidad finita de

[99] Cfr. A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 349-352. Con todo, la referencia fundamental al respecto es su *Recuperar a creación. Por unha relixión humanizadora* (Vigo: Sept, 2005).

la criatura sino que, más bien, la potencia, entonces, en la plenitud escatológica, es decir, en el momento en el que dicha relación alcanzará, como es de esperar, su punto álgido, no tiene sentido pensar ni en una aniquilación de lo finito ni en un craso mantenimiento de la finitud intrahistórica, sino, mucho mejor, en una «infinitización» de una finitud que, lejos de quedar anulada, queda infinitamente potenciada en su propia realidad de criatura *finita*.

Ahora bien, ¿cómo podría ser posible hacerse una idea medianamente cabal de tan abstracta concepción y de tan complejísima representación?

Intentar una balbuciente respuesta a tamaña pregunta es la intención de fondo del tercer y último paso con el que Torres Queiruga afronta esta formidable objeción que estamos estudiando.

En él el autor alude a textos tan profundos como bellos de san Juan de la Cruz y de Hegel, al tiempo que también menciona los personajes de Tristán e Isolda, Romeo y Julieta e incluso, la tradición bíblica del Cantar de los Cantares.

La idea básica de su planteamiento es la que sigue. En las profundidades últimas del amor humano se barrunta algo que es divinamente verdad, a saber: la identidad del amante se encuentra en la amada y la de la amada en el amante, y esto, de tal suerte que esa radical reciprocidad excéntrica no solo no aliena, sino que, más bien, es la única dinámica posible que conduce al verdadero secreto de cada uno en su identidad personal.

¿Cuál es ese secreto?

Nuestra verdadera identidad, nuestro yo más profundo no se corresponde con nuestro yo pensante o nuestro yo actuante, sino con nuestro yo amante. Y en ese desbordamiento propio del amor, en ese despojamiento de sí mismo, en ese no querer ser más yo mismo sino ser y vivir en el amado (o en la amada) es, paradójicamente, cuando más (y de modo más auténtico) uno mismo se es, hasta tal punto que, el anterior yo no amante y autocentrado se estima ahora como yo de otro, como existencia ajena, y, en la sola posibilidad de que retorne, se torna triste, vacío y hasta repugnante.

¿Podría la mariposa alada, y radiante en cromatismos, contemplar serenamente y sin horrorizarse la posibilidad de retornar a la crisálida de la que salió?

Eso mismo le pasa al yo amante: la interpenetración fundante alcanzada en la comunión personal del amor hace imposible el

retorno al solipsismo de un yo clausurado en sí mismo como la larva en el capullo. La dinámica del amor, su tendencia excéntrica, se le ofrece, entonces, a Torres Queiruga como la experiencia antropológica más diáfana para señalar algo que, en sí mismo, es inefable y que, sin embargo, Juan de la Cruz no renuncia a articular refiriéndose, incluso, a una experiencia posible en esta vida: «…la entrega total y recíproca no solo del alma a Dios, sino también de Dios al alma»[100].

De esta manera, Torres Queiruga llega a donde, desde un principio, había querido llegar, es decir, a poder afirmar, en la escatología, que «la libre entrega del amor infinito de Dios en la apertura sin límite de su criatura logra una reciprocidad realísima»[101]. Lo cual quiere decir –y esto es lo verdaderamente importante para nuestro propósito– que, si la criatura finita es capaz de una reciprocidad con Dios tan inconmensurable, entonces, «la criatura finita, sin dejar de serlo, puede verse libre del mal, completamente y para siempre. Es posible porque en su entrega Dios le da el derecho y la hace capaz de afirmar lo último: "todo lo de Dios es mío"»[102].

De ahí que, para Torres Queiruga, es posible en la bienaventuranza escatológica lo que no lo es en la historia: que la finitud de la criatura sea infinitizada por la comunión perfecta con el amor de Dios, de modo que la criatura, siendo igualmente finita, sin embargo, pueda verse finalmente libre de aquella funesta ambigüedad disyuntiva que la finitud parecía traer siempre consigo, posibilitando así la aparición del mal. Tal cosa no sucederá ya jamás con la finitud escatológica infinitizada en la reciprocidad del amor de Dios, porque tal finitud, aunque sigue siendo finitud, ya ha vencido, por su perfecta comunión con Dios, definitivamente al mal.

La conclusión de Torres Queiruga no deja lugar a equívocos: «La finitud no quedó anulada, pues no se pierde ni se rompe la identidad más íntima de las personas salvadas. Pero tampoco es la finitud sin más […], es, por decirlo así, una finitud llevada más allá de sí misma, una finitud «infinitizada» en la apropiación íntima de la infinitud divina, que se le entrega en el amor»[103].

100 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 355.
101 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 356.
102 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 356.
103 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal…*, 357.

4. Discusión sobre los presupuestos de la fundamentación

No son muchos los autores que hacen llamamientos explícitos al diálogo, al trabajo común y a la reflexión conjunta como Torres Queiruga. Sus libros comienzan siempre con la constatación de un determinado problema inicial –revelación, creación, mal, resurrección, Dios, razón religiosa, secularización, lenguaje, dogma, etc.– cuya verdadera naturaleza solo se comprende como desafío epocal. Desafío –el de la Modernidad– que implica a varias generaciones de pensadores y que solo desde un abordaje coordinado y multidisciplinar podrá ir siendo contestado paulatinamente. De modo expreso y con toda intención sitúa siempre el autor sus propuestas personales en este contexto de construcción conjunta de un edificio común. Y si esto es verdad de todas sus obras, tal vez no haya otra en que tal cosa se haga tan explícitamente presente como en su monografía sobre el mal y, más aún, en el desarrollo de su respuesta a la «objeción formidable» que acabamos de presentar.

Puesto que su primer paso en la respuesta ha sido el de mostrar como esa objeción no afecta solo a su planteamiento, sino también a toda escatología cristiana, entonces, se comprende que el llamamiento del autor pretenda implicar creativa y constructivamente a todos aquellos que, acepten o no su propuesta, tengan que vérselas con el desafío general que subyace a todo tipo de planteamiento escatológico[104].

Es en este contexto, como aceptación expresa de ese llamamiento al trabajo común, cómo han de ser entendidas las reflexiones que siguen, ya que lo que pretenden, en última instancia, es no solo reflexionar críticamente sobre los presupuestos que fundamentan la respuesta del autor a la objeción formidable, sino, también, explorar otras formas de enfrentar dicha objeción con vistas a proponer una solución alternativa.

A mi modo de ver, hay en su respuesta tres presupuestos firmemente aceptados cuya evidencia es más discutible de lo que, según creo, el propio autor da por sentado.

[104] Un primer acercamiento crítico al pensamiento de Torres Queiruga lo realicé en P. Castelao, «A teoloxía da creación de Andrés Torres Queiruga» en *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, ed. X. M. Camaño y P. Castelao (Vigo: Galaxia, 2012), 183-195. Véase, también, su respuesta en Ibid., 580-581.

El primero es su concepción de la finitud.

El segundo la vinculación entre finitud y condición de criatura.

El tercero la salvaguarda de la identidad de la criatura con el recurso a la finitud metafísica.

Todo ello nos conducirá a cuestionar que la propuesta de una «infinitización de la finitud» sea una respuesta adecuada a la objeción planteada.

4.1. *La finitud histórica y la finitud metafísica*

Partamos de una constatación que, curiosamente, Torres Queiruga también comparte: la finitud de la historia es la única que conocemos[105].

Clarifiquemos los términos. ¿Qué miento aquí con «historia»? Aquello que acaece con la aparición y el desarrollo del espacio tiempo. El cosmos tiene una historia: la cosmogénesis. La vida tiene una historia: la biogénesis. El ser humano tiene una historia: la antropogénesis. Y, constatado esto, diría aún más: la finitud de la historia no solo es la única que conocemos, sino que también es la única que hay[106].

La razón, se comparta o no, de que, a mi juicio, no hay más que finitud histórica se comprende fácilmente.

105 Cfr. A. Torres Queiruga, «Terciando en un diálogo sobre agnosticismo e increencia«, *Razón y Fe* (diciembre 2002) n.º 1250, 344: "Damos incluso –¡dentro ya de nuestra 'pisteodicea'!– el paso ulterior de esperar que, rota la finitud histórica (la única que conocemos […]"».

106 Prescindo ahora de la compleja cuestión de la eternidad o temporalidad del universo –cuestión que, a diferencia de M. Cabada, Torres Queiruga no plantea– para centrarme en la finitud humana, que es la única de la que Torres Queiruga se ocupa explícitamente por lo que respecta a su destino escatológico en la bienaventuranza eterna. Con todo, no me resisto a señalar que, probablemente, en esta focalización exclusiva de Torres Queiruga únicamente en el destino escatológico del ser humano, se encuentra uno de sus déficits de alcance más global, puesto que en su concepción no parece tener cabida la necesaria perspectiva cósmica de la escatología cristiana que no solo sostiene la salvación del ser humano, sino también la pascua de la creación, es decir, la esperanza de unos cielos nuevos y una tierra nueva en una nueva creación (Ap 21, 1; Gal 6, 15). Cfr. P. Castelao, «A teoloxía da creación de Andrés Torres Queiruga» en *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, ed. X. M. Caamaño y P. Castelao (Vigo: Galaxia, 2012), 183-195, esp. 191. Cfr. también, sobre esto, la nota 243 de la presente investigación.

Es nuestra constitución espaciotemporal la que nos hace finitos en nuestra existencia biográfica. Todo cuanto tiene historia, todo cuanto acaece en un momento y en un lugar, todo cuanto ha comenzado a ser y, en algún instante y en algún sitio, también dejará de ser, todo eso no puede ser sino finito (al menos provisionalmente, en cuanto que su existencia discurre por el espacio tiempo), porque, el darse en tal sitio y en tal período implica necesariamente el no haberse dado ni antes ni después y, también, ni allá ni acá, sino precisamente ahí –en el «ahí» del espacio y el tiempo– donde efectivamente acaece la existencia en cuestión.

Ni siquiera una concepción circular del tiempo que postule, con Nietzsche, un eterno retorno de lo mismo puede negar tal constatación. Lo único que haría la circularidad es modificarla privándola de su completa e irremplazable singularidad. La eventual posibilidad de repetición continua del «ahí» ya acaecido no anula la fugacidad propia de todo instante, porque, junto con la necesidad de su eventual y reiterada aparición siempre irá aparejada, inexorable y trágicamente, la necesidad de su reiterada desaparición. Tantas veces como se dé, otras tantas habrá de extinguirse. Y así, continuamente. En tal concepción lo fugazmente acontecido no será «siempre», en un «ahora» que ya no muere más, sino que, al contrario, estará siempre naciendo y muriendo, es decir, sufriendo el sino de fugacidad propio de toda finitud. Y, con esto, con esa continuada reiteración, esa concepción no logra alterar la constitución básica de todo lo finito: ser esto implica no ser esto otro; hacer esto conlleva tener que dejar de hacer lo otro; la realización de una posibilidad obliga al sacrificio de las restantes.

Esta es la dinámica de la historia.

Este es el sello de la finitud.

Y respecto de esto me parece que el planteamiento de Torres Queiruga tiene más sensibilidad explícita que el de M. Cabada.

En efecto, en el artículo ya citado de *Estudios Eclesiásticos*, M. Cabada insiste en contraponer a la finitud de Torres Queiruga su propuesta de la infinitud creada. Y creo que, en el fondo, curiosamente, Cabada tiene razón.

Sin embargo, no veo claro que su insistencia en que somos ya aquí, en la historia, en el tiempo, en el espacio, «infinitos creados» haga leal justicia a las huellas de la finitud que acompañan toda existencia. Creo que esta es la razón última que impide a

Torres Queiruga asentir inmediatamente a la propuesta de Manuel Cabada.

A Cabada no se le escapa, ciertamente, que «hablar de límites derivados de la "condición intrínseca de la criatura" […] tiene naturalmente su sentido en cuanto que la criatura no es ni puede ser Dios»[107], pero él prefiere «referirse a la realidad que surge de la divinidad llana y simplemente como realidad "creada" y no como realidad "finita" […] para no prejuzgar ya de antemano con esta última cualificación la cuestión debatida»[108].

Yo, a diferencia de ambos, si se me permite (y tomando lo mejor de cada postura) creo que la condición de criatura es, ciertamente, una «infinitud creada» (con Cabada), pero «histórica y provisionalmente finita» (con Torres Queiruga)[109].

Cabada me preguntaba en aquel artículo por qué creía posible aplicar la infinitud creada a la realidad escatológica de la criatura, pero no continuaba el trayecto para aplicarlo ya, sin más y completamente, a la intrahistoria aquende la muerte.

Quiero recorrer ese camino, pero al hacerlo, cuando miro a la realidad efectiva de la criatura, me encuentro con un modo de existencia, en el espacio y en el tiempo, que no puedo calificar sino de «finito», no de esencial y constitutivamente finito, pero sí de provisionalmente tal. Y no alcanzo a ver cómo Cabada –hombre cualquier cosa menos miope en estos menesteres– no afronta directamente esta dificultad dándole toda la relevancia y espacio que merece.

De hecho, de no admitir explícitamente la matización –tan fuertemente subrayada por Queiruga– de la finitud histórica, aquí y ahora, es preciso preguntar por el estatus o grado de realidad que deberíamos conceder, como mínimo, al innegable hecho del nacimiento y la muerte, pero también a la presencia, en el conocimiento y la libertad, de fracasos, errores, debilidades, ambigüedades, impotencias, que, sin duda, muestran los límites, imperfecciones y finitudes de toda vida humana. ¿Cómo concilia –de hecho, expresa y efectivamente– M. Cabada su intelección de la realidad creada como «infinitud creada» ante tal constatación? No basta con señalar que esta infinitud es una infinitud «creada». No dejará de ser «creada» también en la plenitud escatológica y, sin embargo,

107 M. Cabada, «Infinitud y problema del mal…», 160.
108 M. Cabada, «Infinitud y problema del mal…», 160.
109 Aunque Torres Queiruga prescindiría del «provisionalmente».

se verá libre de todo mal. Creo necesario un nuevo equilibrio en tal cuestión. Y esto es lo que intentaré ofrecer al final de este libro.

Del hecho de que, por mi parte, sostenga que la realidad toda es una infinitud creada histórica y provisionalmente finita se sigue también que niegue, en coherencia, la finitud escatológica que Torres Queiruga considera esencialmente perteneciente a la condición de criatura.

Para Torres Queiruga, como estamos viendo, hay finitud histórica y finitud escatológica, porque la «finitud» –que se ha convertido así, quiéralo o no el autor, en finitud metafísica– es estructura esencial de la condición de criatura en cuanto verdadera y única condición de posibilidad de alteridad en relación con la única y auténtica infinitud, es decir, con la infinitud de Dios. Pero, dicho esto, tampoco puedo aceptar, sin ulteriores y profundas matizaciones, que Cabada cualifique, sin más, la realidad creada de «infinita», por más que, acertadamente, la diferencia –en cuando «creada»– de la infinitud de Dios. Lo que no acabo de encontrar, insisto, en su reflexión ya analizada es una integración cabal, directa y realista de la innegable experiencia del límite que aquí llamo «finitud histórica» más allá de su mera enunciación. Esta finitud histórica solo puede ser calificada de «infinitud creada» si toda la impostación del discurso está convenientemente anclada en una concepción que no solo sitúa en la omnipotencia de Dios el inicio absoluto de la creación, sino que comprende la verdadera naturaleza y la verdadera identidad de todo lo creado tomando como punto de partida el estado de la condición de criatura en la bienaventuranza ultraterrena y posmortal manifestado en la resurrección de Cristo. Volveré más adelante sobre esto.

Por ahora baste señalar que, cuando Cabada cualifica a la criatura de «en cierto modo» infinita, uno siempre echa en falta una explicación más detallada del significado y del alcance de tal expresión. Esa expresión siempre es utilizada por Cabada para diferenciar acertadamente la infinitud de Dios de la infinitud actual de la criatura. Pero más allá de esa distinción negativa (una no es la otra), no se ve que, positivamente, diga en qué consiste ese «cierto modo» de ser infinita la realidad creada.

De hecho, concedida esa infinitud –como creo correcto hacer– resta todavía por abordar la cuestión de su significado en relación con la evidente presencia del límite. ¿O es que, para Cabada, la afirmación

en la intrahistoria de la infinitud de la creación ya es suficiente sin más, permitiendo ignorar la insoslayable presencia de las limitaciones citeriores de toda vida y de toda criatura en general? ¿Propone Cabada frente a la finitud histórica de Torres Queiruga –que lamentablemente este convierte en finitud literalmente metafísica– algo más que una «infinitud creada» distinta de la infinitud de Dios? ¿O simplemente se contenta con decir «infinitud creada» donde Torres Queiruga dice «finitud histórica»? De ser esto así se comprende, repito, la resistencia de Queiruga a darle la razón. La fuerza del límite es demasiado grande y evidente como para pasar por encima de ella con esa nueva denominación. Y, sin embargo, insisto, a pesar de la resistencia de Torres Queiruga, quien creo que está, en el fondo, más acertado es M. Cabada. *Amicus Plato, sed magis amica veritas*.

Por todo esto me parece capital afirmar que ser finito es existir bajo lo que Paul Tillich llamaba las condiciones de la existencia, es decir, las limitaciones de toda existencia histórica en el espacio y en el tiempo. Y solo eso. Y nada más que eso, porque es esa única finitud de la que tenemos experiencia y a esa experiencia debemos anclar nuestra reflexión, no dando por sentado que la «finitud histórica» debe ser también concebida como «finitud metafísica», es decir, como una realidad aplicable a todo tipo de existencia de la condición de criatura por ser sinónimo de ella.

De hecho, el presupuesto implícito en el pensamiento de Torres Queiruga es que la «finitud» no solo es y no solo significa existencia espaciotemporal, sino también realidad transtemporal y transespacial, es decir: categoría metafísica vigente, incluso, en la plenitud escatológica. En el planteamiento de Torres Queiruga se encuentra, como evidencia de suyo incuestionada, la necesidad de pensar la «finitud» como una característica propia de lo distinto de Dios con independencia ontológica de su anclaje histórico. Torres Queiruga contempla la finitud no solo como inserción en el espacio tiempo, es decir, como «finitud histórica», como la única que conocemos (como la única que hay) sino también como «finitud metafísica», a saber: como un concepto abstracto de finitud con consistencia propia más allá del espacio y el tiempo. ¿Cuáles son los motivos que explican esa ampliación metafísica que lleva al concepto de finitud más allá de toda experiencia controlable y directamente constatable situándolo, con pretensión de validez y significación, fuera del único contexto conocido donde parece ser aplicable?

4.2. *La finitud y la condición de criatura*

La explicación que da cuenta cabal de tal presupuesto consiste en que, para Torres Queiruga, «finitud» y «condición de criatura» son realidades sinónimas cuya equivalencia debe ser mantenida contra viento y marea, puesto que, para él, dicha igualdad es evidente de suyo, ya que no hay ninguna otra manera posible de pensar tal relación.

La creación es lo distinto de Dios. Solo Dios es el único y verdadero infinito. La creación, aunque procede de Dios, no es, en su propia alteridad creada, divina y, en consecuencia, no puede ser sino finita. Y esta finitud, puesto que se trata de algo constitutivo, estructural y esencialmente diferenciador de la naturaleza de lo creado respecto de su Creador, no puede sino acompañar siempre –porque es la condición básica de todo lo creado– a la criatura sea esta en el estado en que sea pensada: en la historia o en la ultrahistoria. La criatura, para Torres Queiruga, debe ser siempre y necesariamente finita por ser, precisamente, criatura. De lo contrario, quedaría abolida la diferencia entre Creador –el único y verdadero infinito– y la criatura. Abolición esta que Torres Queiruga rechaza en reiteradas ocasiones.

De lo que se trata, pues, para él, es de una necesidad metafísica que vincula ontológicamente criatura y finitud, de manera que la finitud es mucho más que historia, porque también en la ultrahistoria debe estar presente el límite de lo finito. Para Torres Queiruga hay, pues, más finitud de la que conocemos, porque debe haber una forma escatológica de la finitud que, siendo finitud, sea, no obstante, «finitud infinitizada».

Es aquí absolutamente capital señalar la presencia determinante que, en el caso de la finitud humana, tiene la «apertura», «tendencia» o «continua superación» hacia el infinito que, en cierto sentido, supone una presencia intencional, por lo menos, del infinito –como atracción, pulsión o querencia– en la finitud del ser humano. Esto es importante porque nos permite percibir como, en el planteamiento de Torres Queiruga, la identificación de la esencia de la criatura con la finitud conlleva, también, el reconocimiento de que el vaso de la criatura, estando medio lleno, finitamente lleno, también lo está medio vacío, infinitamente vacío.

La cuestión es que, para nuestro autor, aquello que cualifica ontológica y esencialmente la naturaleza más propia y genuina de

la realidad humana, aquello que responde a la pregunta por su ser, aquello realmente constitutivo de su identidad es la dinámica, en el pensamiento y en la acción, que medio la llena, en detrimento, por el contrario, de aquella que apunta hacia su carácter incompleto.

Esta es, por tanto, mi perplejidad: ¿qué es «finitud» sino «historia» (en el sentido antedicho)? ¿Qué significado cabal puede aplicarse a una «finitud no histórica»? ¿No es esto una contradicción en los términos? Una «finitud-infinitizada» ¿no es un «círculo-triangulizado»?

Si el verdadero y absoluto infinito de Dios infinitiza eternamente la finitud de la criatura bienaventurada, ¿no exige la escatológica reciprocidad anteriormente señalada –por cuanto es verdadera reciprocidad– una cierta (y detestable) infinita finitización de Dios por parte de la criatura? ¿Qué es lo que nos obliga, contra toda evidencia, a proyectar la finitud más allá de los límites de la existencia terrena? ¿Por qué razón hay que vincular necesaria, estructural, esencial, constitutiva y metafísicamente la finitud con la condición de criatura?

4.3. *La finitud y la identidad de la criatura*

La respuesta a la última cuestión es esta: para Torres Queiruga el único modo posible de salvaguardar la identidad propia de la criatura en la escatología es postulando eternamente la preservación de su finitud.

De no ser así, a su juicio, no solo se daría un hiato insalvable entre la criatura creada y la criatura salvada (que no serían ya la misma), sino que tampoco habría forma de evitar pensar la plenitud escatológica de la salvación sino como disolución del ser humano en el amorfo magma de la divinidad. Si la criatura en la bienaventuranza no es finita, no puede sino ser absorbida por el único y verdadero infinito de Dios. Como la unidad ante el infinito. Mantener la finitud de la criatura nos evitaría, a su juicio, tanto lo uno como lo otro.

Respecto de lo primero, es decir, del hiato o discontinuidad que se produciría de no transportar la finitud más allá de la muerte del ser humano es necesario preguntarnos, previamente, por el misterio último de la identidad del ser personal.

¿Es cierto eso de que solo la finitud puede preservar la identidad propia de la criatura? ¿Es eso evidente de suyo?

Yo creo que no.

No cabe duda de que, en nuestra existencia histórica tiene un papel absolutamente constitutivo y esencial nuestra singular corporalidad, habida cuenta, en gran medida, de toda nuestra herencia genética recibida. Lo que nos singulariza, lo que nos hace ser nosotros mismos y no otros, lo que nos emparenta, pero a la vez nos distingue de cualquier otro ser humano es, precisamente, nuestra condición anímico corpórea, nuestra específica y singular psicofisiología. Somos quienes somos porque hemos nacido de quien hemos nacido. Y nuestro nacimiento ha acontecido en un tiempo y lugar determinados, de manera que nuestra identidad personal inicial está dada con los condicionamientos básicos que caracterizan a todo ser humano con independencia de nuestros deseos o nuestra voluntad. No escogemos nacer. Nacemos y punto. Luego, es cierto, podemos configurar a nuestro modo todo aquello que hemos recibido haciendo uso, dentro de las condiciones posibles, de nuestra libertad.

Sin embargo, tomar en serio la posibilidad de haber sido creados, hacerse cargo de lo que puede implicar proceder ontológicamente de la eternidad de Dios, profundizar coherentemente en el posible alcance de que nuestro nacimiento y nuestra muerte acontezcan –si es cierto que, efectivamente, somos criaturas de Dios– bajo el incondicional amparo de la mano creadora de Dios, entonces, es posible preguntarse con razón, por lo menos, por la posibilidad de una vida transmortal que, sostenida eternamente por el amor infinito del Dios creador, carezca definitivamente de fin porque, vencida la muerte, ya no muere más.

Parece claro que, sea lo que tal vida sea –en el caso de que realmente tal cosa se dé– no podrá ser una repetición ilimitada de las condiciones de la existencia. De lo contrario, nada tendría de salvación, sino de prolongación sin término de lo mismo que ya vivimos aquí. Y eso, habida cuenta de la presencia del mal, no sería ninguna buena noticia.

La esperanza en la salvación exige, pues, que tal vida escatológica sea pensada como una superación infinita de las condiciones de la existencia que tan clara y pesadamente nos vinculan con el mal en todas sus manifestaciones. Y por eso, esa vida tiene que ser ultrahistórica, posmortal, definitiva e infinita. Si en la escatología estaremos libres de las servidumbres de nuestra existencia histórica –vinculada al hambre, al frío, al cansancio, al tedio, a la tristeza, al sufrimiento, a

la enfermedad y a todo tipo de mal– ¿por qué hemos de seguir vinculándola con la «finitud»? No la vinculamos con la crasa materialidad, ni con la extensión, ni con el espacio, ni con el tiempo, ni con el alimento, ni con la digestión, ni con el sueño, ni con el temor, ni con el dolor de cabeza o de lumbago, ni con nada de lo que caracteriza y lastra, en tantas ocasiones, nuestra vida espaciotemporal[110]. No la vinculamos con ninguna de las condiciones básicas de la existencia que nos acompañan singularmente en la intrahistoria, porque esa vida –de darse (y ojalá así sea)– ha de trascender, superándolas, todas las limitaciones, todas las ambigüedades, todas las finitudes propias de nuestro decurso espaciotemporal. ¿Por qué seguir manteniendo, pues, la vigencia de una «finitud metafísica» que, desvinculada de su anclaje histórico, habría quedado vaciada y desprovista de todo contenido real y concreto?

A mi modo de ver, la verdadera identidad de la criatura no se identifica con lo que ella es en el espacio y en el tiempo, sino con lo que está llamada a ser en la eternidad de Dios.

¿Cuál es el contenido de la «finitud» tal y como la hemos visto actuante en la concepción de Torres Queiruga?

Finitud es determinación: ser esto.

Es negación: no ser lo otro.

Es disyunción: donde está una placa tectónica no puede estar otra.

Es necesidad de elección: escojo esto y rechazo lo otro.

Es culpa: he hecho un daño que no debía.

Es limitación: no se puede todo.

Es, en definitiva, la condición de posibilidad de que el mal –como accidente, dolor, sufrimiento o muerte– emerja en una existencia que, aquí, nunca es plena ni absoluta.

Ahora bien, ¿qué quedará de tal «finitud» cuando, por razón de la superación de todos los límites de la existencia, la criatura alcance la bienaventuranza de una vida plena y absoluta? ¿Y si pudiésemos encontrar un modo de salvaguardar la identidad propia e intransferible de lo creado dejando de lado la finitud como un modo parcial de

[110] Para un intento de imaginar la relación entre tiempo y eternidad, así como la esencialización de la materia y la corporalidad, en relación con la posibilidad de purificación posmortal, cfr. P. Castelao, «Tiempo, eternidad, purificación y gozo eterno. Un intento de solución de cinco aporías en relación con la concepción tradicional del purgatorio», en *El purgatorio*, ed. F. Millán Romeral, en preparación.

realización en el tiempo que, sin embargo, no puede ser confundido con la esencia más propia de la creación? Creo haber encontrado el modo de hacerlo. En el estudio de B. Pascal y G. Cantor y, sobre todo, en las conclusiones finales de este libro lo expondré con detalle.

4.4. *El presupuesto errado y la innecesaria contradicción de la «infinitización de la finitud»*

Dicho de otro modo: ¿y si hubiese una forma distinta de pensar la condición de criatura equilibrando de otra manera su tensión interna entre finitud e infinitud?

Si así fuese –y así creo que es– se podría percibir que la objeción formidable encierra, como el dilema de Epicuro, un presupuesto errado –que es el que la hace aparentemente inexpugnable– que nos lleva a una innecesaria contradicción interna.

El presupuesto, como hemos visto, dice: la condición de criatura es esencialmente finita y, por tanto, en la historia o en el más allá, siempre ha de serlo. Dicho presupuesto nos arrastra inevitablemente al dilema: o se niega la finitud y, en consecuencia, no parece haber forma de mantener la identidad de la criatura y la alteridad frente al Creador, o bien se mantiene –como quiere hacer Torres Queiruga– obligando a una contorsión intelectual difícilmente sostenible en una meditación pausada y prolongada con la consabida «finitud infinitizada», puesto que, manteniendo la finitud, siempre permanece la posibilidad del mal, por atenuada que esté.

Hay que salir del dilema cuestionando el presupuesto. Es necesario explorar la posibilidad de pensar la identidad de la criatura liberándola del yugo de la finitud y vinculándola a un modo de infinitud que, siendo distinto de la absoluta infinitud de Dios, no sea, no obstante, tan solo esa infinitud potencial antes identificada con la apertura, la tendencia o la continua superación. Es aquí donde parece poder ser extraordinariamente fructífero el concepto de «infinito creado actual». Por eso queremos centrar nuestra presente investigación en el análisis filosófico de este concepto en dos autores –Pascal y Cantor– en cuyo pensamiento la reflexión sobre el infinito ha jugado un papel fundamental. Esta es la razón de que este concepto tenga que ser estudiado y evaluado con todo detalle en lo que sigue.

No obstante, por ahora, siguiendo con la crítica al pensamiento de Torres Queiruga, pongamos un ejemplo teológico que, tal

vez, nos ayude a clarificar mejor la cuestión de la identidad de la criatura. Es, a tal efecto, absolutamente irrelevante que el ejemplo se vincule normalmente con el centro del kerygma de la fe cristiana. Observémoslo, únicamente, en su carácter de fenómeno narrativo, lingüístico, redaccional, en su carácter de confesión proclamada poniendo entre paréntesis la cuestión última de su verdad. Yo creo en ella, pero para comprender el asunto que nos ocupa no es necesario compartir tal convicción.

Me refiero al anuncio de la resurrección de Cristo tal y como aparece en el Nuevo Testamento. De todo cuanto se podría decir al respecto me limito tan solo a señalar muy apretadamente dos cosas:

1) Los testimonios neotestamentarios son unánimes al sostener que el resucitado es el crucificado. Dicho de otro modo: la identidad de Jesús se mantiene, luego de su muerte, en la experiencia de la resurrección.
2) Es él mismo, pero no lo mismo. La experiencia de sus discípulos (sea esta del tipo que sea y se interprete como se interprete) coincide en señalar que, ahora que está resucitado, su modo de existencia trasciende los límites ordinarios del espacio y del tiempo, puesto que, al vivir la vida de Dios, el resucitado se encuentra más allá de la historia y, por tanto, ha superado, también, toda marca de finitud sin que su identidad se haya disuelto.

Del resucitado solo se nos dice que su identidad se mantiene. Pero nada nos obliga a sostener que también su finitud tendría que haberse mantenido. Más bien, todo nos indica lo contrario.

Dios no es finito y si el resucitado comparte la infinita vida de Dios carece de sentido tener que postular aquí una innecesaria «infinitización» de la finitud cuando es claro que la afirmación de la continuidad en la identidad viene, precisamente, acompañada, de forma simultánea e igualmente acentuada, de la insistencia en que, donde antes de la muerte había sujeción obligada a los límites del espacio y del tiempo y a las servidumbres de la carne –en extensión y duración– ahora hay una completa y total superación de ellos por ser ya carne glorificada.

No se entienda, con esta afirmación, que abogo por una hermenéutica literal de los relatos. Nada más lejos de la realidad. Lo que intento afirmar es que esos relatos, hayan ocurrido así o no

(eso ahora es algo irrelevante), en su objetividad narrativa, es decir, en cuanto creaciones literarias, juegan con esas dos polaridades que consideran esenciales respecto de la identidad del resucitado: 1) es él mismo; 2) no lo es de la misma manera que antes. Dicho de otra forma: 1) es el mismo Jesús; 2) pero ya no está sujeto al imperio de la finitud, puesto que su vida, su persona y su identidad han trascendido ya las condiciones de la historia.

Jesús resucitado muestra, por tanto, el poder de una vida infinita que, estando en plena continuidad con su identidad intrahistórica, ya no es determinada por las características circunstanciales de su finitud histórica, sino por su actual infinitud transhistórica en su vida gloriosa. Su identidad personal se mantiene –el resucitado porta las llagas de la pasión– pero ya no hay sujeción a la tiranía de la injusticia y el dolor de la cruz, sino victoria, liberación y plenitud.

Evito entrar en más detalles respecto de la cuestión cristológica y me limito únicamente a utilizarla como ejemplo ilustrativo para preguntar nuevamente: si en ella tenemos un caso en el que la salvaguarda de la identidad se hace prescindiendo de los límites espaciotemporales que implica siempre la finitud, ¿por qué habría que atarse metafísicamente a ella como única posibilidad de mantener la continuidad del individuo antes y después de la muerte?

La criatura podría no ser esencialmente finita. Más bien, al contrario, podría serlo solo provisionalmente. Allende la historia, la criatura podría ser lo que ya es ahora –«infinitud creada actual»– solo que más pura y plenamente, al verse completamente libre del imperio de la finitud.

5. Conclusión

Por razones que explicaremos más adelante, podríamos llamarle «trampa origeniana» –de Orígenes, el teólogo alejandrino– a aquella concepción filosófica o teológica que reproduce en la escatología –queriendo o sin querer– las condiciones iniciales de la protología. De modo que se posibilitaría *de facto* que el final definitivo pueda convertirse en un nuevo principio.

Tal vez, algo similar a esto pueda ser lo que le sucede, objetivamente, al planteamiento de Torres Queiruga. Al mantener la

finitud como salvaguarda de la identidad de la criatura se corre el peligro de reproducir en la escatología la misma condición radical que hace posible el mal en la historia. En el final bienaventurado, en consecuencia, nos volveríamos a encontrar con la presencia de una finitud metafísica que, pese a ser infinitizada, no resultaría aniquilada y, por tanto, siempre cabría sospechar acerca de su presencia latente y acechante, en cuanto posibilitadora última de un mal que no sería radicalmente sanado.

Se nos impone investigar filosóficamente acerca de una estructura de pensamiento que nos permita dar cuenta de lo más esencial de la condición de criatura sin hacerla necesariamente sinónima de la finitud.

La categoría de «infinito creado actual» puede ser de inestimable ayuda al respecto. Pero antes de soñar con futuras aplicaciones teológicas como las que hasta aquí hemos echado en falta, es necesario detenerse en perfilar la categoría, aquilatar su consistencia interna, explorar sus posibles virtualidades metafísicas y ver, finalmente –en caso de ser posible– de qué manera nos podríamos servir de ella para pensar la relación del ser humano en particular y de toda la creación en general respecto de Dios, el Creador de todo cuanto existe.

De ser esto posible, por un lado, nos estaríamos situando en la línea de los estudios que ha emprendido Manuel Cabada en su recuperación de la infinitud y, por el otro, estaríamos ensayando una alternativa viable al planteamiento de Torres Queiruga que nos llevase más allá del peligro que la mencionada «trampa origeniana» nos pone ante nosotros.

¿Qué entendemos por «infinito creado actual»? Estudiémoslo primero en Blaise Pascal y luego en Georg Cantor.

Segunda parte.
FINITUD E INFINITUD EN BLAISE PASCAL A LA LUZ DEL «INFINITO CREADO ACTUAL»

En rigor, con todo cuanto antecede, no hemos alcanzado aún el núcleo más específico de nuestra investigación, si bien, sin todo lo anterior, no se entendería por qué necesito centrar la investigación en evaluar la solvencia filosófica y, a buen seguro, las posteriores potencialidades teológicas del «infinito creado actual».

La introducción general nos dio el marco teológico del que ha surgido su primera configuración y su más honda motivación. El análisis y el diálogo crítico con Manuel Cabada Castro y Andrés Torres Queiruga han desplegado ampliamente las numerosas cuestiones teológicas y filosóficas conectadas y nos han forzado a posicionarnos inicialmente en ademán de recorrer una vía intermedia que toma distancia de uno y otro por los motivos ya mencionados.

Con ayuda de Cabada y Queiruga no hemos hecho más, pues, que un planteamiento extenso y detallado del problema, señalando ya la urgencia de pertrecharnos con un sólido instrumento que nos permita acometer el difícil trabajo que la teología sistemática nos plantea.

¿Qué buscamos ahora en Blaise Pascal? Esclarecer con provecho qué piensa él sobre la finitud y la infinitud en el marco general de toda su obra, con especial atención a aquellos escritos en los que más claramente se pueda reconocer e identificar esta problemática. Y todo ello con el interés explícito de aquilatar los contornos filosóficos del concepto de «infinitud creada actual», por más que Pascal no hable en estos términos.

¿Por qué Pascal? Porque nadie como él ha reflexionado tan aguda y apasionadamente sobre el misterio incomprensible que es el ser humano en su radical paradoja de quien se sabe superior al universo entero y, sin embargo, no es sino una insignificante mota de polvo en el horizonte inabarcable de una cósmica infinitud. Y ahí, en esa paradoja insoportable, emerge en Pascal la pregunta por la vida eterna, por la verdad, por la santidad, por la caridad, por la escatología, por Dios, por Jesucristo, por el cristianismo, por el carácter definitivo de una muerte que aniquile nuestra histórica finitud o, por el contrario, la transforme en vida bienaventurada.

Bien es cierto que, en Pascal, no vamos a recorrer caminos especulativos de una eventual vida posmortal como inicialmente acabamos de hacer de la mano de Torres Queiruga. Pero justamente por eso –porque Pascal radiografía al ser humano en su situación actual– su reflexión se nos mostrará como sumamente pertinente para nuestra investigación, teniendo en cuenta, sobre todo, las perspectivas antropológicas que se irán abriendo en los capítulos posteriores, en relación con el pensamiento de Georg Cantor, para delinear, siquiera en esbozo, los perfiles de una concepción de la realidad creada conforme a la intuición del «infinito creado actual».

Conviene reiterar que Pascal no se expresará en estos términos, desde luego. Pero centrará sus mejores pensamientos e intuiciones en una perspectiva que es, aquí, capital: la dilucidación de la existencia humana en una antropología filosófica y teológica en la que la dialéctica entre finitud e infinitud adquiere cotas de máxima tensión y, en algunos casos, insuperable alcance especulativo, pese a todas sus imprecisiones y ambigüedades, como enseguida veremos.

Nos acercaremos a Pascal evitando una exposición al uso que repita lo que cualquier lector de su obra puede ver ya por sí mismo. Tampoco abundaré en todo cuanto ya ha sido infinitamente glosado en la oceánica bibliografía secundaria que se le ha dedicado en, por lo menos, los últimos cincuenta años[111].

Mi análisis no es ni biográfico, ni cronológico, ni contextual, sino que, desde el punto de vista metodológico, está orientado por los conceptos de finitud e infinitud leídos a la luz de esa idea del «infinito creado actual» que –aunque Pascal nunca la formula así– puede, sin embargo, ser reconocida, en cierta medida y de múltiples formas, en diversos planos de su pensamiento[112]. El rastreo

[111] En la página digital «ihrim.uca.fr», bajo las siglas C.I.B.P (Centre International Blaise Pascal), se encuentran recogidos los títulos de una monumental bibliografía sobre Pascal que abarca nada más y nada menos que las últimas cinco décadas y que, precisamente, está disponible en cinco bloques que van desde 1970-1979 hasta 2010-2019, pasando, lógicamente, por los años comprendidos entre 1980-1989, 1990-1999, 2000-2009.

[112] En este sentido comparto la aproximación metodológica de J.-L. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), 10, en donde dice: «Une œvre comme celle de Pascal ne peut être comprise dans la méconnaissance de la dimension transhistorique des problèmes qui l'habitent». Un poco antes había dicho ya que «les auteurs du xvii siècle, Pascal compris, nous apparaissent aujourd'hui beaucoup plus que les Grecs eux-mêmes, comme nous l'avons dit, *dépassés* par des problèmes qui les *traversent*».

de esos planos de significación es lo que nos servirá de guía en lo que sigue a fin de sacarlos claramente a la luz y poder analizarlos críticamente con el máximo rigor que nos sea posible.

Procederé, pues, en dos pasos.

Primeramente, en el capítulo tercero, señalaré aquellos aspectos del pensamiento de Pascal que, a mi juicio, subrayan el énfasis que este pone de manera implícita o explícita en la dialéctica entre finitud e infinitud.

A continuación, en el capítulo cuarto, me preguntaré si esta contraposición permite una lectura en un plano de significación más profundo con la ayuda del concepto no pascaliano de «infinito creado actual»[113].

[113] La edición de las obras de Pascal que he utilizado en la presente investigación es la de Michel Le Guern en la editorial Gallimard, en la colección La Pléiade. Cfr. B. Pascal, *Oeuvres complètes* (édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern), 2 vols. (París: Gallimard, 1998-2000). En el caso concreto de los *Pensées*, como se verá enseguida, además de la numeración acuñada por Le Guern, que es la que privilegio en el texto principal, indicaré siempre en nota y entre paréntesis, para facilitar la localización de los textos, la numeración de Brunschvicg, Lafuma y Sellier. Sobre otras ediciones y sobre Pascal en general es muy instructivo el trabajo de C. Herrando, *Blaise Pascal*, en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, ed. F. Fernández Labastida, y J. A. Mercado, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2018/voces/pascal/Pascal.html. Una breve y excelente presentación general al pensamiento de Pascal –tal vez, la mejor que conozco– es la que hace José Luis L. Aranguren en el prólogo a B. Pascal, *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas* (traducción y notas de Carlos R. De Dampierre) (Madrid: Alfaguara, 1981), XV-XLIII.

Capítulo 3.
LA FINITUD Y LA INFINITUD EN EL PENSAMIENTO DE PASCAL

Enfocar el pensamiento de Pascal desde la dialéctica entre finitud e infinitud no es tarea sencilla. No se trata únicamente de fijarse en la presencia explícita de los conceptos mismos, sino de atender, también, a la tensión interna que, de múltiples y muy diferentes maneras, tiene en su trasfondo esta contraposición, sin que, las más de las veces, salte a la vista por sí misma en el primer plano de la reflexión.

Esto es tanto más cierto cuanto que en muchos de sus escritos su carácter religioso tiende a ocultar la presencia evidente de esta dialéctica que, tal vez, por ser de índole más filosófica, subyace en un nivel más profundo. La intención de este capítulo es mostrar que, aun cuando no se la perciba fácilmente, sin embargo, está.

No obstante, no se vea un déficit en que dicha estructura nuclear se encuentre revestida con los más variados ropajes. Ni, por supuesto, una dificultad insuperable que vaya en detrimento de nuestra investigación.

Antes bien, al contrario, tenemos en esa versatilidad externa una muestra muy bienvenida de cómo dicha contraposición nutre la fuente más profunda del pensador francés y se adapta a las cuestiones más diversas y más genuinas de la existencia humana.

1. Finito e infinito entre la nada y Dios

Esto se aprecia con suficiente claridad en un texto breve, pero de gran importancia para nuestro estudio, como es el *Escrito sobre la conversión del pecador*[114].

La indudable naturaleza biográfica de esta reflexión no hace sino subrayar su importancia e interés, habida cuenta de que el propio Pascal está hablando de sí y de su propia experiencia en todo cuanto aquí se dice[115].

No se escribe un texto así de oídas. Ni su tono, por más influencias que pueda reflejar, es libresco. Se trata, por el contrario, de un escrito testimonial que reflexiona discursivamente sobre una experiencia difícilmente verbalizable. Y, sin embargo, la verbaliza. Tiene algunos anacolutos y se percibe que no está pulido del todo. Sin embargo, es claro, lúcido y potente como pocos, por más cuestionable que sea, en el fondo, su concepción teológica.

La conversión es comprendida aquí, antes de nada, como una radical transformación de la percepción de uno mismo y del mundo que solo Dios puede realizar. Pascal habla de un conocimiento (*connaissance*) y de una visión (*vue*) completamente extraordinarias. Se expresa en el lenguaje clásico de la época. Al sujeto le llama «el alma» (*l'âme*) y al mundo «las cosas» (*les choses*). Y de Dios habla como un cortesano lo haría de El Rey, a saber, con modos de vasallaje y servidumbre.

[114] B. Pascal, «Écrit sur la conversión du pécheur», en *Oeuvres complètes* (édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern), vol. II, (París: Gallimard), 99-102. Aunque J. Mesnard ha propuesto datar este escrito en torno a los años 1657-1658, M. Le Guern se inclina por el año 1655 como fecha más probable. Cfr. *O. c.*, vol. II, 1166-1167. Cfr. A. Villar Ezcurra, «Introducción» en *Escritos espirituales. Resumen de la vida de Jesucristo, opúsculos, cartas y fragmentos* (selec., trad., introd. y notas de Alicia Villar Ezcurra), B. Pascal (Madrid: Tecnos, 2020), XXVIII-XXXI.

[115] Carlos R. de Dampierre nos informa en un breve párrafo introductorio a su edición del escrito de que «el texto de este opúsculo procede de una copia del *Manuscrito Périer* (pp. 80-83) y de la tercera Colección Guerrier (B. N. f. fr.13913, pp. 300-304)». Más allá de otras anotaciones técnicas es importante reseñar que, según Dampierre, «el P. Pierre Guerrier lo atribuye a Jacqueline Pascal», sin embargo, tanto su estilo como motivos decisivos de su contenido –como en breve veremos– hacen más verosímil atribuir su autoría al propio Pascal. El estudio del texto apoya, a mi juicio, sin ninguna duda, esta conclusión. Dampierre, a diferencia de M. Le Guern y de J. Mesnard, se inclina por datarlo a finales de 1653.

La iniciativa es indudablemente divina. Y Dios se conduce en la concesión de esta gracia transformadora como el monarca que, con el favor de su cetro, se digna tocar con su beneplácito a quien le venga en gana. Estas consideraciones determinan no solo la factura exterior del texto, sino también su confección interna. ¿Cómo no adivinar, en efecto, un cierto aire de arbitrariedad o exclusivismo jansenista en la donación de la conversión por parte de ese Dios que «se digna tocar verdaderamente»[116] al alma escogida entre muchas no escogidas?

Con todo, lo decisivo es que ese toque dadivoso de Dios inspira un conocimiento y una visión, una percepción completa y global del mundo y de todo cuanto contiene, que Pascal nos dice que hacen considerarlo todo «de una manera enteramente nueva»[117]. ¿En qué consiste ese nuevo conocimiento y esa nueva visión otorgada por la mayestática benevolencia de Dios?

En su vida ordinaria el ser humano se siente atraído e inclinado hacia todo cuanto lo rodea. Ve en las cosas visibles con las que convive la forma de satisfacer su deseo de paz y quietud siempre agitado por nuevas y continuas incitaciones. Vive según la lógica ordinaria, evidente y horizontal del mundo. Estima y busca lo que todos. Y lo mismo hace con lo que todos odian y rechazan. Es uno más. Encuentra gusto y solaz en los placeres del mundo y huye de las incomodidades e infortunios. Está inercialmente encajado en los criterios y valores de la vida ordinaria porque identifica el bien que busca con el bien que encuentra. Y así, no persigue otra cosa más que la acumulación de bienes estimados por todos y el mayor y más estimulante disfrute de los placeres que a todos contentan. El trato con las cosas que le gustan lo tranquiliza, al menos,

116 *O. c.*, vol. II, 99. Cfr. B. Pascal, *Pensamientos* (estudio preliminar, edición, traducción y notas de Gabriel Albiac) (Madrid: Tecnos, 2018), 42: «en ese "se digna tocar", se ha jugado todo. No hay más sujeto agente que Dios. […] Frente a ese absoluto autodeterminativo, a cuyo través Dios decide del mundo y, en él, de la salvación, la voluntad contingente –esto es, la subjetividad humana– es nada. Y en ese aprendizaje de la nada cabe la única excelencia de su condición». Algo más adelante, reiterará Albiac: «La conversión es el aprendizaje de la nada […]. Nadie podría consumar ese aprendizaje sin la intervención externa de la gracia. Porque la nada misma es un infinito cuya comprensión escapa –como la de Dios mismo– a la finita inteligencia humana» (43). Veremos si esto es efectivamente así o solo de modo aparente.

117 *O. c.*, vol. II, 99.

momentáneamente, y, en consecuencia, la sed de satisfacción que lo atraviesa va siendo atendida, sorbo a sorbo, empujando al ser humano a una carrera sin fin tras los bienes mundanos que lo circundan, prometiéndole una plenitud de paz y felicidad que, sin embargo, siempre se le escapa entre los dedos.

En el trasfondo de la concepción de Pascal aparece una clara conciencia de una desproporción que, en este caso, se revela digna de espanto. El ser humano –el «alma», dice él– es inmortal. Pero todos los bienes que lo rodean y en los cuales él busca gozo y tranquilidad son perecederos. La vida humana, por su inmortalidad, se prolongará allende la muerte hacia el infinito. Todo lo demás perderá su ser tarde o temprano.

Esta es la nueva luz, el nuevo conocimiento, la nueva visión con la que, por gracia de Dios, el ser humano contempla y vive ahora las cosas del mundo. Una nueva luz aterradora y desasosegante, porque donde antes encontraba contento y felicidad, experimenta ahora verdadero temor, inquietud, escrúpulo y amargura. Realidades estas que le impiden «gozar con tranquilidad de las cosas que le encantaban»[118].

El «toque» divino de la conversión desestabiliza al ser humano. Antes se regodeaba en las realidades visibles viéndolas, deseándolas, persiguiéndolas, consiguiéndolas, disfrutándolas. Pero ahora, como quien abrazaba a un fantasma, la percepción indudable de su inanidad, de su caducidad, de su interna inconsistencia, le amargan la vida que antes vivía como soñando. Y es que la conversión, aunque Pascal no utiliza en este escrito esta imagen, es también como un despertar. Pero en este caso, un despertar de un sueño vano –pero feliz– a una angustiosa vigilia que amarga el recuerdo de lo soñado al revelar su carácter ilusorio, vacuo y etéreo[119].

[118] *O. c.*, vol. II, 99. En los *Pensamientos* señalará Pascal que, del hecho de que estemos llenos de concupiscencia, se sigue nuestra obligación de desapegarnos de cualquier tipo de amor a las criaturas pasajeras para centrarnos únicamente en el amor a Dios. Así pues, Pascal desarrollará allí una idea implícita del pecado como *conversio ad criaturam* que, a mi juicio –en línea con esta teología de la época, tan poco recomendable hoy– conlleva una fatal disociación entre el amor a Dios y el amor a los frutos de su creación. Cfr. *O. c.*, vol. II, 770-771, fr. 525 (Br. 479; Laf. 618; Sell. 511).

[119] Cfr. sobre los sueños, *O. c.*, vol. II, 814, fr. 662 (Br. 386; Laf. 803; Sell. 653). También es interesante, *O. c.*, vol. II, 579, fr. 122 (Br. 434; Laf. 131; Sell. 164) cuando Pascal aplica la metáfora del sueño a nuestro conocimiento de la vida

Esto se vuelve todavía más claro cuando Pascal reconoce que lo mismo sucede, o aun más si cabe, con los «actos piadosos» (*exercices de piété*). También ellos destilan amargura y sin sabor en esta nueva situación por una curiosa razón: en sí mismos buscan elevar el espíritu del ser humano hacia la estima y el goce de las realidades invisibles superando el apego a las visibles. El problema es que, ahora, luego de experimentar el mencionado «toque» divino, el ser humano es trastornado y confundido por los banzados extremos de unas realidades visibles que, atrayéndolo por su presencia, lo retraen por su inconsistencia. Justo lo contrario de lo que le sucede con las cosas invisibles: estas lo atraen por su solidez, pero lo retraen por su ausencia. Los ejercicios de piedad ya no consuelan porque no tienen fuerza suficiente para alcanzar lo invisible y no nos alejan completamente de lo visible. En ambos casos el resultado es el mismo: el ser humano queda sumido en la perplejidad, el desorden y la confusión.

Solo una realidad resulta fortalecida con la experiencia de la conversión: el alma inmortal. Pascal la afirma sin dudar y la

---

preguntándose calderonianamente: «Qui sait si cette autre moitié de la vie où nous pensons veiller n'est pas un autre sommeil un peu différent du premier, dont nous nous éveillons quand nous pensons dormir?». Cfr., igualmente, *O. c.*, vol. II, 898, fr. 772 (Sell. 774) donde podemos leer: «Le sommeil est l'image de la mort, dites-vous; et moi je dis qu'il est plutôt l'image de la vie». El propio M. de Unamuno dejó dicho en *El Cristo de Velázquez*: «Es sueño, Cristo, la vida, y es la muerte vela. Mientras la tierra sueña solitaria, vela la blanca luna; vela el Hombre desde su cruz, mientras los hombres sueñan» (M. de Unamuno, «El Cristo de Velázquez» en *Obras completas,* ed. Ricardo Senabre, IV (Madrid: Biblioteca Castro, 1999), 462. Sobre la cuestión del sueño, en relación con la duda, en Pascal, cfr. J. Llansó, «En qué sentido puede ser llamada trágica la filosofía de Pascal. La frase: "L'homme pase infinement l'homme"»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 4 (1984) 107-128, esp. 111-112. Poniendo en relación el pensamiento de Pascal y el de Algazel dice Miguel Asín Palacios: «La sospecha de que los ensueños sean una realidad y que, en cambio, nuestra vida cuando estamos despiertos no sea más que un sueño, del cual nos despertamos al morir, viene también a la mente de ambos apologistas en el mismo momento preciso en que se plantean ambos el problema de la veracidad del testimonio de la conciencia psicológica» (M. Asín Palacios, «Los precedentes musulmanes del "pari" de Pascal»: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 2 (1920), 171-232. Cfr. C. Rosset, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica* (Barcelona: Barral, 1976), 124, donde el autor cita un pasaje de Montaigne en *Apologie de Raimond Sebond* en el que se dice: «El sueño profundo a veces duerme a los sueños. Pero nuestro velar nunca es despertado como para que purgue y disipe claramente las ensoñaciones, que son los sueños de los que velan, y peores que sueños».

contrapone radicalmente al carácter perecedero de todo lo demás. En el capítulo siguiente habremos de preguntarnos por la razón última de dicha contraposición[120].

Baste por ahora simplemente retener el incuestionado énfasis con el que Pascal contrapone la inmortalidad del alma humana –siendo como es claro que todo ser humano perece– al carácter perecedero y caduco de todas las otras cosas. Porque lo cierto es que, abundando en ello, Pascal conceptualiza dicha experiencia de una manera ciertamente singular.

El carácter perecedero de las cosas que perecen, valga la redundancia, ya está aconteciendo, y nos anticipa –tal vez, incluso, de un modo un tanto macabro– que estando ya pereciendo –por más vitalidad aparente que muestren– pueden ser, no obstante, consideradas, con toda razón y verdad, como realidades perecidas. «Ella considera las cosas perecibles como perecientes e incluso como ya perecidas»[121]. Es a esto a lo que Pascal llama *l'anéantissement de tout*, el anonadamiento o la nihilidad de todo lo que el ser humano ama: su ser nada, su vaciedad, su aniquilación anticipada con la prolepsis de su muerte comprendida ahora como desaparición total en los abismos de la nada.

¿Cómo no sentirse confundido y aterrado al ver que todas las realidades que llenaron antes de la conversión el corazón de uno no van a tener otro destino que el de los desechos triturados por el inmisericorde desgaste del tiempo? ¿Cómo no prever la inconsolable e infinita tristeza de esa alma abandonada por la naturaleza frágil y evanescente incapaz de sobrepujar la erosión inevitable del devenir del cosmos?[122]. Estos terribles pensamientos –que son, no lo olvidemos, «conocimiento» y «visión»– tienen para Pascal una

120 Valga, por ahora, señalar que en *O. c.*, vol. II, 769, fr. 519 (Br. 219; Laf. 612; Sell. 505) Pascal evidencia la importancia que la inmortalidad del alma o su negación tendrían, incluso, para toda la moral: «Il est indubitable que, que l'âme soit mortelle ou immortelle, cela doit mettre une différence entière dans la morale, et cependant les philosophes ont conduit leur morale indépendamment de cela».

121 *O. c.*, vol. II, 99: «Elle considère les choses périssables comme périssantes e même déjà péries».

122 Cfr. F. Savater, *La peor parte* (Barcelona: Arial, 2019), libro en el que el autor relata cómo aquellos momentos y aquellas actividades que antes llenaban de felicidad y contento su existencia, saben, ahora, después de la muerte de la compañera de su vida, a triste soledad y ceniza. Sobre el carácter huidizo y fluyente de la existencia (*l'universel écoulement*) en Pascal, en contraposición con la estabilidad de Dios, llama la atención Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970), 22ss.

certidumbre escatológica aplastante: al salir de la vida terrena el alma humana –es decir, todos y cada uno de nosotros– queda sola y desamparada al haber depositado su paz y su contento en realidades huecas y cenicientas que, saciándola malamente en esta vida, de ninguna manera la pueden sostener en la otra.

Por si alguien pudiese albergar algún tipo de duda, Pascal enuncia en un principio meridianamente claro a qué tipo de realidades se refiere. Es nada: «Todo lo que debe volver a la nada»[123]. Y más aun, ya que ofrece un detallado elenco. Es nada: «El cielo, la tierra, su espíritu, su cuerpo, sus familiares, sus amigos, sus enemigos, la riqueza, la pobreza, la desgracia, la prosperidad, el honor, la ignominia, el aprecio, el desprecio, la autoridad, la indigencia, la salud, la enfermedad y la misma vida»[124]. El elenco es omnicomprensivo en su fuerza indicativa, pues abarca desde lo más alto a lo más bajo, desde lo más personal de uno –como su propio cuerpo y su propio espíritu– a lo más propio de los otros –familia, amigos y conocidos– incluyendo toda la esfera de los afectos, las situaciones personales, los estados sociales y hasta los valores estimables y los disvalores aborrecibles. Todo equivale a nada porque todo cuanto es no lo es definitivamente, sino que lleva dentro de sí un germen de vacío, destrucción y ausencia que, fatalmente, tarde o temprano, acabará dando su fruto y revelando su verdadero rostro.

Sea como fuere, lo cierto es que Pascal da por supuesto, sin cuestionarlo de ningún modo, que todas las realidades creadas que incluye en el mencionado elenco –y ya se ve que es solo un breve muestrario indicativo, porque, en el fondo, se dirige hacia el «todo» de la creación– duran menos que su alma, de modo que –y he aquí lo importante que Pascal quiere subrayar– ninguna de ellas puede satisfacer el deseo de felicidad duradera que su alma anhela.

La razón de este desosegante desequilibrio es, para Pascal, ontológica. Cuando lo inmortal se casa con lo perecedero no tarda en quedarse viudo. Y no hay viudedad feliz cuando se ha apostado toda la felicidad a la duración del matrimonio. Y ese desafortunado matrimonio no puede durar. Y no dura.

123 *O. c.*, vol. II, 100: «Tout ce qui doit retourner dans le néant».

124 *O. c.*, vol. II, 100: «Le ciel, la terre, son esprit, son corps, ses parents, ses amis, ses ennemis, le biens, la pauvreté, la disgrâce, la prospérité, l'honneur, l'ignominie, l'estime, le mépris, l'autorité, l'indigence, la santé, la maladie et la vie même».

Para ser justos, también hay que reconocer que, visto desde otro punto de vista, del mencionado elenco cabe destacar, asimismo, una valiosa experiencia de indiferencia ignaciana frente a todo aquello que, deseado idolátricamente por el espíritu del mundo como si fuese absoluto e incondicionado, no es más que un bien relativo. Lo mismo ocurre, pero en sentido contrario, con las realidades nefandas que nadie quiere, puesto que todos las temen, como destructoras potenciales de sus bienes más preciados. Para Pascal, la experiencia de la conversión desenmascara ambas cosas al arrojar sobre ellas un nuevo conocimiento y una nueva visión. Todas son nada.

Pero la confusión y el asombro no dejan de crecer, bien que ahora muestren un rostro más saludable y beneficioso. Y esto, principalmente, por tres razones: a) por el tiempo que se ha vivido en ceguera; b) por el gran número de personas que aún viven así; c) por el hecho de que el alma va a perder con la muerte todas las cosas perecederas.

Pascal detecta aquí un problema temporal. El bien, si es verdaderamente tal, debe durar. Las satisfacciones no duraderas no son verdaderas satisfacciones. Por eso, nos dice que el ser humano busca una satisfacción eterna, sabiendo que ningún bien que no sea absolutamente verdadero se la puede otorgar.

¿Qué es, pues, ese bien verdadero que tanto se anhela?

Pascal le atribuye dos cualidades. Si bien, a mi juicio, cuando las enuncia, resultan ser tres.

En primer lugar, debe durar, como mínimo, tanto como ella. En segundo lugar, debe ser un bien del que el alma no pueda ser separada sin su propio consentimiento. En tercer lugar, debe ser el bien perfecto más allá del cual nada puede ser más digno de ser amado[125].

Ese bien tiene que estar allende cualquier cosa que el alma humana pueda identificar directamente. Pascal nos dice que solo en el trono de Dios encuentra el alma el cumplimiento de estas tres características. Solo cuando estaba el alma ciega encontraba cumplida en las cosas del mundo la tercera condición. Pero ahora, después de

[125] Pascal lo formula así: «Elle comprend qu'il faut qu'il ait ces deux qualités, l'une, qu'il dure autant qu'elle, et qu'il ne puisse lui être ôté que de son consentement, et l'autre, qu'il n'y ait rien de plus aimable» (*O. c.*, vol. II, 101). Insisto en que, aun siendo una cuestión muy secundaria, me parece más claro señalar aquí tres condiciones, en lugar de solamente dos.

su conversión, sabe que estas no pueden jamás cumplir ni la primera ni la segunda. Por eso no conviene dejarse engañar ni confundirse[126].

No sucede eso, sin embargo, con Dios. Dios es eterno y si el alma es inmortal puede encontrar en Dios una perpetua fuente de felicidad. Tenemos aquí la primera condición.

Desear a Dios es ya poseerlo. Rechazarlo es perderlo. Pero el rechazo solo puede darse con el consentimiento explícito de la criatura, de modo que, asegurada ya la primera, vemos ahora cumplida la segunda condición[127].

No hay bien que supere en perfección y bondad a la realidad de Dios. Por tanto, nada hay, fuera de Él, más digno de ser amado. He aquí, en acto, la tercera condición[128].

126 En otro lugar, Pascal alertará contra el peligro de confundir imaginación y realidad en la cuestión de la conversión. Cfr. *O. c.*, vol. II, 892, fr. 756 (Br. 275; Laf. 975; Sell. 739) cuando dice: «Les hommes prennent souvent leur imagination pour leur coeur: et ils croient être convertis dès qu'ils pensent à se convertir».

127 Que Pascal es extraordinariamente sensible a la cuestión de un posible «abandono» del bien más preciado que quepa imaginar aparece místicamente presente en el escrito llamado «Memorial». Cfr. B. Pascal, *Escritos espirituales. Resumen de la vida de Jesucristo, opúsculos, cartas y fragmentos* (selec., trad., introd. y notas de Alicia Villar Ezcurra) (Madrid: Tecnos, 2020), XVI, cuya traductora nos dice en el estudio preliminar: «La parte final del *Memorial* expresa el temor ante el posible abandono de Dios. Suplica "no ser abandonado nunca" y promete: "olvido del mundo y de todo lo que no sea Dios"».

128 En estrechísima vinculación de fondo con el presente escrito sobre la conversión se encuentra la oración para demandar a Dios el buen uso de las enfermedades. Pascal, muerto prematuramente antes de cumplir cuarenta años, tuvo una muy mala salud casi desde su nacimiento. Racine no exageró cuando escribió que Pascal «murió de vejez a los treinta y nueve años» (G. Muñoz Barallobre, *Pascal. El hombre es una caña que piensa* (Batiscafo S. L., 2015, 36). Y es que, según el propio testimonio de Pascal, desde los diecisiete años no vivió ni un solo día sin dolor. Cfr. B. Pascal, «Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies» en *O. c.*, vol. II, 183-193. Cfr., también, la traducción que ofrece Carlos R. de Dampierre en Pascal, *Pensamientos, opúsculos, cartas* (Madrid: Gredos, 2012), 249-257. En esta obra podemos leer pensamientos tan coincidentes con los que estamos estudiando como estos: «¡Oh Dios, que me separaréis en el último momento de mi vida de todas las cosas a las que me he apegado y en las que he puesto mi corazón! ¡Oh Dios, que debéis consumir en el último día el cielo y la tierra y a todas las criaturas que contienen, para hacer ver a todos los hombres que nada subsiste sino vos, y que por lo tanto nada es digno de amor sino vos, puesto que nada es duradero sino vos!» (p. 250). Cfr. *O. c.*, vol. II, 184. Una coincidencia más con la ya mencionada indiferencia ignaciana del «Principio y fundamento» de los *Ejercicios espirituales* del santo de Loyola se encuentra en la p. 256 de la traducción indicada y en la p. 192 del original francés. Una alusión implícita a Dios como «bien infini» o a la bienaventuranza escatológica igualmente considerada, puede verse en *O. c.*, vol. II, 854, fr. 714 (Br. 920, 540; Laf. 916, 917; Sell 746).

Y así comienza, para Pascal, la auténtica relación religiosa compuesta de humillaciones y adoraciones ante Dios. Movimientos completamente opuestos que, sin embargo, son correlativos. Y con una correlación extrema y de la máxima importancia para el objeto de nuestra investigación. Pues en dicho dinamismo se manifiesta la dialéctica profunda de la finitud y la infinitud en una nueva forma aparentemente velada. Dice Pascal del alma que ha encontrado en Dios al bien más preciado:

> Y con estas reflexiones nuevas llega a comprender las grandezas de su Creador y se entrega a humillaciones y adoraciones profundas. Se anula en su presencia y al no poder formarse de ella misma una idea lo bastante baja, ni concebir una lo bastante elevada de ese bien soberano, hace nuevos esfuerzos para descender a los últimos abismos de la nada, mirando a Dios en unas inmensidades que ella misma multiplica; en fin, en esta concepción, que agota sus fuerzas, le adora en silencio, se considera como su vil e inútil criatura y por sus reiterados respetos le adora y le bendice y quisiera bendecirle y adorarle eternamente[129].

No es difícil percibir aquí esa incipiente oscilación diametralmente opuesta entre la infinita majestad de Dios y la bajeza de una criatura que Pascal calificará unas líneas más abajo de «vil gusano» (*chétif vermisseau*). De modo que así, entre esos dos extremos que el alma convertida a Dios no alcanza jamás a comprehender adecuadamente, se le revelan esas dos inmensidades que crecen en dirección contraria.

Es fácilmente comprensible que ante la inmensidad de Dios no quepa sino el silencio orante de la criatura agraciada. Sin embargo, no deja de ser curioso que la criatura, careciendo, en efecto, de una idea adecuadamente elevada de Dios, no sea capaz, tampoco, para Pascal, de hacerse cargo cabalmente del alcance que tiene

[129] *O. c.*, vol. II, 101-102: «Et dans ces réflexions nouvelles elle entre dans la vue des grandeurs de son Créateur, et dans des humiliations et des adorations profondes. Elle s'anéantit en sa presence et ne pouvant former d'elle-même une idée assez base, ni en concevoir une assez relevée de ce bien souverain, elle fait de nouveaux efforts pour se rebaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant, en considérant Dieu dans des immensités qu'elle multiplie sans cesse; enfin dans cette conception, qui épuise ses forces, elle l'adore en silence, elle se considère comme sa vile et inutile créature, et par ses respects réitérés l'adore et le bénit, et voudrait à jamais le bénir et l'adorer». La traducción de este fragmento procede de Pascal, *Pensamientos, opúsculos, cartas* (Madrid: Gredos, 2012), 247-248 y es de Carlos R. de Dampierre.

su propia miseria en su situación real. Porque, al fin y al cabo, es *su propia* situación. Pero el mismo ser humano, incluso después de la conversión, parece desconocerla, puesto que no alcanza a sondear con precisión su infinita profundidad.

Pascal es claro al señalar tanto que la criatura se anula en presencia de Dios como que es incapaz de «formarse ella misma una idea lo bastante baja» de lo que es ante Dios. Lo cual quiere decir que, en realidad, para Pascal, la criatura es mucho menos de lo que, en cualquier caso, se anule a sí misma en su propio pensamiento, cuando se concibe a sí misma en relación con su Creador. Cualquiera que sea su autoestima siempre será demasiado alta. Su incapacidad para lo más bajo le impide conocerse completamente en lo profundo de su abyección. De manera que vemos aparecer aquí, en esa dinámica de necesario anonadamiento y progresiva humillación, la presencia asintótica de una nada hacia la que la criatura tiende en su proceso de autocomprensión cuando se sabe en presencia de la majestad suprema de Dios. Una nada hacia la que tiende, por no decir una nada que realmente es, habida cuenta del movimiento infinito de abajamiento y descenso «a los últimos abismos de la nada» de los que nos habla Pascal. Pues hemos de tener en cuenta, insisto, que, según Pascal, por más «nada» que ella se conciba, no es quién para formarse una idea suficientemente ínfima respecto de lo que en realidad es[130].

¿Qué es aquí, sin embargo, esa «nada»? ¿Utiliza Pascal este término con un significado conceptual completamente riguroso o, más bien, como parece, se trata de un uso metafórico? ¿Qué relación guarda con el ser de la criatura, toda vez que, por más «nada» que ella se haga en su proceso de anonadamiento propio, no puede sino seguir «siendo»? ¿En virtud de qué presupuesto no

[130] Cfr. B. Pascal, *Pensamientos* (estudio preliminar, edición, traducción y notas de Gabriel Albiac) (Madrid: Tecnos, 2018), 40-41, donde dice Albiac: «Conversión es aniquilación, reducción a nada, pues que nada es la verdadera esencia de lo humano, de lo finito y contingente en general. […] Nada tiene en común la conversión –o, al menos, esa a la cual Pascal llama «conversión verdadera»– con un diálogo. El diálogo enfrenta a dos sujetos siempre; de potencia similar o, al menos, comparable; […] Ante Dios el hombre es nada. Menos aún. […] Como un agujero negro definitivo, Dios absorbe y nihiliza a todo cuanto se le aproxima. O, más bien, a todo a cuanto Él aproxima a sí, por un acto absolutamente arbitrario que escapa a nuestro juicio». La edición de Gabriel Albiac de esta obra de Pascal es una edición crítica actualizada.

cuestionado se relacionan el Creador y su criatura en términos no solo de recíproca oposición, sino incluso de infinita repulsión?

Porque lo cierto es que lo mismo sucede, pero en sentido contrario, cuando la criatura agraciada se ve incapaz de concebir una idea «lo bastante elevada de ese bien soberano». Dios siempre está más allá de cualquier concepción de Él que se pueda engendrar, pero lo que aquí conviene señalar es el dinamismo de reciprocidad excluyente que Pascal establece entre los dos polos de la correlación antedicha. Si, como acabamos de ver, la comprensión propia de la criatura ante Dios la lleva a descender a los últimos abismos de la nada, es desde ahí desde donde ella «considera a Dios en unas inmensidades que ella misma multiplica sin cesar»[131]. Unas inmensidades que parecen encontrarse orientadas ahora, no ya hacia la nada, sino hacia un todo absoluto de bondad máxima e insuperable dignidad.

Aún hemos de volver sobre esto, pero preguntémonos ya ahora algo que, para el núcleo de nuestra investigación, es, sin duda, capital: ¿no parece estar el conjunto de lo que Pascal llama «las cosas creadas» caracterizadas implícitamente por la finitud? No en vano, según él, proceden de la nada y a la nada retornan. Son, pues, o parecen ser finitas. Así, sin más. ¿No será esto, sin embargo, una impresión muy superficial y, en el fondo, incorrecta? Añadamos lo siguiente.

¿No parece ser Dios concebido como el máximo bien infinito fuera del cual nada hay más digno de amar? Dios es, pues, claramente infinito.

¿Qué sucede, sin embargo, con esa doble infinitud que se deja adivinar tras esas inmensidades que en dirección descendente miran hacia los abismos de la criatura y en dirección ascendente lo hacen hacia el trono del Creador?

¿En qué lugar se encuentra, por otra parte, esa alma humana agraciada con la conversión que conoce toda la realidad de un modo enteramente nuevo? Se sabe a sí misma más nada de lo que en realidad se concibe. Y se concibe como nada ante Dios. ¿Podríamos decir que es finita, así, sin más, sin ningún tipo de ulterior cualificación? Su inmortalidad, su vida perpetua, su superación de la muerte, parece, por lo menos desde el punto de vista temporal, contradecir tal caracterización. ¿Diremos, por el contrario, que se

131 *O. c.*, vol. II, 101: «En considérant Dieu dans des inmensités qu'elle multiplie sans cesse».

trata de una realidad infinita? ¡Pero si apenas es un repugnante gusano a los pies de su Señor! Además, su condición de criatura no parece avenirse nada bien con ese apelativo que solo a Dios parece convenir. ¿Qué será, pues? ¿Cómo habremos de concebirla para hacer justicia a todo lo antedicho?

A mi juicio, lo adelanto ya, la intuición no pascaliana del infinito creado actual puede ser de inestimable ayuda a la hora de ganar coherencia en todo este sugerente planteamiento (tan desafortunado, sin embargo, por otras tantas razones teológicas que ahora no es posible analizar).

Con todo, dejemos abiertas, por el momento, estas cuestiones para concluir, provisionalmente, que, según Pascal, en la relación religiosa que propicia la conversión del pecador operada por la divina misericordia, la majestad infinita del Creador anonada en un infinito abismo a la criatura, de modo que a esta solo le cabe bendecir y adorar la infinita grandeza de Dios en una inmensidad superior que, finalmente, desemboca en el silencio.

Esta es, para Pascal, la experiencia de la gracia, de la compunción y de la penitencia. La criatura solo de Dios puede recibir los medios para llegar a Él. Para eso debe orar. Y debe, también, preguntar a los que ya conocen este camino de transformación qué debe hacer y cómo orientarse al descubrirse perdida.

Pascal nos recuerda que el converso no debe olvidar que los hábitos de pecado juegan en su contra, pero aprenderá que encomendarse a Dios y a su gracia es el único modo de llegar a Él, para adherirse eternamente a Él[132]. Para Pascal el ser humano es un culpable indigente, pero, quien es obsequiado con el don de la conversión, es también, a fin de cuentas, una criatura agraciada y, por eso, transformada con un nuevo conocimiento y una nueva visión[133].

La cuestión de lo finito y lo infinito se encuentra, en este escrito, tras el velo de la relación religiosa de conversión entre Dios

[132] Esta alusión a la praxis y una interesante ponderación de su importancia aparecerán nuevamente en el argumento de la apuesta que estudiaremos más adelante. Cfr. *O. c.*, vol. II, 676-681, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680).

[133] Cfr. *O. c.*, vol. II, 851-852, fr. 711 (Laf. 913; Sell. 742) donde se encuentra el famoso «Memorial» del 23 de noviembre de 1654 en el que la experiencia de la gracia tiene un claro protagonismo. Sobre el «Memorial» cfr. H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966), 11-65; B. Pascal, *Pensamientos* (estudio preliminar, edición, traducción y notas de Gabriel Albiac) (Madrid: Tecnos, 2018), 31-42.

y el alma inmortal del ser humano. O, como Pascal dice, entre la «nada» de la creación y el todo de la majestad de «Dios».

2. Finito e infinito en la doble infinitud geométrica

Entre los difererentes ropajes que viste la cuestión de la finitud y la infinitud en Pascal está también el género matemático. Más en concreto sus reflexiones metodológicas de tipo heurístico en torno a la geometría[134].

Tenemos al respecto un texto, muy conocido, ciertamente, que, no obstante, reviste una importancia decisiva para esta investigación. Se trata del opúsculo *De l'esprit géométrique*, compuesto, según la crítica, de una primera parte titulada *Réflexions sur la géométrie en général* y otro texto que, normalmente, se considera en estrecha relación con este y que es conocido como *De l'art de persuader*[135].

En un primer nivel de lectura, propiciado, sobre todo, por una interpretación despreocupada que acepte la lógica narrativa del

[134] Es de sobra conocido el extraordinario talento matemático que Pascal mostró desde niño. Su precocidad fue asombrosa y su fecundidad, tanto en matemáticas como en física, es igualmente digna de mención. Cfr. respecto de la geometría, *O. c.*, vol. I, 111-128, donde están sus ensayos sobre *les coniques*; *O. c.*, vol. I, 140-144, donde se puede ver su *Introduction à la géométrie*. La correspondencia con Fermat se encuentra en *O. c.*, vol. I, 145-168. Para los tratados sobre *Le triangle arithmétique*, cfr. *O. c.*, vol. I, 169-328, en los que Pascal, requerido por el Caballero de Méré, sienta las bases del cálculo de probabilidades y explora y cartografía genialmente la geometría del azar. De hecho, permítaseme anotar, como curiosidad, que este tratado de Pascal sobre el triángulo aritmético es citado por G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen. Mathematischen und Philosophischen Inhalts* (ed. E. Zermelo) (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962), 412. Las investigaciones de Pascal sobre física se centran, sobre todo, en la cuestión del vacío (*O. c.*, vol. I, 355-425), así como en la cuestión de los equilibrios hidrostáticos y la presión atmosférica (*O. c.*, vol. I, 426-543). A su genialidad científica habría que añadirle la invención y fabricación de la «pascalina», es decir, de la *machine arithmétique* que llegó a llamar la atención de la serenísima reina de Suecia. Cfr. al respecto, *O. c.*, vol. I, 331-352. Sobre la máquina de aritmética, en relación con la concepción maquinal –como relojes– de los animales y del hombre en Descartes, cfr. B. Pascal, *Pensamientos* (estudio preliminar, edición, traducción y notas de Gabriel Albiac) (Madrid: Tecnos, 2018), 35ss. Otras obras matemáticas vinculadas ahora al estudio de la ruleta y la cicloide se pueden estudiar en *O. c.*, vol. II, 319-524, donde también se incluye correspondencia de índole matemática con Monsieur de Carcavy y Monsieur Huygens.

[135] Cfr. *O. c.*, vol. II, 154-182.

ensayo como el itinerario más verosímil de intelección, de lo que Pascal nos parece hablar es solamente del estudio de la verdad y de la búsqueda del mejor método posible para demostrarla convincentemente cuando ya se la ha encontrado. De dar esto por cierto, en este escrito no tendríamos más que la exposición razonada de lo que para Pascal es su hallazgo decisivo: la geometría sería la única ciencia que nos proporciona el mejor método que los seres humanos tenemos a nuestro alcance para conseguir el objetivo de demostrar la verdad y, así, discernir sin error lo falso de lo verdadero. Estaríamos, pues, ante un texto meramente metodológico, cercano a la lógica, de marcado carácter abstracto y especulativo, más preocupado por trazar un camino seguro en el avance del conocimiento desde el punto de vista formal, que por establecer afirmaciones de contenido sobre cuestiones de otra índole más vital.

La cosa cambia, sin embargo, si, dando un paso más allá de este ingenuo primer nivel de interpretación, leemos el escrito comenzando por el final y no por el principio. En ese caso veremos con claridad que, en el fondo, Pascal no está hablando aquí de geometría, ni de lógica, ni de metodología, sino, en un nivel más profundo, del ser humano y de su situación existencial entre lo que él llama, ahora, la «nada» y el «infinito». La polaridad que el infinito provoca cuando entra en acción mostrará en este texto unas potencialidades realmente extraordinarias. La antropología, curiosamente, será aquí la gran beneficiada de todo cuanto la geometría logre aclarar.

Es la primacía de esta segunda interpretación, en la que la infinitud –en relación con el conocimiento del propio ser humano– es la verdadera protagonista, lo que a continuación me propongo evidenciar, sin negar, por otra parte, lo que la primera lectura tiene también de cierto.

Por eso, debemos invertir el orden narrativo y fijarnos en la conclusión del texto de Pascal. Hacia el final de estas *Réflexions sur la géométrie en général*, luego de haber hecho importantes afirmaciones que enseguida trataremos, dice nuestro autor:

> Pero aquellos que vean claramente estas verdades podrán admirar la grandeza y el poder de la naturaleza en esta doble infinitud (*doublé infinité*) que nos rodea por doquier, y aprender por esta consideración maravillosa a conocerse a sí mismos al verse situados entre una infinitud y una nada de extensión, entre una

> infinitud y una nada de número, entre una infinitud y una nada de movimiento, entre una infinitud y una nada de tiempo[136].

Lo primero que resalta en este fragmento es la convicción de Pascal de que la comprensión de las verdades que nos proporciona la geometría conduce a una admiración por «la grandeza y el poder de la naturaleza». Esta grandeza y este poder se perciben en esa «doble infinitud» ubicua que, como mínimo, está presente en el espacio extenso, en la cantidad de los números, en la dinámica del movimiento y, también, en la secuencialidad del tiempo.

Sin embargo, lo decisivo de esta consideración conclusiva de Pascal está, a mi juicio, en el hecho de que todas estas afirmaciones no resultan de provecho alguno si no sirven para que los propios hombres se conozcan «a sí mismos», sobre todo, en su particular situación equidistante entre la nada y el infinito. Como si todas las páginas previas que antedecen a este enigmático final no tuviesen otro sentido sino el de conducir al lector ante el umbral de una puerta que el escrito renuncia ahora a traspasar, pero de la que le dice al lector que todo lo anterior no estaba sino en función de ella. «Basándonos en ello se puede aprender a estimarse en su justo precio y hacer reflexiones que valen más que todo el resto de la geometría»[137]. Lo decisivo, lo más importante de todo, lo que vale más que «todo el resto de la geometría» no estaría, aun, dicho aquí. Pero parece claro, para Pascal, que todo lo afirmado acerca de la geometría no tendría más que un valor propedéutico y no final en sí mismo. Porque lo realmente grave sería conocerse a sí mismo,

136 *O. c.*, vol. II, 170: «Mais ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre pas cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps». Modifico en algunos aspectos la traducción de Carlos R. de Dampierre que se encuentra en la p. 275 de su citada edición.

137 *O. c.*, vol. II, 170: «Sur quoi on peut apprendre à s'estimer à son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie». Cfr. A. Drozdek, «Beyond Infinity: Augustine and Cantor», *Laval Théologique et Philosophique*, 51, 1 (1995) 127-140, esp. 139, donde lo que el autor dice de Agustín es perfectamente aplicable a Pascal: «The primary task of science, especially mathematics, is to enable us better comprehension of the spiritual sphere. Its pragmatic use is only secondary and contingent. Mathematics, by using infinity, shows us our limitations and our finitude, thereby directing us to what surpasses us, our world, and the infinity which was used to create us and the world».

saber qué lugar ocupamos, qué relación tenemos con esa doble infinitud que nos rodea por todas partes.

La decidida impronta antropológica de toda esta reflexión aleja al escrito significativamente de una mera y aséptica introducción a cuestiones puramente geométricas. No a la búsqueda, demostración y discernimiento de la verdad lógica, abstracta y genérica estaría encaminada toda esta indagación metodológica, sino al esclarecimiento definitivo de las cuestiones previas que permiten al ser humano adentrarse en campos ulteriores del conocimiento.

En campos, sin embargo, que parecen de otro orden diferente al de la geometría. Campos que jamás serán alcanzados por una infinita profundización en ella, porque la geometría puede desbrozarnos el camino hasta ellos, puede orientarnos en la senda, pero no puede introducirnos en reflexiones de otra naturaleza que superan cualitativamente toda cuestión geométrica.

Hay aquí una implícita utilización en acto de la concepción pascaliana de los tres órdenes que, siendo completamente subterránea, asoma de forma tímida, precisamente, en estas líneas conclusivas que acabo de comentar[138].

Más adelante volveremos a abordar esta cuestión nuclear en el pensamiento de Pascal, pero dada la importancia del tema permítaseme ahora, muy brevemente, anotar solo que, justo en ese fragmento que acabo de citar en nota, hay un uso no técnico del término «infinie», cuando Pascal cualifica de «infinita» la distancia entre los cuerpos y los espíritus como símbolo de la distancia «infinitamente más infinita» que hay entre los espíritus y la caridad, debido, precisamente, al carácter sobrenatural de esta última.

Pascal distingue en estos textos tres órdenes: a) el del cuerpo (reyes, ricos, capitanes) relacionado siempre con la materia, el poder y la posesión; b) el del espíritu (intelectuales, científicos) vinculado al entendimiento, el ingenio y la creatividad; c) el de la santidad (Jesucristo) unido a la verdadera sabiduría y la verdadera caridad[139].

Los dos primeros pertenecen al ámbito de la naturaleza. El último es sobrenatural. Son tres órdenes, pero de diferente género.

138 La cuestión de los tres órdenes aparece explicada, principalmente, en *O. c.*, vol. II, 648-650, fr. 290 (Br. 793; Laf. 308; Sell. 339).

139 Cfr. A. Villar Ezcurra, «La espiritualidad de Pascal: los tres órdenes de realidad: cuerpo, espíritu, caridad», *Thémata. Revista de Filosofía*, 63 (2021), 132-153.

En este sentido es interesante señalar que, para Pascal, no hay relación ascendente posible entre ellos. Solo es factible una comprensión descendente, de modo que el orden abarcado devenga figura del orden que lo abarca. Esta reflexión tendrá una presencia transversal en todo el pensamiento de Pascal haciéndose visible en él de formas y maneras muy diferentes y no siempre observables directamente, como en el caso que nos ocupa[140].

Es igualmente interesante resaltar en relación con esto que, no siendo aquí explícita del todo la cuestión del infinito, sin embargo, no es difícil adivinar su presencia en la posibilidad de avanzar ilimitadamente en la horizontalidad de cada orden sin que, por otra parte, pueda de ninguna manera alcanzarse el orden superior por tal procedimiento. Al ser diferentes en género, cada uno de ellos podría ser comprendido como un conjunto de infinitos miembros potenciales –y, en un sentido que veremos cuando estudiemos el pensamiento de Georg Cantor, también podríamos decir que no solo potenciales, sino también actuales– cuyo todo dista infinitamente del conjunto superior.

Baste, por ahora, con esta sucinta insinuación sobre la que aún habremos de volver más extensamente en el capítulo 6 de esta misma investigación[141].

Regresemos, no obstante, al escrito sobre geometría que venimos comentando y preguntémonos: ¿cómo llega Pascal hasta aquí? ¿De dónde parte y qué camino recorre?

[140] Otra formulación de este mismo tema, con ligeras modificaciones, puede verse en *O. c.*, vol. II, 864, fr. 725 (Br. 460; Laf. 933; Sell. 761).

[141] Aún otra referencia a esta cuestión de los tres órdenes, aunque algo más difuminada, también está presente en *O. c.*, vol. II, 558, fr. 54 (Br. 332; Laf. 58; Sell. 91 y 92). Cfr. B. Pascal, *Escritos espirituales. Resumen de la vida de Jesucristo, opúsculos, cartas y fragmentos* (selec., trad., introd. y notas de Alicia Villar Ezcurra) (Madrid: Tecnos, 2020), 182-186; M. Pécharman, «L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres chez Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1997), 19-40. José Perdomo encuadra la concepción de los tres órdenes de Pascal en un tipo de fascinación especial de Pascal por el número tres, cfr. J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 140: «La arquitectónica del conocimiento pascaliano es, en este sentido, trinitaria. […] Este influjo pitagorizante del número tres pesa no solo en sus trabajos científicos, sino aún en sus investigaciones filosóficas y apologéticas. En el campo de las matemáticas se sirve de su triángulo aritmético para resolver las más arduas cuestiones. En las mismas ciencias morales y religiosas aplica el triángulo de los tres órdenes, que intenta también trasladar al campo gnoseológico».

Curiosamente, en la propia construcción interna de su reflexión, Pascal reproduce una figura estructural que luego veremos realizada en su concepción del ser humano. Se trata de describir y caracterizar lo mejor de lo posible entre los dos extremos de lo óptimo y lo peor. Y todo ello buscando un método fiable en la demostración de la verdad.

Este es su punto de partida: «Podemos tener tres objetivos en el estudio de la verdad: uno, descubrirla cuando la buscamos; otro, demostrarla cuando la poseemos, y el último distinguirla de lo falso cuando la examinamos»[142]. Para Pascal, la geometría destaca en los tres objetivos, pero en este ensayo se centrará principalmente en el segundo: demostrar irrefutablemente la verdad poseída. Objetivo que, a su vez, incluye el tercero: discernirla de lo falso.

El caso es que Pascal sitúa su reflexión sobre el método entre dos curiosos extremos.

En el primero de ellos Pascal caracteriza al método perfecto. Este método es el que define todos los términos que utiliza y prueba todas las proposiciones que establece. No hay método mejor. Es insuperable en claridad e irrefutable en fuerza probatoria. Es un método invencible, pero, ¡oh, desgracia! completamente inaccesible al ser humano debido, precisamente, a que cualquier persona que lo intentase llevar a cabo se vería arrastrado por la corriente de la regresión al infinito: «Este método sería bello, pero es absolutamente imposible: pues es evidente que los primeros términos que querríamos definir supondrían otros precedentes para servir a su explicación y que, igualmente, las primeras proposiciones que querríamos probar supondrían otras que las precediesen; y así es claro que jamás llegaríamos a las primeras»[143]. ¡Qué decepción, pues, ya que el método óptimo, el más deseable, el método perfecto e insuperable es imposible para el ser humano! Y esto porque el ser humano se topa, tanto con lo que Pascal llama bellamente «palabras primitivas» (*mots primitifs*), que son indefinibles, como

142 *O. g.*, vol. II, 154: «On peut avoir trois principaux objects dans l'etude de la vérité: l'un de la découvrir quand on la cherche; l'autre, de la démontrer quand on la possède; le dernier, de la discerner d'avec le faux quand on l'examine».

143 *O. c.*, vol. II, 157: «Cette méthode serait belle, mais elle est absolument imposible: car il est évident que les premiers termes qu'on voudrait definir en supposeraint de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudrait prouver en supposeraint d'autres que les précédassent; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières».

con principios tan evidentes de los que no es preciso demostración alguna.

Aunque Pascal no lo dice aquí abiertamente, no parece desatinado pensar que, siendo imposible para el ser humano, la geometría perfecta solo parece ser posible para Dios. Solo Él sería el señor absoluto de esas palabras primitivas y de esos principios evidentes para cuya definición y demostración respectivas no necesitaría de anteriores palabras o razonamientos que lo arrastrasen en la espiral de la infinitud regresiva, ya que, solo Él, en cuanto Dios, definiría lo primero sin que nada lo antecediese y probaría todo sin necesidad de ulteriores remitencias. Pero lo que sería posible para Dios es imposible para los seres humanos, ya que «los hombres se encuentran en una imposibilidad natural e inmutable de tratar cualquier ciencia que sea en un orden completamente perfecto»[144].

El extremo contrario al método perfecto, pero imposible, es sumamente fácil de caracterizar. Se trata, precisamente, de la ausencia completa de todo método por parte de quienes se niegan a definir nada y avanzan infructuosamente sin jamás probar nada. Es la renuncia infrahumana en el tratamiento con la verdad.

¿Dónde nos sitúa la geometría?

Pascal alcanza aquí el centro estructural de su reflexión, pues, a continuación, nos va a describir un método que «consiste, no en definirlo todo o en demostrarlo todo, ni tampoco en no definir nada o en no demostrar nada, sino en mantenerse en un término medio de no definir las cosas claras y comprendidas por todos los hombres y en definir todas las demás, y en no demostrar todas las cosas conocidas por todos los hombres y demostrar todas las demás»[145]. Esto es lo que nos da el espíritu de la geometría. Un término medio que sitúa a los seres humanos, desde el punto de vista heurístico, en el camino de la verdad, puesto que ni son Dios ni tienen por qué resignarse a errar completamente renunciando a toda luz.

144 *O. c.*, vol. II, 157: «Les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli».

145 *O. c.*, vol. II, 158: «Consiste non pas à tout definir ou à tout démontrer, ni aussi à ne rien definir ou à ne rien démontrer, mais à se tenir dans ce milieu de ne point definir les choses claires et entendues de tous les hommes, et de definir toutes les autres; et de en point prouver toutes les choses connues des hommes, et de prouver toutes le autres».

Con todo, lo más interesante y profundo del texto aun está por llegar. Y se refiere a la consideración que a Pascal le merecen esas palabras primitivas cuya definición es tan inútil como imposible. Pone varios ejemplos, pero luego se centra principalmente en cuatro: espacio, tiempo, número y movimiento[146].

Y hace de la necesidad virtud cuando dice que la falta de definición no supone un defecto, ya que procede no de la oscuridad de los términos sino de su máxima e inmediata evidencia. La clave de la comprensión de Pascal se encuentra en el hecho de que, a su juicio, en esas cuatro palabras se encierra la totalidad del universo. Y, en consecuencia, ser capaces de descubrir en ellas propiedades comunes y necesarias «abre el espíritu a las mayores maravillas de la naturaleza»[147].

¿Cuáles son estas maravillas tan grandes?

Pascal nos dice que la principal de todas ellas es doble y consiste en la infinitud de grandeza y en la infinitud de pequeñez. Siendo infinitudes distintas se reclaman mutuamente de modo absolutamente necesario.

¿Qué significa esto?

Todo movimiento, todo número, todo espacio y todo tiempo pueden ser siempre más rápidos o más lentos, más grandes o más pequeños, más amplios o más reducidos, más extensos o más exiguos. Y tanto este «más» como este «menos» son necesariamente infinitos. Es decir, pueden ser siempre mayores respecto de cualquier determinación que se fije o siempre menores en relación con cualquier punto señalado. No hay movimiento que no pueda acelerar ni velocidad que no pueda decrecer. No hay número al que no se le pueda sumar una unidad ni cantidad que no se pueda dividir. No hay espacio que no pueda ser aumentado ni superficie que no pueda ser disminuida al ser fragmentada. No hay tiempo que no

146 Es importante advertir que Pascal no considera imposible o superfluo definir estas cosas porque dé por sentado que todos los hombres consideramos del mismo modo su esencia. Antes bien, al contrario, Pascal sabe de las divergencias que hay, por ejemplo, a la hora de concebir la naturaleza del tiempo. Por eso es importante señalar que, para Pascal, «las definiciones solamente se hacen para designar las cosas que nombramos, y no para demostrar su naturaleza» (*O. c.*, vol. II, 159). Al hilo de Sab 11, 20 destaca inicialmente al movimiento (mecánica), a los números (aritmética) y al espacio (geometría), pero un poco más adelante concluye que, teniendo estas tres realidades una conexión recíproca y necesaria, también el tiempo está incluida en ellas.

147 *O. c.*, vol. II, 162: «Ouvre l'esprit aux plus grandes merveilles de la nature».

pueda no ser prolongado ni instante, por mínimo que sea, carente de duración.

Y este doble proceso de crecer siempre en grandeza y amplitud o de disminuir en pequeñez y estrechez no conoce límite alguno.

Es infinito.

Evidente y necesariamente infinito por más inconcebible que en sus extremos más alejados nos pueda parecer. La percepción de que cualquiera de esas realidades puede crecer sin límite, así como decrecer de igual forma, no es el fruto de un complicado razonamiento, sino el objeto directo de una intuición inmediata. Pascal es claro al respecto: «No he conocido jamás a nadie que haya creído que un espacio no puede ser aumentado»[148]. Por eso nos encontramos ahora con la dificultad de nombrar los límites ausentes hacia los que tanto el aumento como la disminución tienden, ya que tanto el movimiento, el número y el espacio como también el tiempo pueden dejar de ser lo que son.

El crecimiento en infinitud de grandeza tiende hacia lo que Pascal llama el «infinito». El decrecimiento en infinitud de pequeñez tiende hacia lo que Pascal llama la «nada». Para él no hay lugar a dudas: «Cualquier movimiento, cualquier número, cualquier espacio, cualquier tiempo que sea, hay siempre uno más grande y uno más pequeño: de suerte que se mantienen siempre todos entre la nada y el infinito, permaneciendo siempre infinitamente alejados de esos extremos»[149]. Es evidente: para Pascal dichos extremos son la «nada» y el «infinito» y el alejamiento de los extremos es igualmente «infinito».

Este mismo planteamiento lo vamos a ver reproducido en breve en el famoso fragmento 185 de sus *Pensamientos*, según la edición de M. Le Guern, en el que se aborda la idea, tan querida por Pascal, de la ausencia de proporción entre el ser humano y la naturaleza. También allí nos hablará Pascal de la «nada» y el «infinito» como los límites asintóticos hacia los que tiende tanto el

148 *O. c.*, vol. II, 164: «Je n'ai jamais connu personne qui ait pensé qu'un espace ne puisse être augmenté». Cfr. J.-P. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*…, 64-66, donde enfatiza el carácter potencial que tendrá la infinitud que Pascal detecta aquí.

149 *O. c.*, vol. II, 163: «Quelque mouvement que ce soit, quelque nombre, quelque espace, quelque temps que ce soit, il y en a toujours un plus grand et un moindre: de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes».

crecimiento infinito en grandeza como el decrecimiento infinito en pequeñez, situándose el ser humano en un punto medio[150].

Al hilo de las consideraciones críticas que haremos en el próximo capítulo respecto de ese importante fragmento, retomaremos allí la cuestión de si es pertinente o no conceptualizar, como vemos que hace Pascal aquí, dichos extremos como «nada» e «infinito». Cuando menos, tendremos que preguntarnos por el grado de rigor con que son utilizados estos términos, habida cuenta de que, tal vez, en lugar de un uso completamente preciso de ellos, nos podemos encontrar con una utilización meramente alusiva y preñada de imprecisión.

Sea como fuere, lo cierto es que Pascal alcanza la conclusión de su escrito señalando explícitamente que «estos dos infinitos, aunque

[150] Hay que tener en cuenta, no obstante, como bien señala H. Michon, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal* (París: Honoré Champion, 2007), 50-59, que no hay que confundir «ser medio» en la creación, con «ser centro» de ella. Si para el pensamiento medieval, de claro cuño neoplatónico, el ser humano, en cuanto síntesis de lo material y lo espiritual, no solo es punto medio de todo el universo, sino que también se encuentra en su lugar central –en cuanto criatura creada a imagen y semejanza de Dios– con Pascal se mantiene el carácter «intermedio» del ser humano, pero ahora, desconcertantemente «descentrado» y perdido entre infinitos. Sobre esto, cfr. P. Magnard, «L'infini pascalien», *Revue de l'Enseignement Philosophique* 31 (1992), 2-16, esp. 10 y 12. En otro orden de cosas aunque, tal vez, en un sentido similar, sitúa y comprende también Pascal al vacío como un punto medio entre la materia y la nada que, no obstante, es algo. Desarrolla esta idea en su correspondencia con el p. Noël. Cfr. *O. c.*, vol. I, 384-385: «Il y a autant de différence entre le néant et l'espace vide que de l'espace vide au corps matériel, et qu'ainsi l'espace vide tient *le milieu entre* la matière et le néant». Las cursivas son mías. Cfr. al respecto, J.- L. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*…, 72-73. Como se sabe, fruto de sus investigaciones en el campo de la física, Pascal llevó a cabo interesantes experimentos sobre la presión atmosférica y la cuestión del vacío. Cfr. *O. c.*, vol. I, 355-543, donde se recogen sus *Expériences nouvelles touchant le vide*, su *Polémique avec le Père Noël*, la obra *Récit de la grande expérience de l'equilibre des liqueurs*, su *Correspondance avec M. de Ribeyre*, el *Préface sur le traité du vide*, así como los extensos *Traités de l'equilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air*. Sirva como mera indicación del alcance metafísico e incluso teológico de muchas de las implicaciones de estas cuestiones –sobre todo en relación con postulados de la física artistolética– el hecho de que, en esa misma correspondencia de Pascal con el p. Noël a la que he aludido, el p. Noël, SJ, había puesto en relación la idea de la inmensidad de Dios con la cuestión de ese eventual espacio vacío supuestamente probado por Pascal. Cosa que el p. Noël se resistía a aceptar. Cfr. *O. c.*, vol. I, 388. Cfr. A. D. Sertillanges, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas* (Buenos Aires: Editorial Columba, 1969), 53: «Pascal hace notar atinadamente, en su respuesta al p. Noël, que difiere tanto un vacío dimensional de la nada como lo lleno de lo vacío. No puede decirse que aquello que tiene dimensiones no sea nada».

infinitamente diferentes, guardan sin embargo relación entre sí, de suerte que el conocimiento del uno lleva necesariamente al conocimiento del otro»[151]. Esta reciprocidad es evidente y aparece como la doble cara de esa doble infinitud ubicua en la que estamos y a través de la cual percibimos la principal de las maravillas de la naturaleza y, sobre todo, aprendemos a conocernos a nosotros mismos. Habida cuenta, sobre todo, de que, de igual modo que el método de la geometría ocupa el término medio entre el método perfecto y la ausencia de método –entre el «infinito» y la «nada», podríamos añadir con Pascal– también el ser humano aprende que su lugar en el universo se encuentra entre el «infinito» y la «nada» de esta doble infinitud que, respecto del movimiento, el número, el espacio y el tiempo, se nos aparece de forma tan rotunda, diáfana y ubicua.

3. Finito e infinito en la doble infinitud de la desproporción

En el fragmento 185 de los *Pensées*, como acabo de indicar, nos encontramos con una concepción, en el fondo y pese a las diferencias, claramente convergente con la del escrito sobre geometría.

La idea fundamental de este fragmento consiste en sostener que la indagación de la naturaleza le proporciona al ser humano una doble humillación sin otra alternativa: o bien sus conocimientos acerca de la realidad que le circunda son falsos, lo cual es, ciertamente, decepcionante; o bien, siendo verdaderos, el ser humano descubre en ellos su propia insignificancia, lo cual, tampoco es muy aleccionador.

En ambos casos la conclusión es la misma: entre el ser humano y la naturaleza no hay proporción, no hay adecuación, no hay posibilidad alguna de acuerdo último, puesto que esta tiene abismos de infinitud ante los que aquel solo puede quedar abrumado y sobrecogido. De hecho, en consonancia con lo visto en el escrito sobre la conversión del pecador, al ser humano no le cabe más que abajarse humildemente y tenerse únicamente en su justa consideración sin creerse nunca más de lo que es.

[151] *O. c.*, vol. II, 169: «Ces deux infinis, quoique infiniment différents, son néanmoins relatifs l'un à l'autre, de telle sorte que la connaissance de l'un mène nécessairement à la connaissance de l'autre».

Porque es lo cierto que, para Pascal, el ser humano actúa como un insensato cuando se propone conocer completamente el todo de la naturaleza sin conocerse anteriormente a sí mismo. Pascal no puede desligar una cosa de la otra y, por eso, como si de una anticipación del método kantiano se tratase, el pensador claromontano insta al ser humano a investigarse a sí mismo, a conocerse en sus capacidades y limitaciones, antes de lanzarse ingenua y temerariamente al conocimiento de lo que está más allá de él, a fin de que compruebe si, efectivamente, hay o no hay proporción entre él y la naturaleza que posibilite el conocimiento de esta por aquel[152]. Para él es evidente: «Si el hombre se estudiara él primero, vería cuán incapaz es de seguir adelante»[153]. La tesis de Pascal, como estamos viendo, es que lo que reina entre el ser humano y la naturaleza es la más gigantesca de las desproporciones que quepa imaginar. En el próximo capítulo propondré una interpretación diametralmente opuesta de esta cuestión, y me preguntaré si, en el fondo, no nos encontramos en la reflexión de Pascal sino una monumental contradicción pragmática. En cualquier caso, por ahora, es evidente que, en la presentación y explicación de la postura de Pascal, como es fácil intuir, la dialéctica entre lo finito y lo infinito se nos presenta como absolutamente capital.

En efecto, Pascal invita al lector a un doble acto de contemplación. En primer lugar, a que mire el cosmos tal y como lo conoce. En segundo lugar, a que se mire a sí mismo en ese cosmos[154].

[152] Sobre la relación entre Pascal y Kant, cfr. P. Saporiti, *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible* (Pamplona: Eunsa, 2005).

[153] *O. c.*, vol. II, 612, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Si l'homme s'étudiait le premier, il verrait combien il est incapable de passer outre».

[154] Respecto de la idea y del concepto de «contemplación» son importantes las reflexiones de Vincent Carraud, cuya tesis principal al respecto sostiene que, en este fragmento, Pascal «opère la destruction du concept de contemplation, tel que la tradition l'avait élaboré par des enrichissements successifs» –V. Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: PUF, 1992), 393-450, esp. 404–. Lo que este autor afirma es que, si el concepto clásico de contemplación tiene a Dios por objeto y conduce a la beatitud, Pascal pone a la naturaleza y al propio ser humano en su lugar, de modo que, en vez de una concepción del universo como una tranquila y cristalina teofanía, surge la trágica y triste sabiduría de conocer la desproporción entre el hombre y lo que contempla, es decir, la infinita realidad de la naturaleza que lo rodea. De ahí que concluya Carraud: «L'effroi pascalien est une anti-contemplation. La "contemplation" pascalienne est une anti-béatitude» (422). La completa ausencia en este estudio de Carraud, así como en el de Helèné Michon – H. Michon, *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal*

3.1. *El ser humano ante la infinitud de grandeza del cosmos*

La contemplación del cosmos le depara a Pascal, en un primer movimiento de su reflexión, el descubrimiento de lo infinitamente grande. Es el descubrimento de esa misma infinita grandeza que, como acabamos de ver, particularizó en el escrito sobre la geometría en el análisis del movimiento, del número, del espacio y del tiempo.

Ahora, con un lenguaje de extraordinaria belleza, Pascal nos dice que la realidad del mundo que nos circunda es más y más grande que todo lo grande que nuestra mente pueda llegar a imaginar. Antes nos cansaremos nosotros de pensar, que ella de darnos una grandeza mayor sobre la que reflexionar. Ninguna idea, por colosal que sea, es capaz de aproximarse mínimamente a la medida sin medida del cosmos existente. Pascal ejemplifica este pensamiento con una fantástica comparación que llamó la atención de J. L. Borges. Dice Pascal de la naturaleza: «Es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna»[155].

(París: Honoré Champion, 2007)– del concepto de «infinito creado actual» es lo que, a mi juicio, impide a ambos autores captar y aprehender en sí mismo el nuevo espacio especulativo que intuye y explora Pascal –aunque no lo conceptualice con claridad– cuando profundiza en la idea de esta doble infinitud en el seno de la creación, sin que caiga de ninguna manera, como estos autores parecen dar a entender en algunos momentos, en el panteísmo. La majestad divina que Pascal ensalza en sus escritos espirituales, conforme a la piedad propia de los círculos de Port-Royal, bañados en el pensamiento de Jansenio, lo impide absolutamente. No obstante, V. Carraud lo insinúa cuando constata que, ciertamente: «Pascal attribue à l'objet contemplé, la nature, des déterminations divines (qui proviennent de l'ancien objet par excellence contemplable, Dieu): hauteur, totalité, majesté, infinité, merveilles et prodiges» (420). A mi modo de ver, lo que Pascal hace es, como enseguida vamos a ver, maravillarse y sobrecogerse ante una verdadera infinitud creada que no es ni meramente potencial –como si se tratase de una simple infinidad indefinida, al modo cartesiano– ni tampoco la absoluta infinitud de Dios. Como acabo de indicar respecto de la mencionada desproporción, en el próximo capítulo veremos si, pese a todas las apariencias, no estamos aquí sino ante una irónica y monumental contradicción pragmática. Con todo, compárese las posiciones de Michon y Carraud con la de Sainte-Beuve (citada por Aranguren) respecto del supuesto panteísmo de Pascal, sobre todo cuando este último dice de él que es «el espíritu menos panteístico que se pueda concebir» –J. L. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid: Revista de Occidente, 1952), 172).

155 *O. c.*, vol. II, 609, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part». Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 300, nota 916, en donde el autor refiere el uso de esta misma expresión

La comparación es ciertamente poderosa, debido sobre todo a su carácter paradójico y, aunque Pascal la aplica a la inmensidad incircunscrita del universo, conviene señalar que los filósofos antiguos la aplicaban a la divinidad[156].

---

en Nicolás de Cusa. Cfr. J. L. Borges, *Obras completas*, vol. II (Madrid: Círculo de Lectores, 1992), 230-232.

156 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 300, nota 916, donde el autor comenta que, según parece, fue Nicolás de Cusa «el primero que extendió también al universo la tradicional sentencia, referida antes de él únicamente a la divinidad». A renglón seguido también nos informa de que este sugerente símbolo conceptual «se puede ya detectar por lo menos en los comienzos del siglo xiii». Ernest Havet, en su edición decimonónica de los *Pensées* de Pascal, incluye una extensa nota histórica comentando esta misma sentencia y reconociendo que se trata de una «comparaison fameuse, dont l'histoire n'a pas encore été faite exactement» (p. 17). Parece ser que Voltaire la atribuye a Timeo de Locres, cuya simple mención reenvía al *Timeo* de Platón. Mademoiselle de Gournay nos habla de Hermes Trismegisto en su edición de los *Essais* de Montaigne teniendo como referencia primera a Rabelais. Y a continuación, Havet nombra diferentes autores –entre los que destacan Gerson, Buenventura y Vincent de Beauvais– y diferentes hipótesis que podrían retrotraer la primera formulación de esta curiosa comparación hasta Empédocles. Nuestro autor, sin embargo, es cauto: «Il faut être circonspect à affirmer quand on a critiqué tant d'affirmations imprudentes. Je n'affirmerai donc pas que cette pensée soit en effet d'Empédocle» (p. 19). Quiero destacar, no obstante, que el hecho de que Pascal atribuya este símbolo conceptual, no a Dios, sino a la naturaleza, lejos de pasarle desapercibido al autor, le conduce directamente a concluir en una breve, pero contundente nota a pie de página, de extraordinaria importancia para nuestra investigación por su indudable claridad: «Pascal admet donc un *infini créé*, comme l'auteur du *Traité de l'infini créé*, publié en 1769 sous le nom de Malebranche». Cfr. B. Pascal, *Pensées de Pascal*, ed. E. Havet (París, Librairie Ch. Delagrave, 1897), 17-19. Cfr. también, J.-P. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor…*, 75-77, donde señala, en relación con esto último: «Sa conception de l'espace amenait-elle Pascal à s'engager au moins implicitement dans la vieille querelle de la posibilité d'un *infini créé*. Cette querelle prenait d'ailleurs avec lui une signification nouvelle relativement à la pluspart de ses prédécesseurs, puisqu'il ne s'agissait plus du problème strictement théologique de la nature de la puissance de Dieu, mais de la question, aussi physique que théologique, de l'infinitude de la création» (p. 77). Cfr. A. Drozdek, «Beyond Infinity: Augustine and Cantor», *Laval Théologique et Philosophique*, 51, 1 (1995), 127-140, esp. 136, donde el autor cita la obra de J. de Ripa *Quaestio de gradu supremo* (París, Vrin, 1964, 177-178) a propósito de esta misma comparación sobre la circunferencia incircunscrita. Cfr. igualmente, C. Ferrandi, «La discussione del concetto di infinito tra matematica, filosofia e teologia. Georg Cantor e la Scolastica cristiana», *Angelicum*, 82 (2005), 187-214, esp. 209: «In un'opera della fine del XII secolo, Il *Libro dei 24 filosofi* vengono fornite 24 definizioni di Dio. Bradwardine ne cita la seconda, che Pascal rese celebre: "Dio è un cerchio il cui centro è dovunque e la circonferenza in nessun luogo"». Ya sabemos que Pascal aplica esto no a Dios, como Thomas Bradwardine, sino a la naturaleza, como ya ha quedado dicho. Cfr. otra referencia en L.

Couturat, *De l'infini mathématique* (París: Blanchard, 1973), 298-299. Una curiosa evocación de este genial adagio la encontramos en la interpretación que hace Félix M. Cleve del pensamiento de Jenófanes de Colofón, a propósito de la corporalidad de Dios. De modo contrario a Clemente de Alejandría, que en *Stromata* V, 109 leyó en un fragmento de Jenófanes (Diels-Kranz B 23) la unicidad y la asomaticidad de Dios –*Xenofanes ho Kolofonios didáskon hoti heis kaì asómatos ho Theós epiférei*–, el mencionado autor, nacido austríaco y luego emigrado a Estados Unidos, considera que Jenófanes no solo no sostuvo la incorporeidad de Dios, sino que consideró que su cuerpo, siendo ciertamente diferente al de los mortales, tenía forma esférica. Apoyándose en textos no propiamente de Jenófanes, sino de su doxografía, Félix M. Cleve identifica el cuerpo de Dios con el del universo, y de su carácter esférico extrae una paradójica consecuencia: es limitado e ilimitado, finito e infinito, porque si bien, en cuanto esférico, tiene una forma determinada, puesto que limita con el infinito vacío de la nada, carece de todo límite, puesto que «nada» lo limita. Cfr. F. M. Cleve, *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1965), 14: «The world, then, the body of the *Heis Megistos*, is a ball of finite size, surrounded by the infinite empty nothing. […] The body of the god is limited as well as unlimited: It is limited – by the empty nothing; but if limited by nothing, it is unlimited». Entre Dios y el mundo anda, pues, la aplicación antigua y moderna de este adagio de la infinita circunferencia incircunscrita. Aunque me parece importante señalar esta curiosa aplicación en la obra de Cleve, lo cierto es que no comparto su interpretación global del pensamiento de Jenófanes. Cfr. P. Castelao, «Lo humano, lo divino y lo mundano en Jenófanes de Colofón. Un nuevo intento de interpretación a la luz del "triángulo primordial"», *Pensamiento*, vol. 77, n.º 293 (2021), 131-158. Sobre los posibles orígenes del símbolo de la esfera infinita en Empédocles, cfr. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, vol. II (Madrid: Gredos, 1993), 179-182, en donde, a través del testimonio de Simplicio, se hace referencia al filósofo de Agrigento y a su concepción de la *sphairos kykloterés*, señalando que «él no vio incompatibilidad entre ilimitado […] y forma esférica» (181). No una evocación, sino la exacta reproducción del adagio que estamos estudiando, «la esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna», aparece igualmente recogida en A. D. Sertillanges, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas* (Buenos Aires: Editorial Columba: 1969), 25. También se fija en esta metáfora de Pascal Joaquín Llansó en J. Llansó, *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal* (Madrid: Narcea,1984), 83-84 y también en «En qué sentido puede ser llamada trágica la filosofía de Pascal. La frase: "L'homme pase infinement l'homme"», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 4 (1984) 107-128, esp. 115-116. La utilización de esta imagen por parte de Pascal, en relación con el pensamiento de Nicolás de Cusa, es puesta de relieve por V. Frankl, «Metafísica católica y matemática infinitesimal (Nicolas de Cues y Blaise Pascal)», *Ideas y valores*, 6 (1952), 445-471, esp. 455. Cfr. igualmente, P. Magnard, «L'infini pascalien», *Revue de l'Enseignement Philosophique* 31 (1992), 2-16. El artículo que más directamente se ocupa del símbolo de la esfera infinita probablemente sea el de G. Poulet «Le symbole du cercle infini dans la littérature et la philosophie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1959), 257-275. Es muy probable que la definición platónica del tiempo como

«imagen móvil de la eternidad» (*Timeo*, 28b y 38b), referida, precisamente, al movimiento circular de las estrellas en la bóveda celeste en torno al centro fijo de la estrella polar, haya influido extraordinariamente en la propia dilucidación del concepto de eternidad divina, como la relación que el inmóvil punto central de la circunferencia tiene con todos y cada uno de los puntos móviles de su perímetro, caracterizados estos por su equidistancia al centro. En una aplicación netamente teológica de la imagen, el *eterno ahora* de la divinidad se relacionaría con el flujo temporal de las criaturas como el centro del círculo lo hace con su circunferencia: coexistiendo actualmente con todos y cada uno de los puntos que la conforman y siempre a igual distancia de ellos. La interminabilidad del círculo se conjugaría así con la simultaneidad de esta relación centrípeta y centrífuga. Igual que en el centro de una esfera convergen todos los puntos que la componen, así convergerían en la eternidad de Dios todos los acontecimientos del pasado y del futuro en una perfecta simultaneidad no secuencial. Habría que pensar si estas reflexiones no indicarían, de hecho, un camino más complejo en el propio seno de la tradición judeocristiana antigua y medieval, a la hora de concebir el tiempo, más alla de la consabida caracterización de una supuesta linealidad como propia de occidente, frente a una simple circularidad o un eterno retorno más seguido en latitudes orientales. El trabajo de Georges Poulet ilustra algunos de estos fascinantes pensamientos con multitud de nombres de filósofos, teólogos y literatos de la tradición occidental, tales como los del desconocido autor del ya mencionado *Libro de los veinticuatro filófosos*, Buenaventura, Dante, Tomás de Aquino, Pierre Auriol, Proclo, Mario Victorino, Agustín, Heinrich Suso, Eckhart, Nicolás de Cusa, Harphius, Peter Sterry, Jean de Meung, Philippe de Grèves, Jean-Charlier Gerson, Christian Wolff, Angelus Silesius, Cardinal de Bérulle, Richard Crashaw, Alonso de Bonilla, Plotino, Escoto Eriúgena, Robert Grosseteste, Robert Fludd, Pontus de Tyard, Ronsard, Pierre Ramus, Marsilio Ficino, Henry More, Ralph Cudworth, el p. Mersenne, Giordano Bruno, Paracelso, Pico della Mirandola, fray Juan de los Ángeles, Campanella, Thomas Traherne, etc. Si bien hay que decir, una vez más, que, en este trabajo de Poulet, el referente último de la aplicación de la imagen del círculo infinito con centro ubicuo es, principalmente, Dios y no, como sucede en Pascal, la realidad de la naturaleza. El momento en el que Poulet cifra el cambio de orientación es el Renacimiento. La aplicación teológica se ve bien en los pasajes que cita de Gerson (p. 268, n. 2) a propósito de la trinidad de Dios, concebida analógicamente como un «triángulo inteligible perfectamente circular». Aunando trinidad, encarnación y mariología en geniales versos dice el poeta castellano Alonso de Bonilla: «Es Dios la original circunferencia / De todas las esféricas figuras, / Pues cercos, orbes, círculos y alturas / En el centro se incluyen de su esencia. / De este infinito centro de la ciencia / Salen inmensas líneas de criaturas, / Centellas vivas de las luces puras /De aquella inaccesible omnipotencia. /Virgen, si es Dios el centro y el abismo / De donde salen líneas tan extrañas, / Y vuestro vientre a Dios incluye dentro, / Vos sois centro del centro de Dios mismo, / Y tanto, que al salir de esas entrañas, / Se hizo línea Dios de vuestro centro» (citado en el mismo artículo de G. Poulet, p. 270, n. 1). Es interesante reflexionar, también, sobre la difusión esférica de todo punto luminoso, pues en el credo niceno-constantinopolitano se utiliza la imagen de la luz para referirse a la generación eterna del Hijo –Dios de Dios, luz de luz (*fos ek fotós*)– de ahí que no resulte nada

Sea como fuere, lo cierto es que se trata de una forma muy gráfica y sugerente de afirmar la infinitud de una naturaleza asemejada a una figura geométrica perfecta que, sin embargo, es dialécticamente suprimida, cuando se dice que su circunferencia no está en ninguna parte y, al mismo tiempo, dialécticamente afirmada, cuando se asegura que su centro está por doquier. Si hay centro, hay, por tanto, esfera. Pero si la esfera es infinita, jamás hallaremos su circunferencia. Y las dos cosas al mismo tiempo para forzar a la razón a imaginar lo inimaginable y, así, burlarla genialmente al intentar hacer compatible lo imposible: los límites precisos de una forma geométrica con la ausencia completa de esos límites predicando su infinitud y la ubicuidad de su centro. Una figura infinita que, en su infinitud, supera todos los límites de su figuración, no obstante, sin perderlos completamente.

Como ya hemos visto que también hacía M. Cabada en su estudio, también Pascal vincula ahora el carácter infinito del cosmos con la omnipotencia de Dios: «Es el mayor carácter sensible de la omnipotencia de Dios el que nuestra imaginación se pierda en este pensamiento»[157]. Aunque hay que señalar que el interés de Pascal consiste en destacar la impotencia humana y su incapacidad de recorrer con la mente las literalmente inconcebibles magnitudes estelares.

Este es, así pues, el resultado de este primer acto de contemplación al que Pascal invita al ser humano: mirar a la naturaleza con calma y con ayuda de los conocimientos que nos proporcionan las ciencias naturales implica reconocerla como inabarcable, es

---

extraña la figura de la esfera incircunscrita para simbolizar la trinitaria realidad de lo divino. Según Poulet, con T. Traherne, *Centuries of Meditations* (Londres: 1908, 163): «My Soul is an infinite Sphere in a Centre», la imagen de la esfera infinita se aplica, no ya a Dios o a la naturaleza, sino al hombre mismo esencializado o concentrado en su alma. Cfr. G. Poulet, «Le symbole du cercle infini dans la littérature et la philosophie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1959) 257-275, esp. 274, n.º 5, de donde tomo la cita de Thomas Traherne. Sorprende que un trabajo tan meritorio y erudito como el de Poulet no se refiera, sin embargo, al uso que Pascal hace de esta imagen de la esfera infinita. Quien sí repara en el hecho de que Pascal aplica esa imagen a la naturaleza y no a Dios y reflexiona detalladamente sobre este cambio tan significativo es V. Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: PUF,1992), 408-412. Carraud indica abundante bibliografía. Aunque no tanta como el erudito y provechoso trabajo de E. Jovy, «La sphère infini de Pascal», en Id., *Études Pascaliennes*, vol. VII, (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1930), 7-58.

157 *O. c.*, vol. II, 609, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «C'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu que notre imagination se perde dans cette penseé».

decir, como infinita. Y, lo que es más importante, esa infinita inabarcabilidad es un primer indicio de la desproporción que, a juicio de Pascal, hay entre el ser humano con sus reducidas dimensiones y el cosmos con sus desconcertantes magnitudes.

3.2. *El ser humano ante la infinitud de pequeñez del cosmos*

Después de este primer movimiento de contemplación, Pascal inserta un breve interludio en el que hace que el ser humano vuelva sobre sí mismo, a fin de que no olvidemos la correlación dialéctica más propia de toda esta reflexión.

De un lado está la naturaleza. De otro el ser humano. Lo que ocurre es que esta primera mirada a las inabarcables magnitudes de la naturaleza provocó en el ser humano una admiración tal que Pascal aprovecha la coyuntura para extraer algunas consideraciones de índole ética: «Que aprenda a estimar la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo en su justo precio»[158]. Se trata aquí de proporcionar –de modo similar a cómo lo hizo en el *Écrit sur la conversión du pécheur*, aunque, en el fondo, en un sentido muy distinto– una nueva visión y un nuevo conocimiento de sí mismo y de las cosas del mundo que ayude al ser humano a relativizarlo todo. Porque, al fin y al cabo, «¿qué es un hombre en el infinito?»[159].

Con esta mención del ser humano Pascal alcanza un punto intermedio que, como veremos, va a ser un punto de paso, un lugar de tránsito, una encrucijada decisiva y muy particular en la comprensión total de la naturaleza.

De hecho, el punto intermedio que representa el ser humano en la totalidad de un cosmos infinito en ambos sentidos, ya no es, como en el pensamiento medieval o incluso en el renacentista, un punto de estabilidad, de convergencia, de intersección tranquila y pacífica entre la materia y el espíritu, como si en él coincidiesen, en perfecta quietud, mediación y centralidad. Ya no. Para Pascal, el lugar intermedio que ocupa el ser humano en el universo se ha quedado sin coordenadas. Ha sido desplazado de su lugar central, como si la

158 *O. c.*, vol. II, 609, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même son juste prix».

159 *O. c.*, vol. II, 609, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?»

brújula de la humanidad se hubiese vuelto loca y girase sin parar y sin remedio imposibilitando la determinación de su ubicación. El ser humano ya no sabe dónde está ni cuál es su lugar en el cosmos. Se sabe situado entre dos infinitos, pero no alcanza a conocer el punto exacto de su situación. Tal vez, porque no hay un punto exacto. Tal vez, porque el ser humano, al haber perdido el privilegio de la centralidad, se encuentra ahora, en un continuo movimiento en el seno de un tiempo y un espacio infinitos sin referencias externas ni orillas a la vista. Hay aquí maravilla, ciertamente. Pero también terror[160].

Sea como fuere, lo cierto es que, una vez de regreso al ser humano, ya estamos nuevamente en condiciones de podernos volver a separar de él. Y esto es, precisamente, lo que nos va a proponer Pascal. Pero ahora invitándonos a recorrer el camino de la naturaleza que nos conduce a lo infinitamente próximo y a lo infinitamente pequeño[161].

El cambio de perspectiva se percibe bien cuando Pascal nos dice que nos va a presentar «otro prodigio»[162]. El prodigio de la infinita pequeñez. Conocemos ya esta nueva dimensión de infinitud porque el escrito sobre la geometría nos mostró la reciprocidad que hay entre el movimiento infinitamente grande y el infinitamente pequeño, así como también, respecto de los números, el espacio y el tiempo. Los dos infinitos se necesitan mutuamente y si, en aquel lugar Pascal lo detallaba de la forma ya vista, aquí lo mostrará de una manera distinta.

Si para la contemplación de lo infinitamente grande Pascal nos pudo haber invitado a ayudarnos de un gigantesco telescopio, para contemplar el prodigio de lo infinitamente pequeño bien

160 Cfr. *O. c.*, vol. II, 615, fr. 187 (Br. 206; Laf. 201; Sell. 233): «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie»; *O. c.*, vol. II, 613, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autres; quelque terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle, et nous quitte, et si nous le suivons il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle; rien ne s'arrête pour nous». Cfr. V. Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: PUF, 1992), 393-422. Para una muy discutible vinculación de Pascal con Lucrecio, Montaigne y Nietzsche –calificándolos elogiosamente de filósofos terroristas, por ser trágicos– cfr. C. Rosset, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica* (Barcelona: Barral, 1976), 114-134, donde el autor trata, especialmente, sobre la nada y el terror, en relación con el azar, el no-ser y la desnaturalización del concepto de naturaleza.

161 Cfr. E. Jovy, «Les antécédents de "l'infiniment petit" dans Pascal», en Id., *Études pascaliennes*, vol. VIII (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1932), 9-103.

162 *O. c.*, vol. II, 609, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «autre prodige».

podríamos echar mano de un potente microscopio. A diferencia del viaje hacia el macrocosmos –que ya referimos de forma directa y lineal, avanzando progresivamente de mayor en mayor magnitud, sin poder alcanzar jamás ningún tipo de límite, con la excepción del cansancio de la mente humana siempre superado por la infinita inmensidad de la realidad que la contiene–, a diferencia de este primer y rectilíneo viaje, digo, la travesía hacia la pequeñez del universo creo interpretarla correctamente al distinguir en ella un doble estrato de disminución que introduce un factor sumamente curioso en este ejercicio de contemplación que Pascal nos propone.

Pascal nos invita, primero, a afinar la vista. Luego, a agudizar el ingenio y la imaginación.

Hay un primer paso, pues, en el recorrido de la mencionada pequeñez que, partiendo del minúsculo tamaño de una larva de un díptero cualquiera, se va concentrando en la composición interna de cada una de sus partes y de sus miembros hasta lo que parecen ser los ínfimos fragmentos de su naturaleza. Funciona aquí lo que podríamos llamar la lógica de la pequeñez geométrica, que avanza según las dioptrías de la óptica, según apuramos, más y más, nuestra capacidad visual.

En efecto, hay que afinar la vista, porque en esta lógica rige la dinámica de la disminución progresiva que va fragmentando el espacio contemplado, de manera que todas y cada una de esas partes más pequeñas pasan a convertirse en totalidades que, a su vez, aparecen nuevamente compuestas de otras partes aún menores que, igualmente, luego de ser concebidas como nuevas totalidades, pueden, de nuevo, ser descompuestas en nuevas partes, cada vez más reducidas, hasta llegar a lo que en este discurso parece ser lo más pequeño de todo lo pequeño.

Como en el juego de las muñecas rusas, cada parte de la larva del díptero contiene dentro de sí nuevas realidades que, a su vez, contienen en su interior otras nuevas que, del mismo modo, también incluyen a otras distintas en un proceso que no parece tener fin. La cuestión es que, Pascal, después de haberse detenido en el ejemplo del insecto mencionado afirma: «Quiero hacerle ver ahí un abismo nuevo»[163].

[163] *O. c.*, vol. II, 609, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau». Cfr. P. Magnard, «L'infini pascalien», *Revue de l'Enseignement Philosophique* 31 (1992), 2-16, esp. 8-9.

¿A qué nuevo abismo se refiere?

Toca ahora, en un segundo paso, agudizar el ingenio y la imaginación.

A lo que Pascal se refiere, a continuación, es a una especie de pequeñez cósmica infinitesimal, en la que parece regir, no ya, como hasta ahora, una lógica visual, sino una nueva e insospechada lógica de la fantasía, gracias a la cual Pascal es capaz de generar una infinidad de multiversos microscópicos que, en una sucesión especular sin término, reduplican hasta el infinito, pero a una escala completamente fuera del alcance del ser humano, unas distancias y unas relaciones en las que, paradójicamente y de manera completamente sorprendente, volvemos a concebir firmamentos, planetas, tierras, animales, larvas de dípteros que, a su vez, en su aún más minúsculo interior, vuelven a contener nuevos universos, con nuevas larvas, en un proceso que, en la lógica imaginativa de esta increíble pequeñez, es tan fecundo en la generación de nuevos mundos como infinito en su acontecer.

A la luz de esta microcósmica pequeñez, tanto geométrica como imaginativa, se pregunta Pascal en unos términos similares a estos: ¿quién no se admirará de que nuestro cuerpo, siendo antes poco más que un punto insignificante ante la infinitud macrocósmica del universo, sea, sin embargo, visto ahora como un coloso de proporciones gigantescas que lo igualan con un verdadero mundo respecto de la nada a la que nunca se llega?

Por eso afirma: «Quien se considere así se espantará de sí mismo y, considerándose sostenido en la masa que la naturaleza le ha dado entre esos dos abismos del infinito y de la nada, temblará a la vista de estas maravillas»[164].

Como ya indiqué respecto del escrito sobre la geometría, resulta realmente llamativo que Pascal conceptualice los dos abismos entre los que sitúa al ser humano como el «infinito» y la «nada». Parece evidente, después de todo lo dicho, que el primero nombra la inabarcable inmensidad macrocósmica, mientras que la segunda se refiere a la completa ausencia de ser que parece encontrarse, como realidad asintótica, detrás del interminable proceso de

164 *O. c.*, vol. II, 609, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Qui se considérera de la sorte s'effraiera de soi-même et, se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles».

profundización en la lógica visibilizadora de lo cada vez más pequeño. Veremos si tales denominaciones tienen la suficiente precisión o, por el contrario, se asemejan más a imprecisos recursos retóricos.

Abundando en esta misma problemática, hay en este mismo fragmento otro texto al que debemos prestar singular atención. Dice así:

> ¿Qué es un hombre en la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un punto medio entre nada y todo, infinitamente alejado de comprender los extremos. El final de las cosas y sus principios están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable. Igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en el que está engullido, ¿qué hará, pues, sino percibir alguna apariencia del medio de las cosas en una desesperanza eterna de conocer ni su principio ni su fin? Todas las cosas han salido de la nada y son llevadas hasta el infinito[165].

Pascal quiere situar al ser humano en el universo que lo contiene. Y, para ello, lo comprende, como estamos viendo, como un punto medio entre dos extremos: la «nada» y el «infinito». Pascal se expresa aquí de forma indudablemente bella, pero no debemos dejarnos deslumbrar. De hecho, pese a lo que pueda parecer dado su carácter diáfano, el texto encierra algunos secretos e imprecisiones que, como digo, será necesario escudriñar y discutir con firmeza.

Baste por ahora retener la imagen del ser humano como punto intermedio entre la nada y el infinito. Luego veremos si todo es, en realidad, tan claro y consistente como Pascal nos lo hace ver aquí.

4. Finito e infinito en la teoría de los dos amores

El 17 de octubre de 1651 Pascal firma una carta dirigida a su hermana, Gilberte, y a su marido, Florin Périer, con motivo de la muerte de su padre, fallecido en París, el 24 de septiembre de 1651.

[165] *O. c.*, vol. II, 610, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Qu'est-ce qu'un homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes. La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable. Également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti, que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'a l'infini».

La carta es bastante larga y curiosamente impersonal. Es más un opúsculo reflexivo sobre la providencia, la muerte, el sacrificio, el pecado, Jesucristo y Dios, que una carta familiar al uso. Y se percibe en ella una concepción teológica harto discutible, según la cual, siendo Dios origen del bien, también lo es de todos los males, de manera que, si queremos encontrar alivio a estos, haremos bien en remontarnos hasta su fuente, para reconocer ahí un decreto de la providencia divina eternamente concebido, previsto y determinado. Pascal nos exhorta a adecuar nuestra voluntad a la de Dios, porque todo cuanto sucede en el tiempo es la ejecución de lo que Dios quiere en su eternidad. Y esto lo concreta más aun en la cuestión de la muerte, a raíz, como digo, del fallecimiento de su padre.

Con una pobre y esclerotizada teología del pecado original, que toma la concepción sistemática de Agustín de Hipona como si fuese en sí misma un objeto de fe, junto con una deficiente lectura de san Pablo, Pascal sostiene que el Espíritu Santo nos ha enseñado que «la muerte es un castigo del pecado»[166] e identifica –equivocadamente– esta muerte con el deceso fisiológico del ser humano, ignorando así los decisivos pormenores de la teología paulina en la que esa tesis tiene un significado y un alcance muy distintos[167].

Además, propone invertir la consideración habitual entre la vida y la muerte. La vida es un mal que exige un continuo sacrificio habida cuenta del imperio del pecado. La muerte, por el contrario, como liberación de tal postración, debe ser considerada como un bien muy estimable que debemos agradecer al Dios de Jesucristo que, precisamente, en la muerte de su Hijo nos reveló tan grande misterio. Omito otras consideraciones de índole similar para centrarme en lo que, respecto de nuestra investigación, es lo más relevante.

Pascal nos ofrece en esta carta una sugerente explicación de lo que para él es «la fuente de todos los vicios y de todos los pecados»[168]. Haciendo una velada referencia a una enseñanza

166 *O. c.*, vol. II, 16: «La mort est une peine du péché».

167 El estudio clásico que interpreta a Pascal como discípulo y seguidor creativo de san Agustín es el de Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970). Una interpretación diferente de la cuestión del pecado original en Agustín, en relación explícita con la pregunta por el mal, la he desarrollado en P. Castelao, «Antropología teológica», en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. A. Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 171-274.

168 *O. c.*, vol. II, 20: «La source de tous les vices et de tous les péchés».

recibida de «dos grandes y muy santas personas»[169] nos cuenta, a continuación, una curiosa historia:

> La verdad que abre ese misterio es que Dios ha creado al hombre con dos amores, uno hacia Dios, otro hacia sí mismo; pero con esta ley: que el amor por Dios sería infinito, es decir, sin ningún otro fin que Dios mismo, y que el amor a sí mismo sería finito y llevaría a Dios. El hombre en este estado no solamente se amaba a sí mismo sin pecado, sino que no podía sino amarse sin pecado. Después, habiendo llegado el pecado, el hombre perdió el primero de estos dos amores; y el amor a sí mismo, habiendo quedado solo en esta gran alma capaz de un amor infinito, este amor propio se extendió y se desbordó en el vacío que dejó el amor de Dios; y así él se ha amado solo, y todas las cosas para sí, es decir, infinitamente. He ahí el origen del amor propio. Era natural en Adán y justo en su inocencia; pero ha devenido criminal

[169] *O. c.*, vol. II, 20: «De deux très grands et très saints personnages». Philippe Sellier indentifica a estas dos grandes y santas personas con el obispo de Hipona –san Agustín– y el obispo de Yprés –Jansenio–. Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970), 141-142. La bibliografía sobre el jansenismo es abundante y polémica. Cfr. J. L. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid: Revista de Occidente, 1952), esp. 164-181. También, en relación con Pascal, es sumamente interesante, entre otros, el trabajo de L. Kolakowski, *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo* (Barcelona: Herder, 1995). Es agudo y penetrante, asimismo, el ponderado y sutil trabajo de M. Blondel, «Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 30, n.º 2 (1923), 129-163, esp. 160: «Très ordinairement, on a exagéré ou même dénaturé le Jansénisme de Pascal. Son Jansénisme est superficiel, emprunté, occasionel, équivoque; il y a été entraîné par les circonstances de ses premières conversions, par l'aspect moral de la doctrine, par le caractère dramatique et logique des conceptions religieuses que lui étaient apparues à Rouen ou à Port Royal, par un attachement de coeur à des hommes dignes de sa reconnaissance de néophyte […]. Son anti-jansénisme, inconscient d'abord et longtemps, est profond, personnel». En sentido contrario, Lucien Goldmann concluye, con la aplicación de su particular método materialista y dialéctico, «que Pascal, Racine y en último extremo Barcos son, en el plano ideológico y literario, los *únicos* jansenistas consecuentes, y que es por relación *a su obra* por lo que hay que calibrar el jansenismo de Arnauld y de Nicole» –L. Goldmann, *El hombre y el absoluto* (Barcelona: Península, 1968), 30–. Esta obra es traducción de *Le Dieu caché*, publicada en Gallimard en 1955. Por su parte, José Perdomo interpreta en términos de pragmatismo espiritualista la presencia del jansenismo en Port Royal, cfr. J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 63-72. En el ámbito literario, en relación con Port Royal y el jansenismo, sobresale la joya de J. Jiménez Lozano, *Historia de un otoño* (Barcelona: Círculo de lectores, 1994).

> e inmoderado, después de su pecado. He ahí la fuente de este amor y la causa de su defectuosidad y de su exceso[170].

Para Pascal, como estamos viendo, el horror a la muerte es natural y es muy justo aborrecerla cuando pone fin a una vida –como la del Adán supralapsario– en amistad con Dios. Por el contrario, cuando pone fin a una vida emponzoñada por el pecado, como es la nuestra, no es sabio aborrecerla, sino agradecerla. Por este motivo Pascal indaga en la fuente de todos los pecados y de todos los vicios que han trastocado tan fuertemente toda nuestra existencia. Es por esta razón por la que quiere iluminar ese problema de inversión de sentido con la teoría de los dos amores[171].

Comencemos por lo más sencillo. Que Dios, para Pascal, siguiendo la estela de Agustín, haya creado al ser humano con dos amores, implica una primera obviedad que, sin embargo, tiene máxima importancia.

Los dos amores son «creados». Es decir, no son divinos, sino humanos, no carecen de origen, sino que tienen su principio fontal en la realidad de Dios, pero no son Dios, sino su criatura.

Sobre esta base de unidad, que en breve revelará toda su importancia, hay que comprender ahora su diferencia. Uno de estos amores es el amor por Dios. El otro es el amor por uno mismo.

Amor a Dios y amor propio: he ahí una distinción que, sin embargo, es más profunda en razón de su naturaleza. El amor a Dios es infinito. El amor propio no.

En un primer momento tienen existencias divergentes. Luego se entrecruzarán, pero en lo que ahora conviene fijarse es en la fenomenología del infinito amor a Dios.

170 *O. c.*, vol. II, 20: «La vérité qui ouvre ce mystère est que Dieu a créé l'homme avec deux amours, l'un pour Dieu, l'autre pour soi-même; mais avec cette loi, que l'amour pour Dieu serait infini, c'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même, et que l'amour pour soi-même serait fini et rapportant à Dieu. L'homme en cet état non seulement s'aimat sans péché, mais ne pouvait pas ne point s'aimer sans péché. Depuis, le péché étant arrivé, l'homme a perdu le premier de ces amours; et l'amour pour soi-même etant resté seul dans cette grande âme capable d'un amour infini, cet amour-propre s'est étendu et débordé dans le vide que l'amour de Dieu a quitté; et ainsi il s'est aimé seul, et toutes choses pour soi, c'est-à-dire infiniment. Voilà l'origine de l'amour-propre. Il était natural à Adam, et juste en son innocence; mais il est devenu criminel et immodéré, en suite de son péché. Voilà la source de cet amour, et la cause de sa défectuosité et de son excés».

171 Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970), 140-151.

Pascal explica qué significa esta infinitud: «es decir, sin ningún otro fin que Dios mismo»[172]. Se impone, por tanto, una elemental distinción entre dos realidades, por más relación que quepa suponer luego entre ellas.

Una cosa parece ser el fin propio del amor a Dios, que es Dios mismo, y otra la naturaleza misma del amor de esa criatura que ama a Dios. Dios es increado. El amor de la criatura que lo ama no.

Sin embargo, siendo Dios infinito, Pascal nos dice que el amor de la criatura que lo ama también lo es, por más que esto suscite la pregunta por la auténtica naturaleza de dicha infinitud sobre la que, como es evidente, aún habremos de volver.

Dios es infinito y ha creado al ser humano con un amor también infinito, que no tiene otro fin más que Dios mismo. El amor infinito creado por Dios en el hombre es criatura, es realidad originada, derivada, sustentada y referida a su fuente divina de la que difiere por su propia creación.

Lo que hay que subrayar es que, para Pascal, pese a que, en principio, este amor infinito no tiene otro fin sino Dios, la desviación de su meta no llevará consigo la mutación de su naturaleza o el recorte de su infinitud. El amor infinito en el hombre no deja de ser infinito cuando irrumpe el pecado. Yerra en su meta cuando la cambia, pero no cambia su naturaleza cuando yerra. Aun cuando pierda a Dios como su meta propia no pierde por ello su propia infinitud.

Esto es, para nuestra investigación, de la máxima importancia porque, como es obvio, vemos aparecer aquí un «infinito creado actual» bajo la forma de ese amor tan particular del que Pascal nos habla.

A esto hay que añadir una consideración sobre la que no siempre se ha llamado la atención. Que Pascal diga que el sentido de que este amor sea infinito es que dicho amor no tiene otro fin sino Dios mismo parece poner a Dios como *télos* de ese amor.

Pero lo cierto es que ese amor recibe su infinitud no de su teleología, sino de su protología, es decir, de su creación. Dios ha de ser visto aquí mejor como *archê* de esa infinitud que no solo como fin de ella; mejor como causa primera que no únicamente como causa final.

Esto significa que es la teología de la creación la que debe tomar aquí todo el protagonismo hermenéutico en detrimento de una escatología o de una soteriología cristológica que acabe

172 *O. c.*, vol. II, 20: «C'est-à-dire sans aucune autre fin que Dieu même».

sucumbiendo al innegable poder del hamartiocentrismo de Pascal tan influido por una determinada lectura de Agustín[173].

Porque lo relevante en esta indagación sobre la fuente del mal y de todos los vicios que nos presenta Pascal es que el quebranto de la intencionalidad del Creador que produce el pecado tiene unos efectos no tan devastadores como pudiera parecer, puesto que queda incólume la primigenia infinitud del amor creado por Dios en el hombre. Se trastoca el equilibrio entre infinitud y finitud en el ejercicio del amor querido por Dios para el ser humano, pero se mantiene la infinitud del primer amor.

Nada se explica, con detalle, del pecado. Pascal no dice nada significativo al respecto. Únicamente señala sus consencuencias: el hombre pierde el amor a Dios.

La primera y más inmediata comprensión de esta pérdida parecería implicar una privación, una ausencia, una amputación del amor de Dios que dejaría al hombre tan solo con su otro amor creado: el amor finito con el que el hombre se ama a sí mismo. Si esto fuese así, el ser humano habría quedado exento de aquella primera infinitud creada para quedarse solo con su propia y solitaria finitud de amor de sí.

Sin embargo, Pascal insiste en que, después del pecado, el hombre pierde a Dios como *télos*, yerra su meta, falla en su objeto, pero sigue teniendo el amor infinito creado que Dios le ha concedido con su instalación originaria en el ser. El pecado no cercena ese amor infinito que el hombre lleva en sí mismo, solo lo desbarata al dejar en su interior un infinito vacío antes colmado por el amor a la divinidad creadora[174].

Pero el infinito creado persiste y actúa. De hecho, esa infinita oquedad provocada por el desalojo del amor de Dios es ahora ocupada por el finito amor propio. Y esto de tal paradójica manera que el amor finito a uno mismo se extiende hasta desbordar sus propios límites a lo largo y ancho del alma humana rellenando el infinito vacío con la infinita presencia de sí mismo y de todas las cosas que el quiere para sí.

173 Cfr. *O. c.*, vol. II, 895, fr. 764 (Br. 488; Laf. 988; Sell. 808): «Mais il est imposible que Dieu soit jamais la fin, s'il n'est le principe».

174 Sin embargo, también es cierto que, para Pascal, el pecado ha influido en nuestra naturaleza con una profundidad considerable, como reconoce en *O. c.*, vol. II, 770, fr. 523 (Br. 660; Laf. 616; Sell. 509) cuando dice: «La concupiscence nous est devenue naturelle et a fait notre seconde nature».

El amor propio, creado finito por Dios, se transforma impropiamente en amor infinito a uno mismo y a las cosas del mundo usurpando ilegítimamente el infinito espacio interior que Dios mismo creó en el ser humano para alojar su divino deseo de ser amado por su criatura con un amor creado, pero infinito.

Ni que decir tiene que en nada nos interesa aquí tomar en consideración el carácter fabuloso o mitológico que impregna toda esta reflexión. Ni mucho menos tiene importancia para nuestra investigación que esta narración reflexiva de los dos amores sea, para la propia comprensión de Pascal, completamente fantasiosa o no.

Lo decisivo es la realidad hacia la que apunta y el hecho de que Pascal le conceda capacidad interpretativa de nuestra propia naturaleza. Lo importante es la dialéctica que nuestro autor establece aquí entre la finitud de una dimensión humana orientada hacia sí mismo y una infinitud igualmente propia del ser humano que lo caracteriza de una forma tan decisiva y esencial que, a su juicio, se vuelve explicación última y definitiva de las contradiciones, desorientaciones y perversiones que todo ser humano percibe, de una u otra forma, en su histórico actuar.

Me parece importante retener, por lo menos por ahora, la presencia en el ser humano, en su arquitectura interior, en lo que Pascal llama su alma, de un amor infinito que, diríjase a Dios o a sí mismo, acierte en su meta o sea anegado por el amor desbordado del yo creado, siempre permanece, no obstante, como testimonio directo de una infinitud creada que ni es el infinito absoluto de Dios ni parece tratarse de una mera apertura potencial, ya que se habla de él en términos de una totalidad completa y actual en la que pueden tener cabida tanto una saludable realización, cuando hacia Dios se orienta, como una nefasta adulteración, cuando se ensoberbece como criatura desbocada y fuera de sí.

Tenemos aquí, de manera clara, la presencia de un infinito creado actual en el propio ser humano que, por más que Pascal no lo nombre de esta manera, es fácilmente identificable por todo cuanto de él dice.

En cualquier caso, está fuera de duda que Pascal le concede a la dialéctica entre infinitud creada y finitud creada una importancia crucial cuando se trata de investigar la naturaleza y el origen de nuestros vicios y de todos nuestros males, aunque Pascal relacione siempre esta indagación con una indefendible teología del pecado original sobre la que más adelante volveremos.

5. Finito e infinito en las ambigüedades y contradicciones de la condición humana

Esta importante oscilación entre finitud e infinitud que venimos estudiando recibirá una reiterada atención en la obra más famosa de Pascal que, sin embargo, no podemos considerar, propiamente, como tal, es decir, como una «obra» propiamente dicha. Me refiero, como es obvio, a los *Pensées*. Con toda razón, y en una feliz formulación, dice Michel Le Guern que esos pensamientos de Pascal no son una obra póstuma, sino los papeles de un muerto[175].

Sea como fuere, lo que aquí nos interesa es dilucidar cómo esta dialéctica entre finitud e infinitud aparece, nuevamente, y de qué manera, en esos papeles, por tantas razones, tan interesantes y sugerentes como enigmáticos.

Puesto que se trata, como estamos viendo, de una dialéctica que se aloja en los estratos más profundos del pensamiento de Pascal, no extrañará que emerja de múltiples formas, con muy desigual evidencia y, en algunos casos, con no poca imprecisión conceptual, a lo largo de los 782 fragmentos que contiene la citada edición que manejamos.

[175] Cfr. *O. c.*, vol. II, 1296: «Les *Pensées* sont les papiers d'un mort. Non pas une oeuvre posthume». Sobre los *Pensamientos*, cfr. H. Michon, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal* (París: Honoré Champion, 2007). Más allá de los problemas textuales generados por las distintas copias y los intentos editoriales de ordenación de los fragmentos, la autora propone una interpretación de los *Pensamientos* en tres niveles de profundidad caracterizados por una filosofía de la desproporción del hombre, una teología de la naturaleza y la gracia y, finalmente, una mística del Dios oculto. Una excelente presentación, por clara y concisa, de toda la problemática textual referente a estos papeles de Pascal la ofrece Gabriel Albiac, cfr. B. Pascal, *Pensamientos* (estudio preliminar, edición, traducción y notas de Gabriel Albiac) (Madrid: Tecnos, 2018), 50-58. Se encontrará aquí, también, además de sus criterios de edición, las ediciones de esta obra ordenadas por fecha de aparición. El autor señala la edición digital de D. Descotes y G. Proust (http://www.penseesdepascal.fr) pese a estar inacabada, «como la más completa y la más útil hasta hoy de las ediciones de los *Pensamientos*» (57). Como ya he indicado, aquí seguimos la edición en dos volúmenes de las obras completas de Pascal realizada por Michel Le Guern en la prestigiosa colección de La Pléiade. Cfr., también, sobre los *Pensamientos*, el meritorio trabajo de A. Sanz Peinado, «Teología entre escombros. Un acercamiento a los presupuestos metodológicos y gnoseológicos de los *Pensamientos* de Blas Pascal para un diálogo con la increencia». Trabajo fin de máster, Universidad Pontificia Comillas, 2015.

5.1. *Primeras emergencias de finitud e infinitud*

La vemos muy tímidamente presente, y algo lejana, cuando Pascal se pregunta, en el fr. 2: «¿Qué debo hacer? No veo sino oscuridades por todo. ¿Creeré que no soy nada? ¿Creeré que soy Dios?»[176].

Ya conocemos la tendencia de Pascal a identificar extremos y señalar una infinita tensión entre ambos. Es evidente que la respuesta a estas dos últimas preguntas retóricas es, para Pascal, claramente negativa.

No, no soy nada; soy algo. No, no soy Dios; soy un ser humano.

Pero es igualmente claro que, en este caso, «nada» y «Dios» juegan aquí el papel de límites absolutos entre los cuales ha de situarse ese ser humano que es algo, a fin de clarificar, finalmente, qué ha de hacer.

Como digo, este tipo de contrastes son una constante en el pensamiento de Pascal y los *Pensées* están llenos de ellos.

En el fr. 4 tenemos un brevísimo testimonio de cómo ve Pascal al ser humano según sea su relación con Dios: «Primera parte. Miseria del hombre sin Dios. Segunda parte. Felicidad del hombre con Dios»[177].

Este contraste entre miseria y felicidad y su opuesta referencia a Dios se iluminan cuando se reconoce la importancia de la teología del obispo de Hipona en Pascal, habida cuenta, sobre todo, de que tal estado de amistad o de enemistad con Dios viene determinado por la corrupción de la naturaleza o por su reparación. Esta explícita consideración teológica nos señala el camino hacia una de las convicciones más sólidas del pensamiento de Pascal: el verdadero conocimiento de la naturaleza esencial y de la situación actual del ser humano solo nos lo propicia la religión cristiana. Por eso, la religión es venerable y amable. «Venerable porque ha conocido bien al hombre. Amable porque le promete el verdadero bien»[178].

La mirada de la religión nos sitúa en la óptica adecuada, pero el lugar exacto desde el cual debemos comprender la verdad del ser

176 *O. c.*, vol. II, 544, fr. 2 (Br. 227; Laf. 2; Sell. 38): «Que dois-je faire? Je ne vois partout qu'obscurités. Croirai-je que je ne suis rien? Croirai-je que je suis Dieu?».

177 *O. c.*, vol. II, 544, fr. 4 (Br. 60; Laf. 6; Sell. 40): «1 partie. Misère de l'homme sans Dieu. 2 partie. Félicité de l'homme avec Dieu».

178 *O. c.*, vol. II, 546, fr. 10 (Br. 187; Laf. 12; Sell. 46): «Vénérable parce qu'elle a bien connu l'homme. Aimable parce qu'elle promet le vrai bien».

humano es muy difícil de situar con toda precisión, por más que, para Pascal, parece claro, como ya nos es familiar, que debe tener el carácter de un punto medio alejado de todo tipo de extremo. «Si uno es demasiado joven no juzga bien, si demasiado viejo tampoco. […] Así los cuadros vistos demasiado lejos o demasiado cerca. Y no hay más que un punto indivisible que sea el lugar verdadero, los otros están demasiado cerca, demasiado lejos, demasiado alto o demasiado bajo. La perspectiva lo asigna en el arte de la pintura. Pero en la verdad y en la moral, ¿quién lo asignará?»[179].

La necesidad de ese difícil punto medio se percibe por doquier. Por eso dice Pascal: «Cuando se lee demasiado rápido o demasiado lento no se entiende nada»[180]. En el mismo fragmento, de forma extremadamente lacónica, podemos leer: «Dos infinitos, medio»[181]. Entre Dios y la nada, entre la felicidad y la miseria, entre la restauración y la corrupción, entre la lejanía y la cercanía, entre la rapidez y la lentitud, el hombre ha de buscar la perspectiva adecuada que le permita conocer la verdad. La dialéctica del infinito aparece, en esta primera aproximación, como la tensión entre dos extremos cuyo medio se entrevé, por más que no se acierte a identificarlo, aún, con toda exactitud.

Pero esto no es más que el comienzo, porque lo cierto es que la dialéctica entre lo finito y el infinito tiene en estos fragmentos una fuerza realmente grande que, poco a poco, va adquiriendo mayor presencia externa y mayor capacidad estructuradora.

179 *O. c.*, vol. II, 547, fr. 19 (Br. 381; Laf. 21; Sell. 55): «Si on est trop jeune on ne juge pas bien, trop vieil de même. […] Ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu, les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale qui l'assignera?». Algo similar parece buscar F. Nietzsche cuando dice en el inicio de *La ciencia jovial*: «25. *Petición*. / Conozco el alma de muchos / mas no sé quién yo soy, / mi mirada está demasiado cerca, / no soy lo que he visto y veo; / me sería más útil / si me pudiera sentar más lejos. / ¡No, en verdad, tan lejos como mi enemigo! / ¡Incluso demasiado lejos está mi cercano amigo! / ¡Pues entre él y yo un punto medio! / ¿Adiviináis lo que os pido?» (F. Nietzsche, *La ciencia jovial* (Madrid: Gredos, 2011), 569-570).

180 *O. c.*, vol. II, 551, fr. 38 (Br. 69; Laf. 41; Sell. 75): «Quand on lit trop vite ou quand on lit trop doucement, on n'entend rien». El mismo texto aparece recogido en *O. c.*, vol. II, 792, fr. 615 (Br. 69; Laf. 723; Sell. 601).

181 *O. c.*, vol. II, 551, fr. 38 (Br. 69; Laf. 41; Sell. 75): «Deux infinis, milieu».

5.2. *Presencias más explícitas de la infinitud y la finitud*

Esto se ve ya, con más evidencia, en el breve fragmento 61. Nos encontramos aquí con una tímida y elusiva referencia a la cuestión del infinito en relación con el problema del todo y las partes. Pascal comienza preguntando: «La teología es una ciencia, pero al mismo tiempo ¿cuántas ciencias?[182]». Y luego realiza la misma pregunta referida ahora a los casos del ser humano, de la ciudad y del campo.

En los tres ejemplos el todo se nos aparece compuesto de partes, y esas partes, conforme nos acercamos más a ellas, las vemos compuestas a su vez de otras partes más pequeñas. Y ese acercamiento, que nos fragmenta la percepción y parece diluirnos la solidez de la realidad inicialmente contemplada, no parece tener fin. «Una ciudad, un campo, de lejos son una ciudad y un campo pero, a medida que nos acercamos, son casas, árboles, tejas, hojas, hierbas, hormigas, patas de hormigas, hasta el infinito»[183].

Nos encontramos aquí con la misma intuición, si bien en un estado aún muy germinal, que ya hemos estudiado en el fragmento 185.

Recordemos, pues, que en este proceso de progresivo reconocimiento de diversidad en nada resulta alterada la totalidad inicial de la que se parte. La atomización es infinita, pero en un proceso de una índole puramente cognoscitiva, lo cual implica que, en la realidad, se mantiene perfectamente la sustancialidad propia y autónoma de las cosas que podemos dividir y fragmentar infinitamente en nuestro progresivo acercamiento a ellas.

Retengamos, en conclusión, que, como ya hemos visto en los escritos sobre geometría, el todo de una realidad dada puede ser infinitamente dividido en unidades más pequeñas en un proceso que, a juicio de Pascal, con toda evidencia carece de fin.

Una reflexión con un cierto grado de similitud a esta –aun siendo, en el fondo, muy diferente– es la que Pascal expresa en el fragmento 64. Si el fragmento anterior se ocupa de la infinita

182 *O. c.*, vol. II, 562, fr. 61 (Br. 115; Laf. 65; Sell. 99): «La théologie est une science, mais en même temps combien est-ce de sciences?».

183 *O. c.*, vol. II, 562, fr. 61 (Br. 115; Laf 65; Sell. 99): «Une ville, une campagne, de loin est une ville et une campagne, mais à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini».

divisibilidad del espacio, lo que ahora nos encontramos es el carácter infinito del tiempo.

Pascal utiliza aquí de manera muy imprecisa el término «éternité», llegando incluso a hablar de una «eternidad precedente» y de una «eternidad subsiguiente». Con todo, el centro neurálgico de este curioso fragmento es el sentimiento ontológico de un ser humano que, como un náufrago en el piélago, sin tierra a la vista, se siente desorientado, perdido y zarandeado en un medio que no abarca ni desde el punto de vista espacial ni desde el punto de vista temporal. ¿Por qué estoy aquí, en vez de allí? ¿Por qué ahora y no antes ni después?

Dice Pascal:

> Cuando considero la poca duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente (*memoria hospitis unius diei praetereuntis*), el pequeño espacio que ocupo e incluso que veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme más bien aquí que allá, porque no hay ninguna razón para que esté más bien aquí que allá, para que esté ahora más bien que entonces. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden y autoridad de quién este lugar y este tiempo me han sido destinados?[184].

Es relevante señalar la importancia que Pascal concede al hecho de que la duración de la vida –sea cual sea– es siempre poca. Y esto, como es evidente, no está en función del número de años de los que conste. La propia vida de Pascal, fallecido a los treinta y nueve, fue ciertamente breve. Pero lo decisivo es aquí el horizonte temporal que antecede y sucede a cualquier lapso de tiempo que podamos determinar. Para nuestro autor, toda vida es un segmento en una línea temporal infinita y, por más grande que sea la amplitud del segmento, siempre será poca en relación con la infinitud bidireccional de la línea.

[184] *O. c.*, vol. II, 563, fr. 64 (Br. 205; Laf. 68; Sell. 102): «Quand je considère la petite durée de ma vie, absorbée dans l'éternité précédant et suivant (*memoria hospitis unius diei praetereuntis*), le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'etonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, porquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi?»

La traducción al ámbito cósmico la realiza inmediatamente Pascal al expresar su temor y sobrecogimiento respecto de la infinita inmensidad de unos espacios cuya grandeza resalta aun más, habida cuenta de la pequeñez del espacio propio que todo hombre ocupa y llegar a dominar a simple vista. Tanto en el tiempo como en el espacio el ser humano se concibe como un punto insignificante en un universo que se le antoja mudo a sus preguntas e indiferente a sus lamentos. Los gemidos del ser humano solo parecen tener por respuesta ese eco sordo en el que reverbera su propia voz hasta extinguirse en el vacío sin que a nadie parezca importarle. En este fragmento la dialéctica entre el infinito y la finitud anticipan ya rasgos de angustia existencial que anuncian importantes dimensiones de toda esta problemática en las que aún tendremos que profundizar.

Sea como fuere, lo cierto es que, para Pascal, «eternidad» es aquí «inmensidad». Una inmensidad horizontal de un tiempo que es el tiempo del mundo, el tiempo de la naturaleza, el tiempo de todo el universo. Es un tiempo que, no siendo completamente mío –habida cuenta de que yo solo vivo un fragmento– es, sin embargo, mi propio tiempo, el tiempo en el seno del cual yo mismo habito. Y lo dicho respecto del tiempo es claro también respecto de la amplitud infinita del espacio. De mi propio espacio. En el próximo capítulo volveremos sobre ello.

5.3. *La infinita insatisfacción del yo y las razones del corazón*

Por el momento podemos contentarnos con indicar que en los fragmentos 91 y 92, en relación con el desajuste estructural mencionado en el escrito sobre los dos amores, Pascal señala que uno de los errores de Epicteto fue el no darse «cuenta de que no está en nuestro poder gobernar el corazón»[185]. Todavía no aparece aquí de forma clara y explícita algo que veremos más adelante, pero no me parece desacertado percibir ya, en esa mencionada ignorancia del estoicismo, la conciencia implícita en Pascal de una escisión interna en el propio individuo que nos hará preguntarnos por nuestro yo más verdadero. Un yo verdadero que no coincide sin más con quien

[185] *O. c.*, vol. II, 571, fr. 92 (Br. 467; Laf. 100; Sell. 133): «Il ne s'apercevait pas qu'il n'est pas en notre pouvoir de régler le coeur».

creemos ser. Un yo que con nada se satisface porque desea infinitamente mucho más de lo que de modo efectivo está a su alcance.

En el fr. 93 Pascal elogia la sabiduría popular «por haber escogido la diversión y la caza en lugar de la presa»[186]. A mi entender habita aquí la idea de un infinito deseo de satisfacción que siempre recomienza de nuevo no bien se presume completamente agotado. Nada lo agota, nada lo colma, nada lo satisface totalmente porque la propia naturaleza humana vive, en su deseo, infinitamente insatisfecha[187].

En relación con la referencia a Epicteto y a nuestra incapacidad para gobernar nuestro corazón se encuentra, también, el fragmento 101, en el que ahora el corazón es concebido por Pascal como órgano de conocimiento. «Nosotros conocemos la verdad no solo por la razón, sino también por el corazón»[188]. Una interpre-

186 *O. c.*, vol. II, 571, fr. 93 (Br. 324; Laf. 101; Sell. 134): «D'avoir choisi le divertissement, et la chasse plutôt que la prise».

187 Obsérvese la coincidencia estructural con el mismo fenómeno señalado recientemente de mano de un sociólogo, G. Lipovetsky, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* (Barcelona: Anagrama, 2014[5]), 33: «El hecho es trivial: conforme nuestras sociedades se enriquecen, aparecen sin cesar nuevos anhelos consumistas. Cuanto más se consume, más se quiere consumir: la época de la abundancia es inseparable de la hinchazón indefinida de la esfera de las satisfacciones anheladas y de la incapacidad para calmar el hambre de consumo, ya que a la satisfacción de una necesidad le siguen inmediatamente nuevas demandas». Este mismo fenómeno, en su estructura fundamental, fue también estudiado por M. Blondel en *L'Action*. Cfr. M. Blondel, *La acción (1893). Ensayo de una crítica para la vida y de una ciencia de la práctica* (Madrid: BAC, 1996). Las fórmulas de la desproporción que Blondel ha conceptualizado de forma tan notable en la tercera parte de *L'Action* las ha destacado recientemente el libro de S. García Mourelo, *Mística y acción. Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020), 335-342. Aunque centrado en el pensamiento político de Jean Jacques Rousseau, es particularmente iluminador, al respecto, el ensayo de B. de Jouvenel, *Ensayo sobre la política de Rousseau* (Madrid: Encuentro, 2013), 28-32, en donde se interpreta el discurso del ginebrino, premiado por la Academia de Dijón en 1750 –*Discurso sobre las ciencias y las artes*– a la luz de la dialéctica siempre insatisfecha, por imposible, entre una nueva necesidad y la demanda de una nueva satisfacción –una nueva necesidad es un nuevo grillete– que se encuentra en la base de las sociedades modernas desde los tiempos de la Ilustración y contra la que Rousseau protesta. Cfr. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, t. III (París: Gallimard, 1964), 1-30. Para la traducción castellana de Mauro Armiño, cfr. J.-J. Rousseau, *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Alianza, 2005), 167-201.

188 *O. c.*, vol. II, 573, fr. 101 (Br. 282; Laf. 110; Sell. 142): «Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le coeur». Cfr. J. Perdomo García, *La*

tación superficial, llevada por las connotaciones posmodernas del término «corazón» es aquí completamente inadecuada y de funestas consecuencias para una cabal y coherente intelección de la obra completa de Pascal. A mi modo de ver, la clave de interpretación de un fragmento como este está en la obra *Réflexions sur la géométrie en général* a la que ya nos hemos acercado[189].

¿A qué me refiero exactamente? Si en lugar de hablar de «razón» y «corazón», como hace Pascal en este texto, hablamos de «razón demostrativa» e «interioridad intuitiva», siguiendo la estela de lo que apunta en aquella otra obra, todo se aclara mucho mejor.

Lo que realmente está en juego en este fragmento 101 es, contra los escépticos –Pascal los llama aquí «pirronianos»–, la capacidad del ser humano de lograr certeza en su búsqueda de conocimiento. Los escépticos extraen la conclusión de que todos nuestros conocimientos son inciertos de la incapacidad de lo que aquí llama Pascal «razón» para demostrar los primeros principios. Esta conclusión es, según Pascal, equivocada, ya que la conclusión verdadera consiste en confesar no la falsedad de la razón, sino su debilidad.

Sin embargo, la debilidad de la razón no hace a nuestros conocimientos inciertos, ya que nosotros no solo conocemos por la «razón», sino también por el «corazón». Pero ¿qué es exactamente ese *coeur* al que se refiere Pascal?

En este fragmento, «corazón» es también la propia interioridad humana, en cuanto capaz de intuir y comprender –y, en este sentido, también de *sentir*– sin necesidad añadida de ningún tipo de demostración, las verdades más básicas en las que está de modo evidente. «Sabemos que no soñamos, por más impotentes que seamos de probarlo por la razón»[190]. Y lo sabemos de forma cierta

---

teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana (Madrid: CSIC, 1956), 145-148: «El sujeto cognoscente puede conocer las cosas de dos formas: racional y cordialmente» (145). En las pp. 378-392 profundiza el autor en la cuestión del corazón como forma de conocimiento.

189 No obstante, hay que decir que el término *coeur* aparece también en otros muchos escritos de Pascal. Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970), 125: «La seule *Prière pour le bon usage des maladies*, pourtant si brève, comporte quinze emplois du mot *cœur*. Ce vocable apparaît aussi dans les *Provinciales*, l'écrit *Sur la conversion du pécheur*… ; Il revient sans cesse dans l'*Apologie*. Et il est impossible d'entrer dans la pensée pascalienne sans avoir perçu la portée de ce mot central».

190 *O. c.*, vol. II, 573, fr. 101 (Br. 282; Laf. 110; Sell. 142): «Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison».

y hasta evidente. Lo cual se comprende de modo aún más claro si consideramos que Pascal le atribulle al «corazón» la capacidad propia de conocer de forma igualmente cierta y evidente esos primeros principios que en la obra de geometría ya señalada consideraba completamente indemostrables por la razón argumentativa. «El conocimiento de los primeros principios, como que hay espacio, tiempo, movimiento, números, es tan firme como cualquiera de aquellos que nos dan nuestros razonamientos. Y en estos *conocimientos del corazón* y del instinto es preciso que la razón se apoye y funde en ellos todo su discurso»[191].

Nada de románticos anacronismos, pues, en la comprensión profunda del «corazón» pascaliano. Se trata de una amplia y múltiple *interioridad intuitiva*, de una profundidad personal consciente capaz de conocer evidencias directas que ni pueden ser demostradas ni, más aún, precisan de tal demostración para ser aceptadas. Al contrario, pedir una demostración de lo evidente torna oscuro lo claro de por sí. Y, en consecuencia, resulta contraproducente cuando lo que se busca es la claridad de la verdad[192].

Pascal es claro al respecto y nos ayuda a desterrar equívocos: «El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio y que

[191] *O. c.*, vol. II, 573, fr. 101 (Br. 282; Laf. 110; Sell. 142): «la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, est aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent, et c'est sur ces *connaissances du coeur* et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours». El subrayado es mío.

[192] En *O. c.*, vol. II, 742, fr. 465 (Br. 49, 7, 2; Laf. 509, 510, 511; Sell. 669) Pascal nos hablará del espíritu de exactitud (*justesse*) y del espíritu de geometría: «Il y a donc deux sortes d'esprit, l'une de pénétrer vivement et profondément les conséquences des principes, et c'est là l'esprit de justesse; l'autre de comprendre un grand nombre de principes sans les confondre et c'est là l'esprit de géometrie. L'un est forcé et droiture d'esprit; l'autre est amplitude d'esprit. Or l'un peut bien être sans l'autre, l'esprit pouvant être fort et étroit, et pouvant être aussi ample e faible». La semejanza con la interioridad intuitiva y la razón demostrativa me parece evidente. Véase una reflexión similar, no solo en el fr. 466 (Br. 1; Laf. 512; Sell. 670), donde explícitamente Pascal aborda la explícita diferencia entre «l'esprit de géometrie et l'esprit de finesse» (p. 742) con una amplia extensión, sino también el fr. 632 (Br. 456, 176, 3, 886; Laf. 749, 750, 751, 752; Sell. 622) donde podemos leer: «Ceux qui sont accoutumés à juger par le sentiment ne comprenent rien aux choses de raisonnement. Car ils veulent d'abord pénétrer d'une vue et non sont point accoutumés à chercher les principes, et les autres au contraire, qui sont accoutumés à raisonner par principes, ne comprennent rien aux choses de sentiment, y cherchant des principes et ne pouvant voir d'une vue». Cfr., igualmente, *O. c.*, vol. II, 799, fr. 632 (Br. 456, 176, 3, 866; Laf. 749, 750, 751, 752; Sell. 622).

los números son infinitos»[193]. Tal vez no haya un texto más evidente para mostrar sin ningún género de dudas la identidad entre esta multidimensional interioridad intuitiva y lo que Pascal llama «corazón»[194].

En efecto, cuando Pascal dice que el corazón *siente* que el espacio tiene tres dimensiones y que los números son infinitos parece innegable que, en absoluto, está hablando el autor de una especie de moción interior que conmueva nuestra capacidad emotiva. Nada tiene que ver tal afirmación con la sede de nuestros sentimientos ni con nuestra dimensión emocional o incluso visceral. Se trata de la interioridad intuitiva que capta y comprende de forma inmediata cosas que, luego, cuando las quiere demostrar con total exactitud, topa con su propia debilidad y flaqueza. Ya hemos visto que la razón humana no puede demostrarlo todo, sino tan solo aquello que, efectivamente, puede ser demostrado. Pero la insistencia de Pascal en este texto se encuentra en el hecho de que el conocimiento humano es más amplio, más grande, más abarcante que las cosas que pueden ser demostradas mediante una argumentación. Ahí está,

193 *O. c.*, vol. II, 573, fr. 101 (Br. 282; Laf. 110; Sell. 142): «Le coeur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis». Cfr. J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 147: «Hay un conocimiento intuitivo, inmediato, además del conocimiento discursivo, mediato. Intuir es mirar dentro, ver en un solo acto del espíritu. Conocimiento intuitivo es pues un conocer "viendo". Esta intuición pascaliana es real. Capta la cosa en su intimidad, en su esencia y por ende en su existencia actual. […] Dentro de la filosofía moderna es Pascal quien ha sentido más profundamente este tipo de intuición, mucho antes que Fichte».

194 Quien mejor lo ha expresado es, a mi juicio, Alicia Villar en A. Villar, «Estudio introductorio» en *Pascal. Las provinciales, Pensamientos, opúsculos, cartas* (Madrid: Gredos, 2012), XCVI: «El corazón es la raíz, el centro y el fondo de la persona. No hay aquí resonancias románticas: se trata de un fondo indiferenciado del ser humano que piensa, siente e intuye. Como el corazón bíblico, representa el dinamismo interior en la multiplicidad de sus actos, sin que exista una separación clara entre lo corporal y lo espiritual. El corazón valora las cosas que tienen una importancia decisiva y de acuerdo con ello ordena su vida. Es la raíz de la actividad espiritual que aporta los fundamentos al saber y los motivos a la acción; es el centro de la afectividad y el principio de la voluntad humana, la raíz de la actividad pensante; es aquello que orienta a lo infinito y a lo eterno». Cfr. también, R. Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Buenos Aires: Emecé, 1955), 158-168. El origen bíblico y agustiniano de la idea de «corazón» pascaliano lo subraya, también, Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970), 117-139.

pues, la importancia de ese *coeur*, es decir, de la propia interioridad intuitiva, para ponerlo claramente de manifiesto[195].

Por esa misma razón, cuando Pascal afirma en este mismo fragmento 101 que a los que Dios no les ha concedido la religión por sentimiento de corazón quiere él acercársela por el razonamiento –aguardando, no obstante, a que Dios se la dé por sentimiento de corazón– debemos comprender que de ninguna manera tendríamos aquí la excusa para dar cabida en Pascal a un conocimiento irracional, emocional o sentimental como contrapuesto al racional respecto de las cosas divinas. Se trataría más bien de una agudeza intuitiva propia de la razón –de una razón ciertamente amplia, compleja y múltiple– que es capaz de captar, como viéndolas, cosas que son evidentes de por sí. La cuestión está en que, como dice el propio Pascal, tal cosa es muy infrecuente.

En perfecta continuidad y coherencia con todo esto tenemos los fragmentos 102, 104 y 105 en los que Pascal ensalza al hombre

[195] Ph. Sellier enfatiza que el término bíblico *lêb/lêbâb* incluye también la significación fisiológica referida al órgano físico. Dicha significación no se encontraría en el uso que hace de él Agustín, puesto que en Agustin dominaría ya la idea del corazón como dinamismo y movimiento del alma inmaterial. En Pascal, a ese progresivo desarrollo, habría que añadir, según Sellier, a diferencia de la concepción bíblica y también más allá de la idea de Agustín, una clara oposición a la imaginación, a la razón y a los razonamientos del sujeto, acentuando una dimensión más voluntarista del corazón pascaliano que, sin embargo, también conoce. Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970), 125ss. A mi juicio, lo que implica el concepto pascaliano de corazón no es tanto una confrontación con la razón, en general, cuanto la superación de un concepto escolástico, geométrico y hasta cartesiano de ella, al dilatar la interioridad del alma humana para liberarla del corsé de una roma horizontalidad argumentativa y abrirla a la dinámica de una intuición multidimensional que ve, siente y sabe, con profundidad e intimidad, más allá de cualquier tipo de prueba o demostración. Dice bien Sellier, cuando sentencia: «*Coeur* désigne toute la profondeur de l'âme» (135). No estoy tan seguro de que tenga igual grado de acierto cuando concluye: «le *coeur* pascalien est donc sensiblement différent du *coeur* augustinien: il exclut de son royaume des facultés qu'Augustin lui attribuait (la raison, l'imagination)» (135-136). En mi opinión, en rigor, no hay exclusión, sino ese tipo de hegeliana *Aufhebung* que supera, cancela, asume y conserva. Esto mismo es lo que, por otra parte, el propio autor parece indicar cuando afirma: «Certes le coeur demeure la faculté de l'infini, cette cime de l'âme par laquelle l'être humain peut entrer en communication avec l'Absolu, mais sa spontanéité se manifeste dans la vie de chaque jour, *sous l'activité rationnelle*, dans tous les contacts avec nos semblades, etc.» (136). El subrayado es mío.

en razón de su pensamiento[196]. Que Pascal diga que no puede «concebir al hombre sin pensamiento» (fr. 102), o que lo asemeje a una «caña pensante» capaz de reducir a sí la totalidad del universo (fr. 104), o que reconozca su grandeza de forma paradójica al cifrarla en un saberse miserable que, por un lado, es miserable, pero, por el otro, es grande por saberse tal, demuestra que no hay en él una verdadera y profunda contraposición entre la razón y el corazón que, ensalzando los sentimientos, despreciara la capacidad de pensar que el ser humano tiene.

Sin pensamiento el hombre no sería sino «una piedra o una bestia»[197]. Lo que aquí se puede percibir es la necesidad de una ampliación del concepto de razón –de nuestra capacidad de conocimiento y de sensibilidad– y de nuestra interioridad consciente que no se reduzca únicamente a nuestra habilidad para argumentar y demostrar. El «corazón» de Pascal también es una forma particular de pensamiento intuitivo que siente, sabe, conoce y piensa. Por eso, el ser humano, con su corazón pensante, intuye que en la horizontalidad del universo espacial y temporal su existencia es poco más que nada. Sin embargo, puesto que tiene conciencia de su insignificancia, supera a todo el universo gracias a que sabe de su inferioridad[198].

[196] También lo hace en *O. c.*, vol. II, 800, fr. 636 (Br. 365, 212; Laf. 756, 757; Sell. 626) aunque no se le escape mostrar, igualmente, su ambigüedad. Otro ejemplo puede verse en *O. c.*, vol. II, 801, fr. 638 (Br. 346; Laf. 759; Sell. 628): «Pensée fait la grandeur de l'homme».

[197] *O. c.*, vol. II, 574, fr. 102 (Br. 339; Laf 111; Sell. 143): «Ce serait une pierre ou une brute». Cfr. también, *O. c.*, vol. II, 574, fr. 104 (Br. 348; Laf. 113; Sell. 145) y *O. c.*, vol. II, 575, fr. 105 (Br. 397; Laf. 114; Sell. 146). Al mismo tiempo es interesante subrayar la crítica que Pascal hace de la filosofía escolástica y de los filosófos en general basada en una adulteración del pensamiento que, en lugar de ocuparse en serio de cuestiones vitales como, p. ej., la inmortalidad del alma, se enredan en distinciones alambicadas de cuño aristotélico que en nada, a juicio de Pascal, ayudan al conocimiento verdadero. Cfr. H. Michon, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal* (París: Honoré Champion, 2007), 17-31.

[198] Ya se ha indicado que en la antropología bíblica –en la veterotestamentaria, más específicamente– el corazón (*Lêb*, *Lêbâb*) es nuestro centro interior de discernimiento, de conocimiento y distinción entre el bien y el mal, la sede de nuestra eventual sabiduría. Un hombre de corazón grande es, p. ej., Salomón. Este mismo término es el más numeroso de todo el AT para nombrar al propio ser humano como una totalidad unitaria. Cfr. H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca, Sígueme, 2017). Cfr. también, sobre la riqueza semántica que tiene el término «corazón» en la antropología bíblica veterotestamentaria, el cuadro

Esta paradójica condición del ser humano, que pone de manifiesto las ambigüedades de su conocimiento pensante y sentiente, se percibe, también, en las imágenes con las que Pascal se figura su condición. Pascal nos habla, de un modo muy elocuente, de un «rey destronado» (fr. 107) y, también, de un «monstruo incomprensible» (fr. 121). Veamos qué significa eso.

5.4. *La dialéctica finitud e infinitud en el monstruo incomprensible*

Me parece sumamente interesante esta doble caracterización porque encuentro en ella uno de los rasgos más distintivos del pensamiento de Pascal y la presencia implícita de la dialéctica profunda de la infinitud que venimos estudiando.

El ser humano es un ser unificado, pero contradictorio, que encierra en sí la más alta luz y la más honda oscuridad[199].

Que Pascal lo piense como un rey destronado nos da una idea simultánea de la grandeza de su majestad –pensemos en Luis XIII o Luis XIV y su corte versallesca– y la indignidad de su estado de postración. Pascal se esfuerza por concebir la condición humana en su continuo movimiento y en su compleja oscilación entre unos extremos que lo alejan de su plana y quieta concepción en términos simples de cara o cruz. A Pascal, por seguir con el símil, le interesa la moneda completa y por ello, lanzada al aire, se fija en su giro y en el hecho de que, tal cual se encuentra ahora, es cara y cruz a la vez. Por eso es un «monstruo incomprensible», porque ofrece, como las máscaras de teatro clásico, un rostro doble y opuesto con una simple inversión de sus más básicos rasgos faciales. Comedia y tragedia, diversión y aburrimiento, alborozo y llanto, exaltación y depresión, ligereza y gravedad, majestad y ordinariez, santidad y

---

sinóptico que se ofrece en G. López-Cortacans, *Creados a su imagen. La Imago Dei en las personas con discapacidad intelectual* (Madrid: Perpetuo Socorro, 2018), 74. Vladimir Lossky nos muestra algo similar en la concepción del hombre que reina en la teología oriental: «El corazón (…) para la tradición ascética del Oriente cristiano es el centro del ser humano, la raíz de las facultades activas, del intelecto y la voluntad y el punto de donde proviene y hacia el que converge toda la vida espiritual. Fuente de todos los movimientos psíquicos y espirituales, el corazón es, según san Macario de Egipto, "un laboratorio de la justicia y la iniquidad"» –V. Lossky, *Teología mística de la iglesia de oriente* (Barcelona: Herder, 2009), 149–.

199 Cfr. *O. c.*, vol. II, 769, fr. 520 (Br. 443; Laf. 613; Sell. 506): «À mesure qu'on a de lumière, on découvre plus de grandeur et plus de bassesse dans l'homme».

perversión en un todo inestable y oscilante que solo se reconoce a sí mismo en cada uno de sus bandazos. Y tiene innumerables dificultades para conjuntarlos armónicamente, si tal cosa fuese, de alguna manera, posible.

En todo cuanto estoy indicando respecto del corazón del ser humano, de su razón, de su conocimiento, de su paradójica condición que oscila entre una regia grandeza insuperable y una pequeñez que bordea la más completa insignificancia, en esta correlación entre majestad y destierro, me parece que está presente la dialéctica entre finitud e infinitud, si bien en un nivel muy profundo de la condición humana que se debate, por un lado, entre su condición creada herida por el pecado –y, por lo tanto, arrastrada a la más profunda y perversa indignidad– y, por el otro, su más sublime vocación de santidad que lo orienta hacia la infinitud de Dios.

Y los dos polos luchan entre sí moviendo al ser humano en direcciones opuestas, teniendo ambos conciencia de su realidad y derechos y, por tanto, de su parte de verdad. De ahí que, para Pascal, solo el cristianismo es capaz de iluminar este «monstruo incomprensible» que es el ser humano tan capaz de ascender a los cielos como de instalarse permanentemente en los infiernos. O hacer las dos cosas casi simultáneamente. Por todo esto, hay aquí algo importante que conviene, claramente, señalar.

El conjunto de la figura humana es ilegible desde sí mismo. En su mismo plano de existencia no hay modo de adquirir sobre él esa adecuada perspectiva que nos sitúe en el punto exacto desde el que se puede comprender su compleja configuración. Como sucede con los enigmáticos geoglifos de las pampas de Jumana, en el desierto de Nazca, es preciso ascender a una altura, nivel u orden superior para alcanzar una visión adecuada que nos permita percibir la escala exacta en la cual las contradicciones de la condición humana se entienden como efectos de sus causas. En este movimiento de subida a un orden superior el papel de Jesucristo y el pecado original se convierten en puntos claves de solución al enigma del ser humano. Y en ello se verifica y concreta esa convicción pascaliana de que solo la religión conduce al verdadero y más profundo conocimiento de la condición humana[200].

[200] Cfr. *O. c.*, vol. II, 769, fr. 520 (Br. 443; Laf. 613; Sell. 506): «Qui s'étonnera donc de voir que la religion ne fait que connaître à fond ce qu'on reconnaît d'autant plus qu'on a plus de lumière?».

Dicho en términos más modernos podríamos señalar que la antropología filosófica es imposible sin la perspectiva de profundidad y altura que le darían tanto la antropología teológica como también la cristología[201]. A esta luz, asimismo, en la lógica de esta misma argumentación, deberíamos recuperar, siquiera brevemente, la concepción pascaliana de los tres órdenes que ya mencionamos con anterioridad y sobre la que, en diálogo con Georg Cantor, aún habremos de volver[202].

En el orden del espíritu es donde se dan cita, para su lucha sin cuartel, todas las escuelas de filosofía que porfían por una intelección cabal del ser humano. Aunque Pascal no cita a ninguna otra más allá del estoicismo y del escepticismo, lo cierto es que en su intención está el convertirlas en figuras arquetípicas de toda la historia del pensamiento. Su intuición consiste en mostrar que todo cuanto se discuta en ese segundo orden –el primero era el del cuerpo y el tercero es el de la santidad– jamás logrará superar la situación de colapso, por mutua aniquilación, a la hora de exaltar o humillar al ser humano. En el orden del espíritu la pregunta por la verdadera naturaleza del ser humano nunca será adecuadamente contestada. Esto solo se podrá hacer desde un orden superior, desde el orden de la santidad, es decir, desde el orden sobrenatural en el que tienen cabida la verdadera sabiduría y la verdadera realización del hombre por antonomasia que es, sin lugar a duda, Jesucristo.

De hecho, para Pascal, tal y como señala en los fragmentos 121 y 122 y en otros, los estoicos ensalzan irresponsablemente al ser humano al confiar excesivamente en sus positivas capacidades. Por el contrario, los escépticos lo humillan de forma inmisericorde cuando señalan todas sus deficiencias. Ambos tienen razón en lo que señalan y ambos se equivocan al ignorar lo que el otro sabe. La clave de la antropología pascaliana se encuentra en el hecho de que, constatadas las excluyentes contradiciones que estoicos y escépticos ponen de manifiesto en sus respectivas aproximaciones,

201 Cfr. P. Magnard, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal* (París: Société Les Belles Lettres, 1975), 385-394, donde se encuentra un capítulo dedicado a la antropología teológica de Pascal.

202 Cfr. J.-P. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*…, 80-83. Cfr. A. del Noce, «Intorno all'antihumanesimo di Pascal», en *Pascal e Nietzsche*, dir. por E. Castelli (Padua: Casa editrice Dott. Antonio Milani, 1962), 41-65.

Pascal da una patada al tablero tirando todo por el aire cuando, lejos de alcanzar una síntesis integradora, sentencia, como estamos viendo: «…es un monstruo incomprensible»[203].

Sin embargo, en este monstruo incomprensible en la horizontalidad de su propio orden o dominio, Pascal detecta una desproporción, un doble estado, una blondeliana inadecuación, una tensión interna o una fina escisión íntima que lo orienta hacia otra dimensión superior a la que no se llega por mera prolongación extensiva de la misma horizontalidad, sino de otra manera que exige más bien una ruptura cualitativa o, si se quiere, un salto. Es a esta luz a la que me propongo interpretar la famosa cita de Pascal según la cual «el hombre supera infinitamente al hombre»[204].

En efecto, en el fragmento 122 se dice hasta tres veces que «el hombre sobrepasa al hombre». La clave de esta concepción está, curiosamente, por un lado, en la figura de Jesucristo ya mentada, y por otro, en la cuestión también señalada del pecado original. Una cuestión, esta última, que Pascal señala acertadamente, pero interpreta –como era usual en el s. XVII– con unas claves teológicas muy desafortunadas.

Para Pascal, ni los escépticos ni los académicos ni los dogmáticos son capaces de conocer adecuadamente la naturaleza del ser humano[205]. Les reconoce que, en cierto sentido, todos ellos ati-

[203] Cfr. el breve fragmento completo en *O. c.*, vol. II, 578-579, fr. 121 (Br. 420; Laf. 130; Sell. 163): «S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante et le contredis toujours jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible».

[204] *O. c.*, vol. II, 581, fr. 122 (Br. 434; Laf. 131; Sell. 164): «L'homme passe infiniment l'homme». Camino Cañón cita en el comienzo de un artículo suyo un fragmento de A. N. Whitehead que me parece muy pertinente recordar aquí. Dice Whitehead: «Experimentar esa fe es saber que en siendo nosotros mismos, somos más que nosotros mismos» –A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Nueva York: The Free Press, 1953), 19, citado en C. Cañón Loyes, «Lo nuestro es lo infinito», *Filosofía y Matemáticas* 37 (2004) 8-24, esp. 9–. Cfr. también, J. Llansó, «En qué sentido puede ser llamada trágica la filosofía de Pascal. La frase: "L'homme pase infinement l'homme"», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 4 (1984) 107-128.

[205] En *Entretien de Pascal avec M. de Saci*, Pascal parece resumir toda la filosofía en las figuras de Epicteto y Montaigne. Cfr. *O. c.*, vol. II, 82-98; B. Pascal / A. Villar Ezcurra, *Conversación con el Sr. de Saci* (Salamanca: Sígueme, 2006). Sobre la relación entre Pascal y la historia del pensamiento filosófico y teológico hay varias posturas al respecto. Hélène Michon las ha sintetizado bien. Sin ánimo de ser exhaustivo, podríamos distinguir cuatro: a) Pascal sería un autor autodidacta que no perteneció a ninguna escuela, sino que desarrolló un pensamiento único

nan con aspectos veraces pero, en general, están incapacitados para comprender completamente el fenómeno humano a causa de su parcialidad. Todos ignoran la clave más profunda del asunto. A todos les falta la intuición según la cual la condición humana es doble, es decir: ignoran que fue creada en la gracia de Dios participando de su divina semejanza, a imagen del Hijo, pero, como consecuencia del pecado de Adán, se encuentra en un estado de corrupción que la asemeja a las bestias.

Es esta doble condición la que explica –siempre según Pascal– que, teniendo la idea del bien, no seamos, sin embargo, capaces de realizarla; que, teniendo una imagen de la verdad, solo poseamos la mentira; que, pudiendo conocer algo, no podamos, no obstante, conocer todo con certeza[206]. Esta dualidad es la que hace del ser humano un sujeto de contradicciones, una quimera, un monstruo incomprensible capaz de lo mejor, pero también de lo peor. Y es a esta luz a la que hay que comprender el sentido más preciso del tan

---

y aislado; b) La presencia en Pascal de la obra de Agustín de Hipona es masiva, hasta el punto de que un autor como Philippe Sellier presenta a Pascal como un discípulo del teólogo de Tagaste; c) Para G. Ferreyrolles hay muchos puntos en común entre Pascal y Tomás de Aquino; d) Sin Descartes no hubiéramos podido tener a Pascal (tesis de V. Carraud). Cfr. H. Michon, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal* (París: Honoré Champion, 2007), 10 y 11, nota 10. Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970); V. Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: PUF, 1992); G. Ferreyrolles, *Pascal et la raison du politique* (París: PUF, 1984); J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 79-138. Me parece interesante, también, la interpretación de Pascal como filósofo y teólogo existencialista que ofrece P. Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos* (Buenos Aires: Amorrortu, 1974), 105: «Pascal, en el siglo xvii, estuvo en abierta oposición a Descartes. El suyo fue el primer análisis existencialista de la condición humana, y la describió en forma muy similar a la del existencialismo posterior y los filósofos no existencialistas, esto es, en términos de ansiedad, de finitud, de duda, de culpa, de absurdo, en un mundo en que los átomos de Newton y los cuerpos cósmicos se mueven según leyes mecánicas; y, a juzgar por muchas declaraciones, el hombre descentralizado, despojado de la tierra como centro, se sintió completamente perdido en aquel universo mecanizado, sumido en la ansiedad y la sinrazón». Tillich no hace justicia, no obstante, a la cuestión del infinito en el pensamiento de Pascal.

206 Cfr. *O. c.*, vol. II, 581, fr. 122 (Br. 434; Laf. 131; Sell. 164): «Nous avons une idée du bonheur et ne pouvons y arriver, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge, incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchus».

repetido apotegma de Pascal según el cual «el hombre sobrepasa infinitamente al hombre».

En términos propios del pensamiento de Paul Tillich podríamos decir que el ser humano en su ser esencial supera infinitamente en plenitud e integración al mismo ser humano en su estado de alienación existencial bajo las históricas condiciones de la existencia espacial y temporal. En términos pascalianos hay que decir, como ya hemos indicado, que todo depende de la transmisión del pecado original.

A su juicio, sin tal doctrina –tal y como él la entiende, cosa que es muy discutible, como ya hemos dicho y aún veremos– no hay manera de que el ser humano se pueda comprender a sí mismo. Y la cuestión se vuelve aún más acuciante habida cuenta de que esa transmisión de la que todo depende es inconcebible incluso para nosotros[207]. «Ciertamente, nada nos choca más rudamente que esta doctrina y, sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición toma sus pliegues y sus vueltas en este abismo»[208].

La cuestión estriba en que, para Pascal, paradójicamente, el hombre resulta más indescifrable con la omisión de este misterio de lo que este misterio le es indescifrable en sí mismo al hombre[209].

Por eso, pese a ser una especie de golpe a la razón y a nuestra propia sensibilidad natural –no es fácil aceptar que el pecado cometido por el supuesto primer hombre hace seis mil años es imputado como culpa propia a sus descendientes, desde el instante de su nacimiento, hasta el punto de merecer condena eterna del infante en ausencia de bautismo– pese a todo esto, digo, Pascal considera que el cristianismo tiene aquí su mayor ventaja, su mayor capacidad de iluminar la propia intelección del ser humano.

[207] Cfr. *O. c.*, vol. II, 581, fr. 122 (Br. 434; Laf. 131; Sell. 164): «Chose étonnante, cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-même!».

[208] *O. c.*, vol. II, 582, fr. 122 (Br. 434; Laf. 131; Sell. 164): «Certainement, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine, et cependant sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme».

[209] Cfr. *O. c.*, vol. II, 582, fr. 122 (Br. 434; Laf. 131; Sell. 164): «De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme». Cfr., también, *O. c.*, vol. II, 786, fr. 589 (Br. 445; Laf. 695; Sell. 574).

Una intelección que, precisamente, aventaja a todo cualquier otro intento de antropología filosófica –sea escéptica, académica o dogmática–, ya que todas marran por su radical incapacidad para dar sentido cabal a esta interna dialéctica del rey destronado.

Al ignorar la doctrina del pecado original, es decir, al desconocer esa doble condición del hombre anterior y posterior a su caída, tales antropologías ensalzan al ser humano ingenuamente cuando detectan en él trazos de lo que, en verdad, es su semejanza y filiación divina, siendo completamente incapaces, por el contrario, de rebajarlo convenientemente al desconocer su actual condición caída.

Y al revés. Cuando esas antropologías humillan al ser humano al detectar sus insuperables limitaciones que, en verdad, son consecuencias del pecado, son absolutamente incapaces de atender a su dignidad y a sus más auténticas capacidades, puesto que ignoran el trono originario del desterrado.

En el mendigo no reconocen al rey y en el rey no son capaces de ver al mendigo, siendo ambos uno y el mismo pero en diferente y contrapuesto estado. Por esta razón es decisivo para el hombre: «… écoutez Dieu»[210]. Solo así podremos comprender lo incomprensible.

5.5. *La infinitud de Dios y nuestro abismo infinito*

En la oscilación entre extremos de infinitud, eternidad y necesidad, por un lado, y finitud, temporalidad y contingencia, por el otro, para Pascal es evidente, no lo olvidemos, que al ser humano le corresponde el segundo y no el primero. Y esto es así por la propia experiencia de haber podido no nacer que todos podemos imaginar no bien pensemos en una hipotética muerte repentina de nuestra madre en su infancia[211]. Lo que quiere enfatizar Pascal no es la obviedad de nuestra contingencia, sino el carácter necesario de un Dios infinito y eterno: «Veo claramente que hay en la naturaleza un ser necesario, eterno e infinito»[212]. Y es ante la infinitud de Dios frente a la cual Pascal concibe al ser humano como limitado y contingente, pero también lleno de una concupiscencia insaciable.

210 *O. c.*, vol. II, 581, fr. 122 (Br. 434; Laf. 131; Sell. 164).

211 Cfr. *O. c.*, vol. II, 583, fr. 125 (Br. 469; Laf. 135; Sell. 167).

212 *O. c.*, vol. II, 583, fr. 125 (Br. 469; Laf. 135; Sell. 167): «Je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini».

Probablemente no ha habido autor anterior a Pascal –como después hará S. Kierkegaard– que haya analizado con tal ingenio y profundidad filosófica los fenómenos del tedio, la diversión, el ansia de aventuras y distracciones, la necesidad del entretenimiento, el horror a la soledad y a la quietud, etc.[213].

Pascal acierta en toda la línea de flotación del ser humano cuando viene a decirnos que por muy rey que uno sea, si se piensa en su desnuda condición, se sentirá desgraciado. Y también lo hace cuando señala que deseamos más la caza que la presa, porque solo la caza y no la presa nos distrae de nosotros mismos y de las inquietudes y peligros que nos amenazan[214]. «Un rey sin diversiones es un hombre lleno de miserias»[215].

Y si fuésemos capaces de asumir en paz nuestra situación y quedarnos tranquilos en nuestro cuarto ningún mal nos aquejaría. Pero no hay manera[216]. Y todo ello porque no nos damos cuenta de la naturaleza insaciable de nuestro deseo que siempre está hambriento de más y más y más e infinitamente más. Es por esta razón por la que Pascal llega a hablar, incluso, de un «abismo infinito» (*gouffre infini*) en el ser humano que nada que no sea Dios puede colmar. Estas son sus palabras:

> ¿Qué es pues lo que nos grita esta avidez y esta impotencia, sino que hubo antaño en el hombre una verdadera felicidad, de la que no

213 Sobre la similitud entre Pascal y Kierkegaard, cfr. J. L. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid: Revista de Occidente, 1952), 175-176.

214 En *O. c.*, vol. II, 804, fr. 647 (Br. 135; Laf. 773; Sell. 637) dirá, de forma similar: «Rien ne nous plaît que le combat, mais non pas la victoire».

215 *O. c.*, vol. II, 587, fr.127 (Br. 142; Laf. 137; Sell. 169): «Un roi sans divertissement est un homme plein de misères». Cfr., también, sobre el aburrimiento, *O. c.*, vol. II, 772, fr. 529 (Br. 131; Laf. 622; Sell. 515): «Ennui. Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passion, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir». Sobre el aburrimiento dice acertada y bellamente Miguel García-Baró que «se trata de un fenómeno parecido al brotar de un chorro de *nada* desde el centro de nuestra soledad» (M. García-Baró, *Descartes y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental* (Salamanca: Sígueme, 2014), 190.

216 Cfr. *O. c.*, vol. II, 583, fr. 126 (Br. 139; Laf. 136; Sell. 168): «tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre».

> le queda ahora más que la marca y la huella vacía, y que trata inútilmente de llenar con todo lo que le rodea, buscando cosas ausentes y el seguro que no obtiene de las presentes, pero de lo que son todas incapaces, porque ese abismo infinito solo puede ser llenado por un objeto infinito e inmutable, es decir, por el mismo Dios?[217].

Hagamos caso omiso de la antigua felicidad verdadera que Pascal postula en un Edén histórico situado en nuestro pasado más remoto y fijemos nuestra atención en la lección que extrae Pascal de la avidez y la impotencia de nuestra naturaleza que en vano intenta calmar su sed en fuentes inadecuadas que, al contrario, se la incrementan. Fijémonos en que es ahí donde habla de ese «abismo infinito» que ahora nos recuerda a aquel amor infinito que Dios había creado en el ser humano para tener solo a Dios por objeto en la ya estudiada teoría de los dos amores. El abismo infinito del que Pascal nos habla aquí es la infinita oquedad que nos constituye y, al mismo tiempo, nos mueve. Y es nuestro. Está en nosotros. Somos nosotros mismos en nuestro más profundo zigzaguear como afanosas abejas obreras en primavera. De flor en flor. De diversión en diversión. De ocupación en ocupación. De responsabilidad en responsabilidad. De trabajo en trabajo persiguiendo cosas ausentes y consuelos y estímulos que las presentes no nos pueden proporcionar. Porque nada nos lo puede proporcionar. Porque los abismos no tienen fondo y no se puede llenar jamás un recipiente abierto en su interior al infinito.

Las ambigüedades y contradicciones de las que venimos hablando tienen en su base una inadecuación íntima en la que nuestra finitud se enfrenta a nuestra infinitud. O viceversa. ¿No percibimos aquí la indudable presencia en el fondo abismal del ser humano de un infinito creado actual?

La cuestión es que también tenemos en los *Pensées* unos importantes fragmentos centrados, precisamente, en ese desequilibrio que se manifiesta muy especialmente en todo cuanto se refiere al «yo» y a su propia constitución.

[217] *O. c.*, vol. II, 591, fr. 138 (Br. 425; Laf. 148; Sell. 181): «Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaie inutilement de remplir de tout ce que l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables parce que ce gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même».

5.6. *Las cinco parálisis del yo y sus contradicciones*

Podríamos hablar de hipertrofias o de parálisis del yo para nombrar las deficiencias de realización que Pascal detecta en el modo de conducirse nuestra subjetividad reinante. Creo que se pueden señalar cinco, por más relacionadas que ellas estén entre sí y por más que dicha enumeración pueda ser discutible:

a) Todos tenemos un yo autocentrado, que se considera inercialmente el centro del mundo.
b) Pero también nuestro yo es tiránico, puesto que, al intentar reducir a sí el mundo que lo rodea, tiende a considerar como enemigos suyos a los otros yoes circunvecinos.
c) Asimismo, el yo tiene, también, tendencia a considerarse absoluto en un proceso de divinización propia que lo convierte en realidad idolátrica.
d) A esto se suma la pegajosa vanidad de la que el yo no puede desprenderse ni siquiera cuando, con la humildad, combate con firmeza y valentía su propio orgullo, pues ya tiene nuevamente ahí, en esa singular victoria, siempre parcial, un nuevo motivo de vanagloria.
e) Y es que a todo ello hay que añadir todavía el hecho de que el yo nada odia más que la verdad de sus defectos, de modo que lo que realmente busca y ama no es sino el engaño propio que, socialmente, constituye el nucleo esencial de las relaciones de cordialidad ordinaria, basadas todas ellas en la cristalización colectiva de esa misma hipocresía falaz y mentirosa.

Pascal nos habla de todas estas cosas en los fragmentos 509, 524, 534 y 758 de los *Pensées*. Veámoslo más despacio.

En efecto, en el fr. 509 nuestro autor nos presenta una interesante reflexión sobre el *moi*, sobre el «yo autocentrado», sobre el egoísmo más profundo del ser humano que se distingue por poseer dos características principales, a juicio de Pascal, estrechamente unidas.

La primera es la injusticia: «Él es injusto en sí por cuanto se hace el centro de todo»[218]. Esta innata referencia a sí mismo del yo

[218] *O. c.*, vol. II, 763, fr. 509 (Br. 455; Laf. 597; Sell. 494): «Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout».

creado desdibuja el orden de la creación en la cual el yo es periferia, interlocutor segundo al que le precede la palabra creadora, receptor, por tanto, de una primera llamada que, ciertamente, lo dota de libertad y autonomía, pero para hacer uso de ella en términos de servicio y alteridad, y no en clave de centramiento egoísta. Tenemos aquí la primera parálisis del yo vinculada a esa injusticia de un amor propio que hace decir a Pascal que «el yo es odioso»[219].

La segunda característica la enuncia Pascal a renglón seguido y señala con ella, a mi juicio, la segunda parálisis que acabamos de anunciar: la parálisis del yo tiránico.

Pascal habla ahora de incomodidad. Viene a decirnos que el yo se convierte en una molestia para todos los demás por cuanto no puede reprimir su deseo de someterlos, de avasallarlos, de dominarlos, como se vence y se doblega a un enemigo convirtiéndose en el señor hegemónico de cualquier otro yo que se encuentre a nuestro alcance[220]. A este respecto, Pascal censura a los que, por estrategia o ingenuidad, únicamente ocultan su yo sin suprimirlo, disimulándolo, enmascarándolo, porque haciendo eso quitan tan solo la molestia del yo tiránico –ahora embozado– pero no erradican la injusticia subyacente del yo egoísta y autocentrado, de manera que, paradójicamente, hacen el yo más amable a los injustos, puesto que ya no perciben en él ningún tipo de incomodidad[221].

219 *O. c.*, vol. II, 763, fr. 509 (Br. 455; Laf. 597; Sell. 494): «Le moi est haïssable». Sobre el carácter «odioso» del yo en Pascal y en Nietzsche, cfr. J. R. Dionne, *Pascal et Nietzsche. Étude historique et comparée* (Nueva York: Burt Franklin, 1965), 22-23; 57-58.

220 Cfr. *O. c.*, vol. II, 763, fr. 509 (Br. 455; Laf. 597; Sell. 494): «il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres».

221 Cfr. B. Pascal, *Pensamientos* (estudio preliminar, edición, traducción y notas de Gabriel Albiac) (Madrid: Tecnos, 2018), 29, donde Albiac evidencia con textos muy elocuentes la arremetida de Pascal contra el parecer de Damien Mitton y su concepción del *honnête-homme*, por cuanto este, exaltando la indulgencia, la modestia, la humildad y la moderación del hombre honrado, no ataja el mal en su raíz, como Pascal cree que hay que hacer, sino únicamente en la frondosidad de sus ramas. Teniendo como trasfondo la centralidad del yo combatida por Pascal, estudia también Gabriel Albiac el *Écrit sur la conversión du pécheur*. Con respecto a esto, dice Albiac: «blindada en la ficción del yo, se hace el alma invulnerable al acoso de la gracia. No hay conversión posible, sin una ascesis –sin una desnudez– previa: la de ese yo fingido» (46). ¿Es realmente necesaria –pregunto– «una ascesis» antecedente por parte del yo para que la conversión sea posible? ¿Necesita, según Pascal, la acción salvífica de Dios el trabajo previo de una esforzada voluntad que niega su propio yo? ¿No es acaso la conversión fruto gratuito, inmerecido

Pascal insiste en el carácter odioso del yo en el fragmento 524. A la injusticia por autocentramiento y a la incomodidad por tiranía añade ahora Pascal una concreción más ajustada de ese odio y desprecio genérico al yo focalizando su rechazo más finamente en ese amor propio que le lleva a divinizarse. Pascal sentencia con claridad: «El que no odia en sí su amor propio, y este instinto que lo lleva a hacerse Dios está completamente ciego»[222].

Detectado este funesto instinto de divinización, Pascal discurre a continuación por el sendero roturado mil doscientos años antes por el obispo de Hipona al hablar del pecado, de nuestra necesidad de librarnos de él y de nuestra impotencia para poderlo hacer. La explicación teológica que Pascal apunta en este fragmento es harto discutible. Su intuición, por el contrario, es máximamente lúcida y acertada. Porque el peligro que nuestro autor señala es el que todo yo corre al idolatrarse a sí mismo en un proceso de encumbramiento que hipertrofia patológicamente su legítima aceptación propia. Cuando el natural amor de sí se convierte en mórbido amor propio surge la tercera parálisis del yo: la del yo divinizado, la del yo absoluto, la del yo devenido en un ídolo adorado con tributos de incondicionalidad.

Es en el fragmento 534 donde Pascal nos ofrece su escueta pero genial reflexión sobre la vanidad. El texto pone al lector ante un espejo. La tesis es sencilla: la vanidad está tan firme y hondamente anclada en lo más íntimo del corazón humano que emerge paradójicamente incluso en los que más bravamente luchan contra ella. Y precisamente surge en ellos por esa misma razón: por su brillante forma de combatirla.

Nos ocurre con la vanidad lo que con nuestra propia sombra: ni podemos saltar sobre ella ni podemos erradicarla atrayendo luz sobre nosotros, porque lo que ocurre es justamente lo contrario.

---

y hasta insospechado de la imprevisible misericordia divina que, según Pascal y todo el jansenismo, siempre tiene la iniciativa –contra todo semipelagianismo– cuando «se digna tocar» al alma con una gracia eficaz que no encuentra ni puede encontrar en la voluntad humana ni anuencia receptiva ni rechazo invencible? Sea como fuere, lo cierto es que este investigador se extiende, asimismo, sobre el yo que hastía, ahora en relación con Montaigne, un poco más adelante en su estudio introductorio a los *Pensamientos*. «Eso son los *Pensamientos*, ante todo. Una guerra de desgaste contra el yo» (48). Cfr. Ibid., 42-47 y 47-50.

222 *O. c.*, vol. II, 770, fr. 524 (Br. 492; Laf. 617; Sell. 510): «Qui ne hait en soi son amour-propre, et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé».

Estamos tan naturalmente vinculados a la vanidad que o bien la dejamos campar libremente, cediendo a gloriarnos sin rubor ni autocensura, o bien la combatimos buscando el éxito por medio de la mesura y la humildad.

Si en el primer caso somos ridícula e insoportablemente vencidos por ella, en el segundo retorna subrepticiamente como sibilina virtud consciente de sí que se gloría a sí misma de su victoria sobre la vanidad, lugar y momento en el que vuelve a ser nuevamente vencida por ella.

La genialidad del fragmento está en que el propio Pascal se reconoce lúcidamente interpelado por su propia reflexión cuando adivina su rostro en la gloria que pretenden los que escriben contra la vanidad, aunque solo sea la gloria de haber escrito bien. Y empuja sutilmente al lector por detrás para que, acercándose al espejo de su reflexión, también él se vea reflejado en el cristal de la vanidad al saberse lector de quienes tan bien han escrito contra ella[223]. Escritor y lector son, entonces, desenmascarados por cuanto se creían libres de aquello contra lo que escribían o leían en un interminable proceso circular que, como un vertiginoso e hipnótico giro en espiral, atrapa indefectiblemente en un proceso infinito de reflejos especulares a todos cuantos escriban o lean sobre la vanidad y contra ella tratando de hacerlo bien. ¡Y, ay, de aquellos que efectivamente lo hagan bien! Creyéndose limpios serán los más embadurnados de este vicio tan próximo y pegajoso.

Es evidente el vínculo entre la vanidad y la idolatría de uno mismo. Si el yo idolátrico nos marcaba la tercera parálisis del yo, tenemos en el yo vanidoso la cuarta.

Como Narciso ante las aguas del río y la madrastra de Blancanieves ante su espejo mágico, así el yo, dejándose llevar por la efervescencia de su orgullo, cae presa de un fatal círculo vicioso del que no puede salir por sí mismo de tan fuerte e inesquivable como es la seducción y el encantamiento de la vanidad[224].

[223] Otro texto en el que Pascal se pone ante el espejo está en *O. c.*, vol. II, 778, fr. 555 (Br. 372; Laf. 656; Sell. 540), esta vez a propósito de la debilidad de la que se hace consciente –frente a la tentación de su continuo olvido– cuando constata que, queriendo escribir un pensamiento, este se le ha escapado y al dejar constancia de su olvido, recuerda paradójicamente su nulidad siempre olvidada.

[224] Cfr. *O. c.*, vol. II, 772-773, fr. 534 (Br. 150; Laf. 627; Sell. 520). Cfr., igualmente, *O. c.*, vol. II, 778, fr. 554 (Br. 377; Laf. 655; Sell. 539): «Les discours d'humilité sont matière d'orgueil aux gens glorieux et d'humilité aux humbres. […] Nous ne

En el fragmento 758 nos habla Pascal del gusto por la hipocresía, la mentira y la aversión que todos nuestros yoes sienten hacia la verdad de sus vicios y defectos[225].

Su idea principal es la siguiente: nuestro yo está tan lleno de amor propio y tan neciamente pagado de sí que nada soporta menos que alguien tenga la desfachatez de insinuarle que la imagen que proyecta de sí mismo no coincide con su verdadera realidad. Si alguien es capaz de mostrarle a otro la naturaleza de su verdadera identidad, haciéndole ver sus deficiencias, imperfecciones y oscuridades, de modo que le haga caer en la cuenta de que, en lugar de admiración y aprecio, únicamente somos acreedores de lástima y desprecio, ese tal, puede estar seguro de que, por lo general, será objeto de las más airadas reacciones[226].

Esto es lo que explica, para Pascal, que todos odiemos la verdad y amemos la mentira que nos favorece. Nuestro autor habla aquí de una raíz natural en lo más profundo de nuestro interior que no soporta la verdad que ilumina la corrupción y decrepitud de nuestro ánimo y, al contrario, exige siempre la mentira que la corrobora en su falsa y postiza belleza. Esto condiciona hasta tal punto nuestras relaciones interhumanas que todos parecemos vivir encantados en un cordial y educado autoengaño recíproco que solo en ausencia del sujeto se desvela cruelmente en su desnuda realidad. De ahí la sentencia de Pascal sobre el escasísimo número de amistades que superarían la prueba de saber lo que cada uno dice del otro en su ausencia. Los que dicen la verdad se hacen odiar. Por eso, mirando por nuestros propios intereses, todos optamos por decir lo que sabemos que el otro quiere oír.

El amor propio que mira por sí se convierte, entonces, tanto en la fuente de la mentira personal respecto de uno mismo, así como

---

sommes que mensonge, duplicité, contrariété, et nous cachons et nous déguisons à nous-mêmes».

225 Cfr. *O. c.*, vol. II, 892-894, fr. 758 (Br. 100; Laf. 978; Sell. 743).

226 ¿Será aventurado pensar que, tal vez, no esté sino aquí la raíz última del profundo malestar que generó la ironía socrática en sus interlocutores y que, finalmente, desembocó en la consabida animadversión que lo llevó hasta la condena a muerte con cicuta? Cfr. M. García-Baró, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía* (Salamanca: Sígueme, 2004), 151-201; Ibid., *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental* (Salamanca: Sígueme, 2009), 62-71; Ibid., *La defensa de Sócrates* (Salamanca: Sígueme, 2005); Ibid., *Filosofía socrática* (Salamanca: Sígueme, 2005).

en la fuente de la mentira social respecto de los demás. Respecto de nosotros mismos nos ciega, con gusto, ante nuestros defectos, miserias y limitaciones al adularnos continuamente y sin término. Respecto de los demás nos lleva a adular a los dirigentes y poderosos, de manera que nos sitúe interesada y favorablemente frente a los que manejan los intereses colectivos sin que importe que se pise a capricho la verdad, la honestidad y la integridad[227].

En resumen: al *yo autocentrado* que se erige a sí mismo en centro del mundo; a ese *yo tiránico* que pretende reducir a sí todo cuanto lo rodea sometiendo a su influencia, poder y decisión la alteridad enemiga de cualquier otro yo; a ese *yo idolátrico* que se diviniza a sí mismo convirtiéndose en un absoluto que todo lo exige para él; a ese *yo vanidoso* que una y otra vez se reafirma a sí mismo con orgullo incluso cuando con humildad lograda y consciente lucha exitosamente con la jactancia; a ese nuestro yo natural, espontáneo, infantil, con el que todos nacemos; a ese «yo» que todos somos, hay que sumarle, finalmente, este *yo mentiroso e hipócrita* –la quinta parálisis del yo– que ama la sombra del autoengaño y detesta la luz de la verdad.

La dialéctica entre finitud e infinitud se adivina aquí en el trasfondo más profundo de todas estas luchas, contradiciones y ambigüedades que acontecen en el interior de todos y cada uno de nosotros. Ser más de lo que somos, en un egoísta proceso de encumbramiento banal, es una muestra más de una tensión que nos habita transversalmente ilustrando a la perfección el desequilibrio y la inadecuación en la que todos consistimos. Es mérito de Pascal haberla detectado perspicazmente y haberla verbalizado en unos fragmentos que nos hacen ver, como tal vez nadie había hecho antes, las oscilaciones abismales de nuestra propia condición humana.

6. Finito e infinito en la cuestión de la apuesta por Dios

El juego, la diversión, el entretemiento han sido objeto de agudísimos análisis de Pascal que han puesto de manifiesto, como hemos visto, la banalidad y la ligereza infantil de nuestra naturaleza.

[227] Cfr. *O. c.*, vol. II, 194-199, donde se encuentran los *Trois discours sur la condition des Grands* del propio Pascal.

Posiblemente sea el trato cercano con un círculo de nobles franceses aficionados a los juegos de azar lo que se encuentre detrás de un texto como el fragmento 397: el célebre argumento de la apuesta, cuyo título verdadero parece ser, precisamente, *Infini rien*[228].

A mi modo de ver se trata de un ejercicio apologético de teología contextual. Estamos en un contexto muy específico y ante un destinatario completamente particular. Y el autor se sirve no solo del lenguaje utilizado por los interlocutores a los que se dirige, sino también de su forma profunda de argumentar. Se sitúa en su terreno. Utiliza sus armas. Discurre a su modo. Y todo ello con la explícita intención de captar su atención, de poner las bases para iniciar un diálogo fructífero y de conducir a sus interlocutores a reconocer –de una manera de todo punto inteligible para ellos– que si aplican los métodos de su probada inteligencia lúdica a la cuestión de Dios se verán necesariamente obligados a conceder que lo más sensato, lo más recomendable, lo más estimable es apostar –siendo la vida análoga al juego– a que Dios existe y que quiere nuestra conversión a Él.

Su tesis es relativamente sencilla. Aceptemos que el cristianismo nada puede probar respecto de Dios. Aceptemos que no conocemos de Él ni lo que es ni si es. Aceptemos que ante la cuestión de si Dios existe o no existe, la razón nada puede decidir para inclinar la balanza a un lado o a otro. Pero percibamos ahí no un demérito o una desventaja para la razón, sino su completa exoneración de toda responsabilidad en la toma de decisión.

No apostar en el juego de la vida es una opción descartada, puesto que estamos embarcados en la existencia y no podemos no estarlo. ¿Cómo decidir, pues?

Con el cálculo de probabilidades. Este nos dice, en síntesis, que apostando a que Dios existe no perdemos nada en caso de fallar y

[228] Cfr. *O. c.*, vol. II, 676-681, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680). De entre los abundantes estudios destaco, principalmente, los de H. Gouhier «Le pari de Pascal», en *Pascal e Nietzsche*, dir. por E. Castelli (Padua: Casa editrice Dott. Antonio Milani, 1962), 13-39; J. Andrés Williams, *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal* (Pamplona: Eunsa, 2002); P. Saporiti, *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible* (Pamplona: Eunsa, 2005); V. Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: PUF, 1992), 434-450. Cfr. también el erudito y esclarecedor trabajo de M. Asín Palacios «Los precedentes musulmanes del "pari" de Pascal»: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 2 (1920), 171-232. Aunque se señalan muchos otros, el antecedente principal parece encontrarse en Algazel. Cfr. P. Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas* (Salamanca: Sígueme, 2010), 87ss.

podemos ganarlo todo en caso de acertar. Y aún más, puesto que, de apostar a que Dios existe, ganaremos en honestidad, fidelidad y humildad si adecuamos nuestra vida ética a las exigencias naturales de esa opción especulativa.

Las dificultades de la razón que impiden creer –los escepticismos intelectuales– se vencerían, sobre todo, a juicio de Pascal, con el dominio de las pasiones. Y para esto, Pascal ofrece una vía eminentemente práctica: vive como si Dios existiese conduciéndote como lo hace un creyente. La simulación inicial –por más cautelosa y dubitante que sea– de las prácticas devocionales, así como de los sacramentos, ayudarán al neófito a vencer resistencias y fecundarán su alma como la lluvia fina hace fértil la tierra[229].

La aplicación del cálculo a la cuestión de Dios la hace Pascal del siguiente modo. Hay dos cosas que perder: a) la verdad y b) el bien. Hay dos cosas que poner en juego: c) la razón y el conocimiento y d) la volundad y la felicidad. Hay dos cosas de las que huir: e) el error y f) la miseria.

La apuesta es una cuestión de voluntad, de querencia, de determinación y audacia, ya que, reconocida la incapacidad de la razón para deshacer el empate entre ambos bandos, la razón no se ve comprometida, o vulnerada, o humillada cuando se escoje una u otra opción. La partida se juega, pues, como dice Pascal, en el terreno de la *béatitude*.

[229] Desde un punto de vista también eminentemente práctico y moral, una breve mención a la cuestión del infinito, concretada en la alusión a un pequeño infinito y a un gran infinito, puede verse en *O. c.*, vol. II, 808, fr. 654 (Br. 357; Laf. 783; Sell. 645). De este breve texto dice el propio Leon Brunschvicg en la n. 3 de la p. 271 de su edición que «on se comprend pas exactement à quoi s'appliquent ces notions de *petit infini* et de *grand infini*». Cfr. *O. c.*, vol. II, 813, fr. 661 (Br. 532; Laf. 800; Sell. 652) donde Pascal simplemente menciona «ces deux infinis naturels et moraux». Sobre esta vía práctica en Pascal del «practica y creerás», en relación con el pensamiento de Algazel, cfr. M. Asín Palacios, «Los precedentes musulmanes del "pari" de Pascal», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 2 (1920) 171-232, esp. 216-224 y 222, donde Asín señala y examina la controvertida llamada de Pascal al *abêtisement*. Con respecto a Algazel, concluirá el autor, en evidente sintonía con la posición del claromontano: «1.º Que la fe no se adquiere ni las dudas dogmáticas se disipan por medio de las pruebas intelectuales de los dogmas. 2.º Que la fe se adquiere y fortalece por medio de la práctica de las obras buenas y de los ejercicios de devoción» (223). Sobre la necesidad de ese embrutecimiento (*abêtisement*), cfr. las palabras de Aranguren en el prólogo a B. Pascal., *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas* (traducción y notas de Carlos R. de Dampierre) (Madrid: Alfaguara, 1981), XV-XLIII, esp. XLI.

Y así estudia el caso partiendo de la apuesta porque Dios existe. Si uno gana, lo gana todo. Si pierde, no pierde nada. Conviene, pues, apostar por su existencia, ya que lo que apostamos es nuestra vida finita y lo que podemos ganar es la vida eterna.

Con todas estas consideraciones extraídas del cálculo de probabilidades Pascal desmonta, también, el argumento de la incertidumbre que igualaría el bien finito que se apuesta con el bien infinito que se pretende. Pascal nos recuerda algo que saben todos los que juegan: siempre se apuesta sobre algo incierto. Y esto también es aplicable a las ganancias de los bienes finitos. Y nadie considera irracional tal proceder. Por eso concluye: «… y así nuestra proposición tiene una fuerza infinita, cuando hay que arriesgar lo finito, en un juego donde hay iguales riesgos de ganancia que de pérdida, y el infinito a ganar»[230].

Más allá de los inabarcables comentarios que este célebre pensamiento ha generado, lo que aquí nos interesa verdaderamente es todo aquello que en él se dice en relación con la cuestión del infinito. En los párrafos iniciales es donde se encuentran las consideraciones más relevantes al respecto.

[230] *O. c.*, vol. II, 676-681, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680): «Et ainsi notre proposition est dans une force infinie, quand il y a le fini à hasarder, à un jeu où il y a pareils hasards de gain que de perte, et l'infini à gagner». Sobre el mecanismo interno de la apuesta, cfr. P. Saporiti, *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible* (Pamplona: Eunsa, 2005), 184-188. Cfr. M. Asín Palacios, «Los precedentes musulmanes del "pari" de Pascal»: *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 2 (1920) 171-232, esp. 185, donde el autor cita estas palabras del propio Algazel: «Ese mismo incrédulo, víctima del extravío espiritual, gastará generosamente en sus negocios una moneda de plata, para ganar luego con ella diez, que espera le han de venir, y no dirá que lo contante es mejor que lo esperado ni abandonará esto último. […] Los mercaderes, todos ellos, surcan los mares con sus barcos y soportan en sus viajes grandes fatigas, de presente, a cambio del descanso y de la ganancia que esperan conseguir en lo futuro. Si pues prefieren diez en lo futuro, a cambio de uno en lo presente, compara tú ahora la duración de los placeres de la vida de acá abajo con la duración de la vida futura. Lo más que puede durar la vida del hombre son cien años, y esta duración no es ni siquiera una centésima parte de cada una de las millonésimas partes que integran la vida futura. Por consiguiente, es como abandonar uno para adquirir un millón; mejor diré: para adquirir algo que no tiene fin ni límite en su duración». Entre los antecedentes del *pari* de Pascal, además de Algazel (1057-1111), Asín Palacios cita en el comienzo de su estudio y reproduce más adelante textos de Arnobio (s. IV) y de dos apologistas franceses coetáneos de Pascal: Silhon, *De l'immortalité de l'âme*, lib. 1.º, dis. 2.º; y Sirmond, *Demonstration de l'immortalité de l'âme*, 456-458.

En efecto, Pascal escribe en la primera línea las ya conocidas palabras «Infini rien», así, sin más. Sin cópula, sin disyunción, con esta simple y desnuda yuxtaposición. Pero lo más interesante lo dice más abajo.

En un primer párrafo sin ilación evidente con todo lo demás nos describe de un plumazo lo que podríamos llamar «existencia horizontal», es decir: nuestra inevitable e involuntaria ubicación corpórea y material en la vida del espacio y el tiempo.

Tal es su fuerza inercial que, en ella, todo parece necesario, y tal es el peso de su yugo, que hace extraordinariamente difícil creer otra cosa o pensar en una posibilidad distinta. Así lo expresa nuestro autor: Nuestra alma está arrojada en el cuerpo, donde encuentra número, tiempo, dimensiones; ella razona sobre esto y lo llama naturaleza, necesidad, y no puede creer otra cosa»[231].

A continuación, y sin que sea evidente la conexión del pensamiento con lo que antecede, Pascal se refiere al infinito y a lo finito: «La unidad sumada al infinito no lo aumenta en nada, no más que un pie a una medida infinita; lo finito se anonada en presencia de lo infinito y deviene una pura nada»[232]. Creo muy necesario advertir algo sobre lo que, de ordinario, no se hace apenas hincapié: con estas consideraciones acerca de lo infinito y lo finito, Pascal entremezcla afirmaciones explícitas del ámbito matemático con afirmaciones menos evidentes de carácter más filosófico y teológico.

El texto podría tener un carácter dialógico, según el cual, a las afirmaciones matemáticas, les seguirían las consideraciones teológicas. Pero también podría no tenerlo. Michel Le Guern opina que las consideraciones teológicas que ahora indicaré son adiciones añadidas por Pascal como reflexiones sugeridas por la lectura de su primer borrador del texto. Por eso él las ha añadido en su edición como notas del propio Pascal a pie de página del texto principal[233].

231 *O. c.*, vol. II, 676, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680): «Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions; elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose».

232 *O. c.*, vol. II, 676, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680): «L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus que un pied à une mesure infinie; le fini s'annéantit en présence de l'infini et devient un pur néant».

233 Cfr. *O. c.*, vol. II, 676, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680), los párrafos señalados con *. Véase también su explicación en *O. c.*, vol. II, nota 8, 1451 donde dice: «La première partie de ce fragment est constituée de deux couches de texte qui correspondent à des démarches différentes de la pensée. Les additions que nous avons

En esas consideraciones, luego de afirmar que lo finito se extingue, se aniquila, se anonada ante lo infinito, Pascal anota: «De igual modo nuestro espíritu ante Dios»[234]. Y es que estamos aquí ante una característica peculiar de todo este singular fragmento en el que el aparato matemático y la misma reflexión sobre el infinito se hallará todo él como traspasado por una interpretación teológica al servicio de la cual parece estar. Solo desde este prisma –y teniendo en cuenta todo cuanto ya hemos estudiado acerca de la relación que para Pascal hay entre la majestad de Dios y la nimiedad de sus criaturas– se podrá comprender cabalmente que nuestro autor sentencie que nuestro yo se anonada, se aniquila o se extingue ante la divina infinitud.

Piénsese, por otra parte, que se anuncia aquí –con esa afirmación que establece que la unidad sumada al infinito no lo aumenta en nada– un tema que tendremos que retomar con más profundidad cuando estudiemos el pensamiento matemático, filosófico y teológico de Georg Cantor: las relaciones aritméticas posibles entre la unidad y el infinito en el caso de los números transfinitos.

El hecho es que, con toda esta reflexión inicial, Pascal quiere alcanzar una meta muy determinada. Su objetivo es demostrar, principalmente, que aunque no se conozca la naturaleza de una cosa, se puede, sin embargo, conocer su existencia. Y como en el caso de Dios no conocemos –siempre a juicio de Pascal– ni su naturaleza ni su existencia, esto exonera a la razón de toda responsabilidad en la cuestión de apostar o no por su existencia.

Para mostrar que se puede conocer la existencia de algo aunque se ignore su naturaleza es por lo que Pascal se centra en el

---

portées en bas de page sont des réflexions de Pascal sur son premier texte. Il est impossible de les insérer dans la continuité de ce premier texte sans en rompre le déroulement logique, à moins d'y voir l'amorce d'un dialogue: il est possible que Pascal ait songé, après coup, à donner à ce début la forme dialoguée qu'il adoptera dans la suite». Pero no es seguro. Para un análisis del manuscrito de Pascal, «deux morceaux de papier l'un de 24 centimètres sur 19 et l'autre de 23,5 sur 20,5», cfr. H. Gouhier, «Le pari de Pascal», en *Pascal e Nietzsche*, dir. por E. Castelli (Padua: Casa editrice Dott. Antonio Milani, 1962), 13-39. H. Gouhier también se inclina por el carácter dialógico del texto. Otras consideraciones sobre este fragmento de Pascal –en este caso según la edición de Brunschvicg– y sus posibles fuentes pueden verse en J. Andrés Williams, *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal* (Pamplona: Eunsa, 2002), 41-70.

234 *O. c.*, vol. II, 676, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680): «Ainsi notre esprit devant Dieu».

infinito: «Sabemos que hay un infinito, e ignoramos su naturaleza, como sabemos que es falso que los números sean finitos. Así pues es verdadero que hay un infinito en número pero no sabemos qué es»[235]. Al saber que los números son infinitos y confesar al mismo tiempo la ignorancia respecto de la naturaleza de ese infinito, Pascal está intentando decir que lo que no sabemos es si el número infinito de los números es par o impar. Todo número ha de ser, necesariamente, lo uno o lo otro. Pero el número infinito no puede ser ni par ni impar, pues, de lo contrario, caeríamos en contradicción, ya que ningún número par o impar puede ser, en sí mismo, infinito. Y, sin embargo, según él, sabemos que existe.

En este punto es interesante señalar la cautela clarividente con la que Pascal procede al reflexionar sobre el carácter necesariamente par o impar de todo número. Dice Pascal: «…siendo cierto que esto se entiende *de todo número finito*»[236].

¿No hay aquí una puerta abierta a la necesidad de superar la contradicción a la que nos aboca la limitación de los números finitos que, siendo en su conjunto infinitos, sin embargo, parecen no dejar determinarse *en su número infinito* por las consabidas determinaciones de paridad o imparidad?

Pascal, como estamos viendo, es muy claro al respecto: todo número *finito* es par o impar. Ahora bien, ¿qué sucede con el infinito en número de todos los números finitos? Pues que no es ni lo uno ni lo otro. Y si es un número (finito) debiera serlo. Pero no lo es. ¿Y si fuese un número, pero no finito?

Este último paso, hay que reconocerlo, ya no lo da Pascal, pero el punto hasta el que llega su reflexión sí nos permite formularlo, sobre todo, a la luz del pensamiento de Georg Cantor en el que pronto nos adentraremos.

Porque es lo cierto que, aunque a buen seguro sería anacrónico proyectar sobre estas consideraciones de Pascal la teoría de conjuntos de Cantor, ¿no sería igualmente inapropiado no percibir en lo que Pascal explícitamente señala una significativa insinuación

235 *O. c.*, vol. II, 676, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680): «Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature, comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis. Donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre, mais nous ne savons pas ce qu'il est». Cfr. J.-P. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*…, 117-124.

236 *O. c.*, vol. II, 676, fr. 379 (Br. 233; Laf. 418; Sell 680): «Il est vrai que cela s'entend *de tout nombre fini*». Las cursivas son mías.

hacia lo que el matemático de Halle nombrará positivamente como números transfinitos que no son, precisamente, ni pares ni impares por tratarse de números de otro género distinto a los finitos? Más adelante volveremos sobre esto.

Por ahora baste con retener que lo finito, en general, no le ofrece a Pascal especiales problemas en el asunto de la apuesta que estamos examinando: sabemos que existe y cuál es su naturaleza. Respecto del infinito, luego de todo lo dicho, Pascal concluye que sabemos que existe, pero ignoramos su esencia. Y de Dios, como hemos visto, Pascal sentencia que «no conocemos ni la existencia, ni la naturaleza»[237].

Este es, finalmente, el punto al que nuestro autor quería llegar, ya que es a partir de aquí donde Pascal expone, a continuación, su argumento apologético de la apuesta. Argumento que, para nuestros fines, ya ha quedado expuesto en lo que antecede y que, por tanto, para nuestra investigación, solo tiene relevancia por cuanto en él está explícitamente presente la reflexión sobre la finitud y la infinitud.

7. Conclusión

Recordará el lector que el objetivo de este capítulo tercero no era otro más que estudiar la presencia de la dialéctica entre lo finito y lo infinito en el pensamiento de Pascal, de manera que se hiciesen explícitos tanto sus más evidentes testimonios como también sus huellas más esquivas.

Y es que no aparece esta cuestión con el mismo grado de claridad en aquellos textos sobre geometría y antropología en los que Pascal habla directa y abiertamente sobre la infinitud del espacio, del movimiento, del número y del tiempo, de la supuesta desproporción entre el ser humano y la naturaleza –con su doble infinitud de grandeza y pequeñez–, de la naturaleza infinita de uno de esos dos amores con los que Dios ha creado al hombre, y aquellos otros textos más fragmentarios en los que el autor desarrolla pensamientos como su concepción de los tres órdenes, la diferencia

[237] *O. c.*, vol. II, 677, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680): «Nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu».

ontológica entre el converso y Dios, las tensiones internas de la condición humana en la búsqueda de una satisfacción siempre huidiza, la dialéctica del monstruo incomprensible, el abismo que nos habita, las parálisis de un yo que aspira y es mucho más de aquello a lo que se atiene, y las aperturas en intuitiva promesa acerca de un número infinito que, en el argumento de la apuesta, solo se entrevé sin llegar nunca a ser explícita y completamente aprehendido.

Creo haber demostrado en lo que antecede que el pensamiento de Pascal está habitado por múltiples planos de significación y que en todos ellos, de una u otra forma, se encuentra –como una realidad transversal– esta dialéctica neurálgica que radiografía los pliegues de la finitud encontrando en ella la presencia de un infinito creado que, siendo verdadera y realmente infinito, no es, sin embargo, el infinito absoluto de Dios, sino otro tipo de infinitud actual que, no obstante, Pascal no acierta nunca a conceptualizar de forma completamente precisa y rigurosa.

De hecho, asistimos en este precoz genio del siglo XVII a la adquisición de una plena conciencia moderna acerca de la infinitud del espacio y del tiempo, del movimiento y del número que, siendo concebidos inicialmente como infinitos potenciales, son igualmente pensados como realidades totales y homogéneas en sí mismas y actualmente infinitas. Hay que reconocer que en sus escritos no siempre está clara la transición entre una concepción del infinito como serie indefinida y otra como realidad perfectamente determinada en su naturaleza de infinitud actual. Pascal oscila entre la claridad de la intuición que percibe sin duda el infinito actual como realidad diferente de la mera finitud, como algo distinto de lo potencialmente indefinido y, asimismo, como algo también heterogéneo respecto de la absoluta infinitud de Dios y el déficit de una expresión conceptual en la que tales diferencias aparezcan formuladas y establecidas con perfecta conciencia y completa coherencia.

En el pensamiento de Pascal acerca de la finitud y la infinitud se dan cita la clarividencia del sabio y la indecisión del genio prematuro. Habiéndonos detenido hasta ahora en la detección y exposición de lo que Pascal dice sobre esta cuestión tan nuclear, analicemos a continuación sus intuiciones y sus hallazgos a la luz de la categoría no pascaliana del «infinito creado actual». Probablemente así se nos hagan más claros tanto sus excepcionales descubrimientos al respecto como también sus eventuales limitaciones.

Capítulo 4.
EL «INFINITO CREADO ACTUAL» A LA LUZ DE BLAISE PASCAL

El pensamiento de Pascal es un pensamiento tan genial en algunos aspectos como inmaduro en otros. Tiene el indudable atractivo de su cálida ebullición y su fatal destino de proceso inconcluso. Siendo rico en intuiciones sugerentes, no obstante, adolece de numerosas imprecisiones y ambigüedades propias de un discurso precoz, rápido y apasionado, pero con déficit de reposo y lenta decantación.

En la cuestión que nos ocupa esto es de la mayor importancia. Y tiene consecuencias extraordinariamente amplias sobre varios temas insinuados en el capítulo anterior que ahora nos toca abordar directamente con una intención abiertamente crítica.

Nuestro interés crítico, sin embargo, no reside en una mera confrontación con los planteamientos de Pascal en sí, sino más bien en la necesidad de preguntarnos tanto por la coherencia última de toda su concepción filosófica –y, en cierta medida, también de su visión teológica– como, sobre todo, por la posibilidad de explorar las lagunas de su pensamiento con la categoría del «infinito creado actual».

No perdemos de vista la hipótesis de trabajo que nos guía en este libro. Hemos visto ya que en el pensamiento de Pascal también subyace una determinada estructura filosófica y matemática que vertebra la relación de la creación con el Creador. Como una nada ante el infinito. Como la unidad ante la infinitud. Así parece estar el ser humano ante Dios, aún cuando ya nos hemos asomado, igualmente, a formas profundas de hacerse presente la infinitud en el ámbito de la creación –naturaleza y ser humano–, de manera que se percibe con claridad que dicha estructura es menos

rígida de lo que pudiera parecer. ¿Podríamos pensar, sobre la base del pensamiento de Pascal, en una creación actualmente infinita y provisionalmente finita en relación conjunta de alteridad con el Creador? Profundicemos en el pensamiento del autor francés sobre la dialéctica finitud e infinitud sirviéndonos del concepto no pascaliano de «infinito creado actual». A esta labor quieren ceñirse las páginas que siguen.

Se entenderá que, al ser un capítulo que relee el anterior en una perspectiva crítica, aquí no pueden hacerse sino insinuaciones necesariamente breves y condensadas, puesto que cada uno de los temas aludidos necesitaría, en rigor, un tratamiento plenamente monográfico, si quisiéramos explorarlo y fundamentarlo en todos sus detalles y aperturas. Algo que, como es obvio, resulta completamente imposible en el marco de esta investigación y que, por tanto, habrá que dejar para libros posteriores.

1. *L'ANÉANTISSEMENT DE TOUT* Y EL ALMA INMORTAL

La primera de las cuestiones sobre la que queremos reflexionar es una perplejidad detectada en el escrito sobre la conversión del pecador a propósito de la inmortalidad del alma. Con todo, no debemos olvidar que Pascal también se explaya sobre esta cuestión de la inmortalidad en algunos pasajes de los *Pensées*[238]. Y lo hace, en estos casos, con una clara, pero muy curiosa intención apologética.

De hecho, todo el fr. 398 al que me acabo de referir es una honda reflexión sobre la consideración que merecen aquellos que viven sin conocer a Dios y sin buscarlo en una tranquila u orgullosa instalación en la finitud. A Pascal le exaspera esta actitud. La pregunta decisiva que debiera ocupar el centro de toda existencia humana es, a su juicio, la cuestión de la vida eterna, cuestión que él formula con la pregunta por la inmortalidad del alma. Lo que Pascal no soporta es que el ser humano viva de espaldas a esa pregunta, como si en ella no estuviese en juego el todo de su vida.

Curiosamente, siempre según Pascal, el hecho de que los impugnadores del cristianismo afirmen que vivimos en oscuridad respecto de Dios no es sino una confirmación paradójica de lo que

238 Cfr. *O. c.*, vol. II, 681, fr. 398 (Br. 194; Laf. 427; Sell. 681).

el propio cristianismo afirma de Él, cuando lo confiesa como el *Deus absconditus*. Para él es negligente la actitud que claudica en la búsqueda de Dios luego de apenas haberse esforzado. Cuando lo que está en juego es el sentido completo de toda nuestra existencia, la posibilidad o la negación de los bienes eternos, la realidad de la plenitud máxima o el malogramiento de toda nuestra vida, no parece razonable determinarse en la propia existencia desentendiéndose completamente de esta perspectiva escatológica. De ahí la importancia que Pascal le concede a la cuestión de la inmortalidad del alma, a fin de adecuar nuestra conducta intramundana a nuestro destino definitivo.

Al claromontano le merecen muy distinta consideración aquellos que toman la cuestión en serio, aunque anden perdidos, y los que, por el contrario, andan igualmente perdidos, pero sin la más mínima preocupación. Los primeros le provocan compasión. A los segundos los considera negligentes y lo irritan hasta el punto de causarle un monstruoso asombro y también espanto.

En un texto memorable, Pascal describe la estremecedora inconsecuencia de quien, negándose a aceptar que nuestra situación vital es como la de un náufrago en alta mar, opta por nadar despreocupadamente, como si estuviese en una tranquila piscina, ocultándose a sí mismo el peligro de ahogamiento o la amenaza de los tiburones. Esta actitud de negligente ligereza desautoriza, a ojos de Pascal, al sujeto que la encarna. A su juicio, nadie querría ser amigo de alguien así.

Quien vive empeñado en ignorar conscientemente que de la vida solo caben dos salidas –a saber: la disolución en la nada o el juicio ante Dios– muestra, sin quererlo, la verdad última de uno de los dos pilares sobre los que descansa el cristianismo: la corrupción de nuestra naturaleza (el otro, como sabemos, es la redención de Jesucristo). Y es que somos absolutamente incoherentes: no es natural vivir con indiferencia a la pérdida del propio yo o al peligro de las penas eternas y, sin embargo, reaccionar airado ante la menor ofensa al honor.

Pascal habla aquí de un «encantamiento incomprensible» o de un «embotamiento sobrenatural» que explicaría semejante perplejidad. Ese «enchantement incompréhensible» y ese «assoupissement surnaturel» son extraordinariamente singulares. Conforman una especie de atmósfera intelectual de moda que lleva a que gente

honrada que no está verdaderamente convencida ni de la inexistencia de Dios ni de la inconsistencia del alma humana adopte, no obstante, como propias, o mejor dicho, parezcan aceptar como propias esas ideas incluso con una ligereza, un orgullo y una falsa alegría, como si tal cosa fuese una felicísima revelación para el ser humano, en lugar de todo lo contrario. Pascal les aconseja que, en lugar de dejarse llevar por ese absurdo embotamiento ambiental, reconozcan abierta y francamente carecer ya de luz interior. Esa confesión no debe avergonzar. La vergüenza está en no hacerla.

Y así concluye este interesante fragmento: hay solo dos tipos de seres humanos, a) «los que sirven a Dios con todo su corazón porque lo conocen», b) «los que lo buscan con todo su corazón porque no lo conocen». La irritación inicial que a Pascal le producían los que viven superficialmente sin conocer a Dios y sin buscarlo, se muda ahora en caridad empática que lo impulsa a «hacer por ellos lo que quisiéramos que hiciesen por nosotros si estuviésemos en su lugar»[239].

Ahora bien, más allá de todas estas cuestiones apologéticas, no deja de resultar chocante la rotunda contraposición que Pascal establece, en general, entre la inmortalidad singular del alma, por un lado, y la mortalidad completa del resto de la creación, por otro.

Que Pascal dé por hecho que el alma es inmortal y que dicha inmortalidad es un don de Dios me parece extraordinariamente importante respecto de nuestra investigación sobre la posibilidad de concebir un «infinito creado actual». La concesión de una «vida perpetua» que experimenta la muerte como una transformación, pero no como una aniquilación es una intuición tan antigua como pertinente en el caso que nos ocupa[240].

[239] Los términos entrecomillados, junto con la presente cita, pertenecen al ya mencionado fr. 398 que, por cierto, guarda numerosas semejanzas con el fr. 64 (Br. 205; Laf. 68; Sell. 102). Sobre el *Deus absconditus*, cfr. L. Goldmann, *El hombre y el absoluto* (Barcelona: Península, 1968) [or. *Le dieu caché*].

[240] Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970), 69-79. Sobre la cuestión del alma y el cuerpo, en general, cfr. I. Barbour, «La naturaleza humana», en Id., *Religión y ciencia* (Madrid: Trotta, 2004), 417-461; H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2017); E. Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974); W. Beinert, «La problemática cuerpo-alma en teología», *Selecciones de Teología* 161 (2002), 39-50; K. Rahner, «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en *Escritos de Teología* VI, 181-209; P. Castelao, «La vida en el

En efecto, por «infinito creado actual» entendemos la realidad de todo aquello que, no teniendo en sí el origen propio de su ser –puesto que su ontología es donación– recibe, sin embargo, como obsequio inmerecido, un anclaje definitivo e imperecedero, como ente, en el ser. De tal manera que, en consecuencia, es la totalidad de su ser ente la que jamás experimentará la corrupción completa que parece traer consigo la realidad aniquilante de la muerte. Tal vez, en la creación recibimos de Dios una existencia perpetua que ni la muerte puede truncar del todo.

Como estamos viendo, que dicho ser sea *infinito* implica su perpetuidad. Que sea *creado* conlleva que no se da a sí mismo la existencia. Y que sea *actual* convierte al infinito creado en una realidad total y completa, cuyo ser auténtico y más verdadero no está al albur de ulteriores potencialidades que, en un momento dado, pudieran desmentir su firme y definitiva radicación ontológica.

No se me escapa que la idea de perpetuidad implica no solo la secuencialidad del tiempo en una apertura sin fin hacia el futuro, sino también su anticipación indefinida hacia el pasado. Quisiera adelantar aquí que la idea de «creación» no tiene por qué llevar necesariamente aparejada la idea de comienzo, sino una relación de absoluta dependencia compatible –aunque de primeras no lo parezca– con una existencia «desde siempre y por siempre». Volveremos en breve sobre esta idea.

Por ahora baste con haber dejado sentado que la idea de inmortalidad –que Pascal atribuye, sin dudarlo, al alma humana– nos abre a esta rica intuición de una existencia extendida a lo largo del espacio y del tiempo con la capacidad explícitamente confesada de trascender el sombrío umbral de la muerte hacia una forma de vida ultraterrena. Tenemos aquí la presencia de una realidad infinita, creada y actual. ¿Es Pascal del todo coherente con la lógica interna que exige esta concepción?

La perplejidad a la que aludía es, no obstante, esta: ¿por qué razón Pascal atribuye únicamente inmortalidad al alma humana en contraste absoluto con el resto de la creación?

Es más, ¿por qué concibe esa inmortalidad de un modo inconsecuentemente solipsista –respecto, incluso, de sus propios

---

pensamiento de Paul Tillich» en *Pensar la vida*, ed. M. García-Baró y R. Pinilla (Madrid: Upco, 2003), 221-234.

planteamientos– cuando solo la postula desde el punto de vista del converso y se la niega a todos los demás seres humanos con los que interacciona?

Dicho de otra manera: ¿por qué el conocimiento de la inmortalidad del alma alcanza únicamente a la del propio sujeto y no a la de «familiares, amigos y enemigos»?[241] ¿No son ellos acaso criaturas de Dios –creadas a su imagen y semejanza– a las que también Él puede tocar, si así le place, con la dádiva de la conversión?

Pascal, como ya vimos, dejó dicho que el alma «considera las cosas perecibles como perecientes e incluso como ya perecidas»[242], mostrándonos que, en su concepción, la palabra caducidad ha de aplicarse de forma activa a todo lo que no es ella.

Tengo para mí que tal consideración no es del todo coherente con lo que sus propios principios parecen exigir.

La condición de criatura que el alma humana comparte con todo aquello que no es Dios iguala desde el punto de vista ontológico a todas las cosas del mundo, puesto que todas son realidades creadas. No digo que borre toda diferencia entre ellas, pero, desde luego, sí que las sitúa en un plano de existencia equivalente caracterizado por su contingencia y donación. El alma humana –es decir, el ser humano mismo– no deja jamás de ser criatura, y si se piensa como inmortal –tal y como hace Pascal– habrá que preguntarse, en estricta coherencia, de dónde procede tal inmortalidad, ya que la criatura no ha podido dársela a sí misma ni la posee por propia naturaleza, habida cuenta de que, como criatura que es, todo lo recibe como don de su Creador.

La respuesta respecto del origen de su inmortalidad no puede ser otra sino Dios. Y la perplejidad surge cuando se concibe a Dios discriminando positivamente a un alma humana concediéndole tal inmortalidad y desentendiéndose insensiblemente de todo lo demás –y de todas las demás– como si nada le importase su consecuente aniquilación. Como si todo lo demás no fuese, igual que el alma humana, obra de su creación.

La cuestión es, pues, por qué, para Pascal, son perecederas todas las figuras creadas, a diferencia del alma que no lo sería, cuando el presupuesto común de todas ellas es siempre uno y el mismo:

241 *O. c.*, vol. II, 100: «Ses parents, ses amis, ses ennemis».

242 *O. c.*, vol. II, 99: «Elle considère les choses périssables comme périssantes e même déjà péries».

su procedencia ontológica de un mismo Creador que bien habría podido donar la inmortalidad a toda su obra y no solo a una parte de ella.

De hecho, mi interés, en esta investigación, es explorar la pertinencia y viabilidad de esta posibilidad, en camino hacia una futura antropología teológica, a través del instrumento filosófico (y teológico) del «infinito creado actual»[243].

2. Creación de la nada y consumación en la nada

En estrecha relación con la cuestión de la aniquilación de todo y la excepcionalidad de la inmortalidad del alma humana –en el contexto particular de la conversión del pecador– se encuentra nuestra segunda dificultad.

Ya vimos como Pascal enunció el principio según el cual es nada todo cuanto ha de volver a la nada. El anonadamiento de todas las criaturas perecientes nos muestra, según él, su destino final: la nada. Y, de rechazo, también su inicio: la nada.

Es evidente que en la idea de «retorno» o «vuelta» a la nada está implícita la idea recíproca de «procedencia» o «venida» de ella. Para Pascal parece ser un presupuesto incuestionable que todo debe retornar a la nada porque todo procede de ahí. La inconsistencia actual de todas las cosas y su aniquilación última –como realidades

[243] Esta primera objeción entronca con la reserva que ya hemos formulado páginas atrás –cfr. nota 106– respecto del pensamiento de A. Torres Queiruga. También el teólogo gallego, a su modo, parece concebir una *teología sin paisaje*, es decir, una concepción teológica del ser humano en cuya plenitud escatológica no hay lugar ni para la naturaleza ni, aún peor, para vivencia humana de cohabitación de la naturaleza. De modo que, al privilegiar únicamente al ser humano de entre todas las figuras creadas y focalizarse solo en él a la hora de concebir su eventual plenitud escatológica, Torres Queiruga no deja ningún espacio al *todo* de las realidades infrahumanas del universo en la eventual pascua de la creación. Cfr. sobre la naturaleza y el paisaje en relación con el talante religioso del investigador, J. L. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid: Revista de Occidente, 1952), 11-16: «Cada paisaje […] es un estado del alma. Por eso no se llega a "ver" de veras un paisaje nuevo, en tanto que no se ha dejado uno invadir, llenar los ojos, embargar de él». Sobre el proceso de inhabitación entre el ser humano y la naturaleza, permítaseme remitir a P. Castelao, «La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del "triángulo primordial"», *Estudios Eclesiásticos*, vol. 95, n.º 373 (2020), 263-314.

ya perecidas– están ya anticipadas en su nihilidad primordial. Con la excepción, ya lo sabemos, del alma. Un alma, como hemos dicho, que, siendo criatura, no podría sino proceder igualmente de la nada, pero que no tendría como destino la aniquilación de la muerte porque sería, por singular gracia de Dios, inmortal.

Se entrecruzan en esta concepción motivos teológicos y filosóficos que nos hacen preguntar: ¿es esto necesariamente así? ¿Interpreta bien Pascal la *creatio ex nihilo* cuando extrae de este implícito planteamiento un origen y un destino final en la nada de todo cuanto existe? ¿Es la nada el fundamento último del ser de todo lo creado?[244]

[244] No comparto la interpretación que ofrece Hélène Michon de la concepción de Pascal sobre la creación. Cfr. H. Michon, *L'Ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal* (París: Honoré Champion, 2007), 66-73, esp. 66: «Le monde, l'univers, n'est pas créé chez Pascal, et Dieu n'est pas non plus créateur». A su juicio, la dualidad Creador/criatura no está en Pascal: «Force nous est de constater qu'un tel dualisme n'apparaît pas non plus chez Pascal: bien plus, il y a comme une présentation retournée de l'univers, une destruction de la notion de création» (70). Es curioso que la autora se pronuncie sobre el pensamiento completo de Pascal cuando su obra solo analiza los *Pensées*. Es fácil demostrar, p. ej., como ya hemos visto, que en el *Escrito sobre la conversión del pecador* Dios es concebido siempre como Creador y el alma como criatura. Cfr. *O. c.*, vol. II, 101-102: «Et dans ces réflexions nouvelles elle entre dans la vue des grandeurs de *son Créateur*, et dans des humiliations et des adorations profondes. Elle s'anéantit en sa presence et ne pouvant former d'elle-même une idée assez base, ni en concevoir une assez relevée de ce bien souverain, elle fait de nouveaux efforts pour se rebaisser jusqu'aux derniers abîmes du néant, en considérant Dieu dans des immensités qu'elle multiplie sans cesse; enfin dans cette conception, qui épuise ses forces, elle l'adore en silence, *elle se considère comme sa vile et inutile créature*, et par ses respects réitérés l'adore et le bénit, et voudrait à jamais le bénir et l'adorer». Los subrayados son míos. En el mismo sentido, debo decir que me parecen vanos sus intentos de vincular a Pascal con una tradición neoplatónica en la cual no habría verdadera alteridad entre Creador y criatura y en cuya estela Pascal habría obliterado voluntariamente la idea de creación. En la p. 73 de su citado estudio podemos leer: «Nous nous trouvons, ainsi, devant une situation paradoxale: le monde, la nature, forme un tout dont les parties sont indissociables; et cependant, cette unité ne dépend pas d'un acte unique, celui de la création, car celui-ci est volontairement obliteré par Pascal. Il y a donc unité sans création. Il est alors difficile de ne pas songer à la tradition néo-platonicienne». Menos convincente aún me resulta la interpretación de Pascal que realiza C. Rosset, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica* (Barcelona: Barral, 1976), pues el autor lo presenta, globalmente, como un filósofo trágico sin Dios, sin naturaleza, sin *télos*, bajo el imperio del azar y la nada, alineado, en el fondo, con el materialismo de Lucrecio, el escepticismo de Montaigne y el nihilismo de Nietzsche. Mi lectura de Pascal, a la vista está, anclada en los propios textos del autor, ofrece resultados diametralmente opuestos.

Apunto tan solo unas breves consideraciones ante la completa imposibilidad de mayor fundamentación[245]. Contrariamente a lo que en un principio pudiera parecer, la creación de la nada no es una afirmación de índole cronológica que nos diga que, primero, es la nada y, luego, la creación. No es, tampoco, una aserción que nos informe sobre el pasado más remoto de todo cuanto existe, como si señalase un oscuro lugar originario como procedencia primera de todo lo que es. Tampoco se trata de una concepción causal que señale que al efecto de la creación le antecede una eventual obra creadora que, actuando sobre la nada, consiguiera hacer emerger al ser.

La creación de la nada no nos habla ni del tiempo, ni del espacio ni de la causa de la creación. En caso contrario no sería una afirmación ni filosófica ni teológica –es decir, metafísica– ya que tendría la pretensión propia de las ciencias experimentales por situarse en una región particular –por más remota y distante que se la conciba– del espacio y tiempo horizontal que todos compartimos.

Pongamos en suspenso toda motivación creyente que encuentre en esta concepción significación máxima y suspendamos también nuestro juicio si consideramos lo contrario. Lo que ahora nos interesa es juzgar la coherencia interna de esta concepción con independencia del juicio particular que individualmente nos pueda merecer.

Por eso reitero que, convenza o no, el verdadero tenor de una afirmación metafísica como la de la *creatio ex nihilo* exige una comprensión adecuada a su altura especulativa y obliga a rechazar interpretaciones que no alcanzan dicha profundidad, por más obvias o intuitivas que parezcan.

Esto es lo que, a mi juicio, le sucede a la interpretación en la que Pascal parece estar cómoda y acríticamente situado sin

245 Cfr. A. Torres Queiruga, «Creo en Dios creador del cielo y de la tierra», en Id., *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (Santander: Sal Terrae, 1996), 33-70; I. Barbour, «Astronomía y creación» en *Religión y ciencia,* Id. (Madrid: Trotta, 2004), 325-365; K. Schmitz-Moormann, *Teología de la creación de un mundo en evolución* (Estella: EVD, 2005); E. Chiavacci, «Hacia una reinterpretación del concepto de naturaleza», en *La teología moral ¿en fuera de juego?*, dir. por D. Mieth (Barcelona: Herder, 1995), 125-145; San Agustín, «Sermón I» en *Obras de San Agustín VII. Sermones (1.º),* Id., (BAC, 1981), 31-36; Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas I* (Madrid: BAC, 2001), 81-98; W. Pannenberg, «Diversidad y unidad en la creación», en *Teología Sistemática II,* Id. (Madrid: Upco, 1996) [or. alemán 1991], 62-81; K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1989), 216-231; J. Moltmann, *Dios en la creación* (Salamanca: Sígueme, 1987).

percibir, ni siquiera, la necesidad tanto de una comprensión más profunda como de una crítica de esa concepción tan banal.

La tradición judía y la tradición cristiana no postulan que el fundamento absoluto del ser sea la nada. Y es metafísicamente inconsistente contradecir el sólido principio según el cual *ex nihilo nihil fit*. Lo que ambas tradiciones postulan a una –insisto, se las crea o no– es que nada hay al margen del poder creador de Dios. Nada hay en los cielos y en la tierra –es decir: en la totalidad completa de todo cuanto existe, sea visible o invisible– que esté dejado de la mano de Dios, como si pudiese concebirse un fundamento alternativo coeterno con el Creador. La idea de la creación de la nada implica que todo cuanto es en el espacio y en el tiempo tiene su principio absoluto, su íntima consistencia y su consumación definitiva en el amor omnipotente del ser absoluto. Es la formulación en negativo de lo que el *pantokrátor* sostiene en positivo. En rigor, incluso habría que decir –a fin de despejar cualquier tipo de equívoco al respecto– que no es *a partir de la nada* desde donde Dios crea, sino *ex amore sui* como plenitud absoluta de la que procede todo lo distinto de Él. La nada aparecería, pues, como negación completa de cualquier otro fundamento que no sea Dios, al tiempo que serviría, también, para señalar el carácter no divino de la creación de Dios. Es decir, su carácter creado, su radical contingencia, su posibilidad real y verdadera de no-ser, puesto que su ontología es la de un ser recibido, otorgado y no autocreado.

Esta concepción, a mi juicio, más profunda y mejor articulada, nos permite distanciarnos de la ingenua interpretación de Pascal que le ha llevado a no calibrar adecuadamente la densidad y firmeza del don creado –anonadando a toda la creación a excepción del alma– y a evitar caer en esa equívoca ontologización de la nada, según la cual la nada sería contradictoriamente concebida como el lugar originario de un ser creado, al que incluso antecedería, como la causa al efecto, en la secuencialidad del tiempo.

No es la nada, sino el infinito absoluto que Dios es, el fundamento trascendente e inmanente sobre el que se asienta toda la creación en sus tres modos de tiempo cronológico. Por eso la *creatio ex nihilo* no puede ser comprendida como una acción situada en un remoto pasado, sino como la relación de absoluta dependencia de todo aquello que es, respecto de su fuente nutricia en el pasado, en el presente y en el futuro, constituyendo desde dentro la trama

interna del tiempo y sobrepasándola completamente en eso que se llama acertadamente «eternidad»[246].

Se comenzará a entrever, siquiera levemente, por qué decía antes que la idea de la creación no implica necesariamente un comienzo temporal de lo creado, sino que también puede ser compatible con una existencia perpetua, tanto respecto del tiempo antecedente como del tiempo subsecuente.

Esto se debe a que lo que la idea de la creación resalta es un singularísimo modo de relación ontológica, una particular manera –sin parangón exacto en nada que se le parezca– de vincular al Creador y a la criatura, mostrando a esta viniendo, siendo y yendo hacia ese Creador de quien todo lo recibe, en quien es todo lo que es y hacia el que tiende en su continuo devenir. Y esto en una relación de mayor cercanía e intimidad de la que la propia criatura tiene consigo misma, razón por la cual puede advertir el carácter completamente otro y absolutamente distante de quien tan increíblemente íntimo se le muestra.

Al ser esta una relación ontológica de absoluta dependencia, que la criatura puede muy bien comprender como raíz fontal de su propio ser en cualquier fragmento del tiempo que le sea dado, puede extender la criatura esta experiencia de fontalidad sin término a toda la secuencialidad temporal que pueda concebir –por infinita que esta sea– para postular que, tal vez, lo sea también sin principio, de tal modo que, lo que ahora está siendo, en cuanto sostenido por la continua acción creadora de la divinidad, tal vez, digo, siempre ha podido estar recibiendo el ser de modo perpetuo e interminable en una relación de propia constitución creada para la criatura y de irrestricta donación creadora para el Creador.

Cuando una bota pisa, la huella es simultánea con la pisada de la bota, de modo que, pudiendo diferenciar con claridad la ontología de quien pisa de la ontología de su pisada, no podríamos, tal vez, separar tan fácilmente la acción de la pisada respecto de su inmediata consecuencia[247]. Antes bien, al contrario, solo de manera

[246] Cfr. W. Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. II (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996), 8: «La estructura global de la acción divina "hacia fuera" comprende, además de la creación del mundo, los temas, generalmente diferenciados de ella, de su reconciliación, redención y consumación. De todos modos, en un sentido amplio, en el concepto de creación podría incluirse ya también el de consumación».

[247] El ejemplo es de Agustín. Cfr. san Agustín, *La ciudad de Dios*, t. 1.º, en *Obras de San Agustín*, vol. XVI (Madrid: BAC, 2000), 672. Cfr. A. Drozdek, «Beyond infinity: Augustine and Cantor», *Laval Théologique et Philosophique*, 51 (1995),

conjunta y de forma completamente inseparables podemos concebir a ambas.

¿Y si la bota nunca hubiese comenzado a pisar, porque su acción careciese de inicio en el tiempo, de forma y manera que su pisar fuese una condición libremente querida por su propio ser y actuar? ¿No habría huella, en ese caso, «desde siempre», de tal modo que tampoco de ella pudiésemos pensar un estado previo de no-ser (de nada) que antecediese en el tiempo a un eventual estado posterior de constitución? Huella y bota serían coextensivas y simultáneas sin que su diferente ontología se tuviese que ver por ello amenazada.

Tal vez suceda algo similar con la condición de criatura, por cuanto, a lo mejor, también la realidad creada carece de inicio y probablemente pueda carecer de fin, sin que tal ausencia de fragmentación en la línea del tiempo tenga que implicar una confusión indistinta entre tiempo y eternidad. Tal vez la creación sea un «infinito creado actual» de perpetua existencia sin comienzo ni fin. Tal vez.

Por ahora se nos impone avanzar en la reflexión crítica sobre Pascal, ya que, precisamente con esta cuestión del tiempo y la eternidad tiene que ver nuestra tercera dificultad con su pensamiento.

3. Tiempo, eternidad e infinito

Si se me permite el ejemplo, creo que se podría decir que un autor tan genial en tantas cosas como Miguel de Unamuno –y tan cercano a Pascal en sus intuiciones más profundas– fracasó, no obstante, a mi juicio, en su intento de pensar articuladamente la realidad de Dios en relación con la naturaleza creada, por falta de una adecuada trascendencia que le impidiese identificar a Dios con la conciencia del universo[248]. Acertó, sin embargo, el pensador vasco

127-140, esp. 132; E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949), 251-252, donde se diferencia con toda claridad entre eternidad y temporalidad perpetua, evitando, pues, la contradicción en los términos que supondría afirmar una «creación coeterna» a Dios.

248 De la poderosa idea del amor y de su capacidad para personalizar todo lo que se ama acaba concluyendo Unamuno la identificación del universo con Dios. Cfr. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* ed. Nelson Orringer (Madrid: Tecnos, 2005): «Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menester que lo sientas

mucho más brillantemente cuando formuló la diferencia e interrelación inseparables que, en su opinión, se dan entre tiempo y eternidad: el tiempo fluyendo sobre la eterna vida de Dios, sobre un presente eterno, estando el tiempo eternamente enraizado en Él[249].

En Pascal tenemos una curiosa y hasta característica experiencia de la inmensidad del tiempo sobre la que se siente la angustia

---

todo dentro de ti mismo, que lo personalices todo. Porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece» (281). El poder de esta idea en el pensamiento imaginativo de Unamuno es extraordinariamente fuerte, puesto que es, justamente, esta intuición la que va a marcar definitivamente su concepción de Dios y todo lo divino. «El amor personaliza cuanto ama. Solo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo, y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el universo es Persona también, que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios. […] Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la materia, y luchando por libertarse de ella» (282-283). Es una pena, a mi juicio, que Unamuno transite de manera tan superficial desde esa bonita idea de la personalización de todo cuanto se ama hasta una idea tan teológicamente roma como la de Dios como conciencia del universo. El potencial antropológico y teológico de la primera es altísimo. La altura religiosa de la segunda es deficiente. Dios no es ni puede ser realidad mundana, universal, cósmica, por más infinita o eterna que se la conciba. No es realidad de este mundo sino diferencia cualitativa absoluta con toda forma cósmica de ser. Y justo por eso, justo por ser presencia inobjetiva, por no poder ser identificada con ninguna forma de ser al uso, es por lo que la conciencia creyente lo confiesa como absolutamente inmanente a todo lo real. A mi modo de ver, es bonita la unamuniana personalización del amor, pero inadecuada su divinización del universo. Aspecto, este último que no se da, de ninguna manera, –a diferencia de lo que parecen sostener H. Michon y V. Carraud– en el pensamiento de Pascal.

249 Cfr. M. de Unamuno, *Meditaciones evangélicas,* ed. Paolo Tanganelli (Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006), 79: «¿Has meditado alguna vez, Nicodemo, con el corazón, en el tremendo misterio del tiempo irrevertible? ¿Has sentido penetrar hasta el tuétano de tu alma esta verdad de que el pasado no vuelve ya jamás, jamás, jamás? ¿Has considerado esta solemne y única realidad del presente entre el infinito del pasado y el infinito del porvenir, esta solemne realidad del presente eterno, siempre presente y fugitivo siempre? ¿Te has parado a mirar la eternidad en el seno del siempre fugitivo ahora y no abarcando pasado y futuro? Porque esa eternidad que te imaginas se extiende desde lo insondable del último inasequible ayer a lo insondable del último inasequible mañana, es una eternidad muerta en su quietud, y has de buscar la eternidad viva sustentando el movimiento actual, en las entrañas mismas del presente, cual sustancia de este, como raíz de la permanencia de lo fugitivo en Dios, para quien ayer y mañana son siempre hoy. Es una meditación que sacude las raíces del alma esta del tiempo descansando en la eternidad, de nuestra vida fluyendo sobre la eterna vida de Dios».

y la nimiedad del tímido lapso de nuestra vida. Hemos visto que nuestro autor, para referirse a la poca duración de la propia vida, conmovido y asustado por la infinidad del tiempo precedente y por el inmenso espacio que ignoramos y nos ignora, habló, incluso, de una «eternidad precedente» y de una «eternidad siguiente».

Se podría conceder que referirse a la inmensidad del tiempo como «eternidad precedente» y «eternidad siguiente» puede tener un cierto sentido evocativo y hasta una cierta plasticidad apta para facilitar el trabajo de la imaginación, pero también parece obligado reconocer que tal evocación no parece, en el fondo, un sendero aconsejable como dinámica propia del pensamiento, habida cuenta de que, como plenitud absoluta de toda dimensión temporal, la eternidad no puede ser concebida, en rigor, como perteneciente a la secuencialidad interna del discurrir del tiempo.

La prolongación hacia el pasado del tiempo es tiempo. Y su prolongación hacia el futuro es exactamente lo mismo. Que dicha prolongación en un sentido o en otro sea infinita en nada altera la naturaleza propia del tiempo elongado.

Sin embargo, por su propia naturaleza, la eternidad no puede ser concebida meramente como un tiempo ilimitado hacia atrás o hacia adelante, sino como una realidad cualitativamente distinta de toda la secuencialidad temporal y, sin embargo, como origen, sostén y meta de todo el ciclo del tiempo[250].

Lo que ahora me pregunto, en estrecha relación con esto, es si no hay aquí –en la propia concepción de Pascal, tan sensible a esas inmensidades por equívoca que sea su formulación– la sospecha de una presencia de realidades infinitas en acto –precisamente, espacio y tiempo– que despliegan sus internas virtualidades en

[250] Mejor enfocada parece estar la cosa en el fr. 403 de los *Pensées*. Allí nos habla Pascal, entre otras cosas, también del tiempo y la eternidad. Y sobre esto nombra un curioso mecanismo de nuestra razón: nuestra imaginación nos juega al respecto una mala pasada. «Nos aumenta tanto el tiempo presente a fuerza de hacer sobre él reflexiones continuas» que, por esta razón, «empequeñece de tal modo la eternidad por falta de meditar sobre ella» conduciéndonos irremisiblemente a esta fatal consecuencia: «hacemos de la eternidad una nada y de la nada una eternidad». Por eso Pascal nos insta a meditar sobre la eternidad. Los textos que acabo de citar se encuentran en *O. c.*, vol. II, 692, fr. 403 (Br. 194,195; Laf. 432; Sell. 662, 684): «Notre imagination nous grossit si fort le temps present à force d'y faire des réflexions continuelles, et amoindrit tellement l'éternité, manqué d'y faire reflexion, que nous faisons de l'éternité un néant, et du néant une éternité».

una progresión que nosotros solo podemos recorrer como adición interminable de elementos finitos, pero que, en sí mismas, no devienen infinitas por una mera acumulación de fragmentos, sino que ya lo son como realidades propias y autónomas, es decir, como totalidades homogéneas a las que nada más se les puede añadir desde fuera, y dentro de las cuales hay que comprender el pequeño tiempo y el minúsculo espacio de la propia vida del ser humano.

Tomados en sí mismos, el espacio y el tiempo no solo están íntimamente relacionados, sino que parecen compartir esa infinitud sobre la cual, nuestra existencia, con su tiempo y su espacio propios, aparece como recorte.

Y es que, de hecho, esa peculiar experiencia de Pascal del náufrago desorientado, de figura limitada y atemorizada, reclama necesariamente un fondo ilimitado de infinitud dentro del cual la evanescencia temporal y espacial de la vida se pueda encuadrar. El límite, la finitud, son siempre realidades superadas cuando uno adquiere conciencia de ellas. De otro modo jamás las conoceríamos como tales. Y para Pascal ese fondo de infinitud inabarcable es la inmensidad del espacio y la inmensidad del tiempo a la que llama –imprecisa y equivocadamente– «eternidad». Inmensidades ambas que, para Pascal, no hay duda de que son creadas, es decir, dependientes ontológicamente de Dios.

¿No tenemos, no obstante, en esta concepción pascaliana del espacio y el tiempo, la presencia de dos tipos de infinitud creada y actual? O, mejor dicho: ¿no tenemos la presencia de una misma concepción de la infinitud creada y actual que se concreta tanto en la inmensidad inabarcable del espacio como en la interminable perdurabilidad del tiempo?

Conviene señalar, como ya hemos indicado, que, dada la importancia que para Pascal tiene la regia y absoluta majestad de Dios, no hay peligro alguno de que tales infinitudes se puedan confundir con la soberana, perfecta y absoluta infinitud de Dios. La bajeza ya estudiada de las realidades creadas –tan propia de Pascal– impide que nuestro autor pueda ser presa de tal desviación.

Espacio y tiempo son realidades sometidas al imperio divino. Su infinitud creada actual puede ser comprendida como testimonio de la eterna actividad creadora de Dios, pero su infinitud no es la infinitud increada del Creador que asienta su bota, sino la infinitud creada de la huella que constituye su pisada.

Infinitud creada no es, pues, infinitud divina. Es una infinitud de otro orden, pero es verdadera infinitud, al fin y al cabo, como muy bien vio Pascal, por más que no lo conceptualizase nunca de este modo. Y esto, aunque dicha infinitud creada actual tenga su origen en la no originada y absoluta infinitud de Dios. O, mejor dicho: precisamente por ello.

En conclusión, podemos retener que en el pensamiento de Pascal parece estar presente –por lo menos de modo implícito– la intuición del infinito creado actual detrás de la inmensidad del tiempo y la inabarcabilidad del espacio. Una idea –la del infinito creado actual– que, como estamos viendo, cada vez se nos presenta, no solo de un modo cada vez más factible y verosímil, sino también, desde un punto de vista filosófico (y teológico), extraordinariamente útil y clarificadora para diferenciar distintos tipos de infinito en relación con Dios y la creación. Lo cual, como es evidente, se muestra muy iluminador en relación con la hipótesis de trabajo que formulamos en el inicio de este libro.

4. El ser humano: entre infinito y nada

En el escrito sobre geometría comentado en el capítulo anterior y en el fragmento 185 de los *Pensées*, Pascal situó al ser humano como un punto medio entre dos extremos: «infinito» y «nada»[251].

Ahora debemos preguntarnos si tal denominación es coherente y precisa. Y esto porque no podemos evitar pensar que hablar del infinito y referirlo únicamente a la inmensidad del macrocosmos es una consideración parcial de él, puesto que tan infinita es la inmensidad de lo grande como infinita es la inconmensurabilidad de lo pequeño.

La mención de la «nada» en el extremo contrario de lo que Pascal llama «infinito» me parece igualmente inadecuada, toda vez que la «nada» nunca jamás puede nombrar una especie de «región» limítrofe con el ser, por más asintótica que sea su progresiva aproximación.

Lo que quiero decir es que tanto lo infinitamente grande como lo infinitamente pequeño comparten una innegable continuidad

[251] Cfr. V. Frankl, «Metafísica católica y matemática infinitesimal (Nicolas de Cues y Blaise Pascal)», *Ideas y Valores*, 6 (1952), 445-471, esp. 456; V. Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: PUF, 1992), 393-450.

ontológica que solo se diferencia en el orden de la magnitud –alcanzando incluso la completa superación de tal diferencia– cuando, con Pascal, se cae en la cuenta del carácter relativo, referencial o relacional de todo lo grande –que siempre lo es en relación con algo más pequeño– y de todo lo pequeño –que siempre implica referencia a una magnitud mayor.

El infinito, por lo menos en sentido potencial, sería la capacidad para el aumento o para la disminución de cualquier cosa dada. Pero no encontramos en Pascal ningún tipo de cualificación en este sentido. Él habla del infinito sin más. Y lo hace así en el fragmento 185 de la desproporción, como ya hemos visto también que lo hacía en el escrito sobre la geometría.

En efecto, veíamos en este último que, para Pascal, el movimiento, el número, el espacio y el tiempo oscilan entre el «infinito» y la «nada». ¿Utiliza Pascal estos términos con suficiente rigor conceptual? ¿No habría que situar dicha oscilación, mucho mejor, entre entre «todo» y «nada»?

Que estos extremos puedan ser, a su vez, infinitos no significa que el infinito sea un extremo. La verdadera oposición, en las cuestiones que afectan al movimiento, a los números, al espacio y al tiempo, parece darse entre el todo y la nada, no entre la nada y el infinito.

El equívoco tal vez proceda de una ausencia en el pensamiento de Pascal de una reflexión directa, explícita y detenida sobre el infinito, sus tipos y su complejidad interna. No encontramos en Pascal una morfología del infinito. Se detecta en su uso de este término una cierta dosis de imprecisión que se hace evidente no bien uno se detiene en la cuestión. De hecho, merece la pena reparar en que, como genial matemático que fue, a Pascal no pudo escapársele la diferencia entre la prolongación infinita de una serie y la sustantivación del infinito como una realidad actual. Sin embargo, sus alusiones a la infinitud, tanto en el escrito de la geometría como en fragmento de la desproporción, no se caracterizan por sus distinciones ni por su precisión. Parecen ser más remitencias retóricas o alusivas que conceptualizaciones completamente controlables cuando, precisamente, van más allá de la descripción matemática de todo aquello que puede aumentar o disminuir[252].

[252] Concuerdo en esto con V. Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: PUF, 1992), 428.

Baste por ahora dejar sentado, en la estela del escrito sobre la geometría, que un movimiento que crezca infinitamente o que, por el contrario, disminuya sin límite, oscilará siempre entre el movimiento total y la ausencia completa de movimiento sin alcanzarlos nunca en el caso de que, de una u otra manera, el movimiento se mantenga. Oscilará entre el todo y la nada en un aumento o en una disminución infinita, pero siempre entre la totalidad y la ausencia completa de él. Hay movimiento siempre que pueda aumentar y hay movimiento siempre que pueda decrecer. En el límite del todo o en el límite de la nada el movimiento, aunque por razones inversas, se extingue. Y, tal vez, coincidan, como ausencia de movimiento, por más que el modo de llegar a ese curioso punto de convergencia haya sido opuesto. Pero lo decisivo aquí es señalar los límites entre los cuales –es decir, sin llegar a ellos– el movimiento aumenta infinitamente o decrece de igual modo. En esta dinámica del movimiento estamos claramente ante la presencia del infinito potencial[253].

Lo mismo sucede respecto del número, el espacio o el tiempo. Un número (finito) es siempre una cantidad determinada. Si esa determinación se supera por adición provocando su aumento, el límite de tal aumento se encuentra en un «todo» al que «nada» se le puede añadir. Y lo mismo sucede con la sustracción a una determinada cantidad. El límite se encontrará en una «nada» a la que ya nada se le puede sustraer. En ninguno de los dos casos habrá ya número, sino «todo» o «nada». Y lo mismo respecto del espacio o el tiempo. Un espacio o un tiempo que aumenten sin límite oscilan entre el todo de la extensión y el todo de una secuencialidad que se contraponen respectivamente a la nada de la extensión y la nada de la secuencia.

Como en el caso de los ejemplos anteriores se trata de límites asintóticos cuya eventual superación implica siempre un salto. Pascal es muy consciente de ello y en ningún lugar lo deja tan claro como cuando afirma con extraordinaria agudeza en su escrito *De l'esprit géométrique* que la división reiterada e infinita del espacio jamás es capaz de alcanzar una verdadera magnitud indivisible, porque lo indivisible es inextenso y dos realidades inextensas nunca

[253] En capítulos posteriores indagaremos en las interesantes reflexiones que realizarán tanto Cantor como Hegel a este respecto. Cfr., principalmente, el capítulo 6.º.

pueden constituir la más mínima fracción de espacio. Decía allí que «dos nadas de extensión no pueden formar una extensión»[254]. Y ya antes se había preguntado: «¿Qué cosa hay más absurda que pretender que, al dividir continuamente un espacio llegaremos finalmente a una división tal que, al dividirla en dos, cada una de las mitades sea indivisible y sin ninguna extensión, y que de este modo esas dos nadas de extensión constituyen juntas una extensión?»[255]. ¿No se percibe aquí con meridiana claridad una completa heterogeneidad entre la realidad potencialmente divisible al infinito y esa eventual «nada» a la que nunca se llega con la infinita divisibilidad?

La «nada» es límite absoluto en el camino de la infinita división, fragmentación, desaceleración o disminución del ser en cuanto espacio, número, movimiento o tiempo. Pero no es un eventual momento del ser que se alcance a través de un proceso de acercamiento infinito. Y lo mismo respecto del «todo», pese a que, aquí, Pascal hable muy imprecisamente del «infinito».

Y es que entre el ser y la nada hay un salto cualitativo de tal naturaleza que, como acabo de indicar, convierte a la «nada» en negación absoluta de todo ente y de ninguna manera en meta de un eventual proceso de atomización del ser. La relación entre el ser y la «nada» –si pudiéramos hacer a la «nada» sujeto relacional de «algo» sin caer en contradicción– no implica ni puede implicar ningún tipo de progresiva gradación ontológica como si hacia ella se avanzase hasta alcanzarla recorriendo la vía de la disminución.

Además, a esto hay que añadir que en el camino de la disminución, tal y como aquí lo hemos descrito, en absoluto muda el ser. Y Pascal, como hemos demostrado, lo sabe bien. Lo único que cambia es nuestro modo de conocerlo, que puede ser como un todo compuesto de partes o, también, esas partes, a su vez, como otros todos compuestos de otras partes más pequeñas. Pero en absoluto nos acerca esta vía hasta la realidad de la nada. Solo nos aproxima a la composición microscópica del ser. De un ser, hay que decirlo y subrayarlo, que sigue siendo el mismo ser que era antes de la microscópica investigación llevada a cabo por el ser humano.

254 *O. c.*, vol. II, 166: «Deux néants d'étendue ne peuvent pas faire une étendue».

255 *O. c.*, vol. II, 164-165: «Qu'y a-t-il de plus absurde que de prétendre qu'en divisant toujours un espace, on arrive enfin à une division telle qu'en la divisant en deux, chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue, et qu'ainsi ces deux néants d'entendue fissent ensemble une étendue?».

No se trata, en último término, únicamente de ontología, sino principalmente de gnoseología. Debido a su imprecisión conceptual Pascal da a entender, probablemente sin querer, que el progresivo acercamiento al extremo infinitamente pequeño sería un acercamiento hacia la «nada», como si tal proceso cognoscitivo implicase un proceso aniquilante de las realidades infinitesimales sondeadas. Es cierto, como ya hemos reconocido, que el propio Pascal afirma que a la nada nunca se llega y justo por esa razón hablábamos nosotros de acercamiento asintótico. Pero la cuestión es el hacia dónde de la disminución. Y si es cierto que en el hacia dónde del aumento Pascal señala el infinito, ¿por qué no señalar también, con mucha mayor coherencia, hacia el «infinito» en el proceso de disminución?

Pese a todo lo dicho, hay que apuntar, sin embargo, siquiera brevemente, que el hecho de que Pascal identifique en el seno de los conocimientos naturales la presencia de estos dos abismos macro- y microinfinitos es, a mi entender, y más allá de sus propias consideraciones, un signo muy elocuente de que, para él, la naturaleza, el mundo, el cosmos es, en el fondo, un infinito creado actual[256].

Y esto porque, tanto en la ascendente dirección del aumento hacia lo cada vez más lejano, como en la descendente dirección de la disminución hacia lo cada vez más cercano, el ser humano se encuentra con una realidad que, en sí misma, aquí y ahora, en cuanto totalidad concebible y nombrable que es, se revela ontológicamente como carente de fin, es decir, se muestra como lo que realmente es, a saber: como actualmente infinita, por lo menos en las dos direcciones mencionadas en el significativo fragmento 185 sobre la supuesta desproporción.

Y lo mismo acontece, a mi modo de ver, en el ensayo sobre la geometría. Allí el espacio, el tiempo, el movimiento y el número son concebidos, en el fondo, como infinitos creados actuales, por más que tal denominación en ningún caso esté presente. La razón de ello está en el hecho de que la infinitud de tales realidades no aparece jamás por mera acumulación o sustracción de magnitudes finitas, sino que se presenta como una totalidad bien definida que, no obstante, aparece desfondada, abismalmente desfondada,

256 Cfr. J.-P. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor*…, 114-117.

de modo real, actual y completo. Y esto acontece sin necesidad alguna de ningún recorrido potencial por la senda interna de la serie en cuestión, sino con la simple e intuitiva atención a la verdadera naturaleza de la serie misma. Su infinitud actual se percibe con un solo golpe de vista. Y se percibe tal cuál es: infinita en acto. El infinito aparece, pues, en Pascal, como una propiedad particular –la más significativa, la más paradójica, la más extraña y enigmática– de unas determinadas totalidades que, como agujeros negros, carecen de fin, de un modo actual y no meramente potencial. Y sin embargo, aparece así, pese a las inconsecuentes conceptualizaciones con las que Pascal lo nombra sin caracterizarlo adecuadamente en sí mismo o en relación con la ausencia absoluta de ser. Esto se ve, aún más claramente, en todo lo que dice respecto del ser humano y su presunta desproporción con la naturaleza.

5. El ser humano en una naturaleza doblemente infinita y la sospecha de la contradicción pragmática

Recordemos el memorable texto de Pascal:

> ¿Qué es un hombre en la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un punto medio entre nada y todo, infinitamente alejado de comprender los extremos. El final de las cosas y sus principios están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable. Igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en el que está engullido, ¿qué hará, pues, sino percibir alguna apariencia del medio de las cosas en una desesperanza eterna de conocer ni su principio ni su fin? Todas las cosas han salido de la nada y son llevadas hasta el infinito[257].

[257] *O. c.*, vol. II, 610, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Qu'est-ce qu'un homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes. La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable. Également incapable de voir le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti, que fera-t-il donc, sinon d'apercevoir quelque apparence du milieu des choses dans un désespoir éternel de connaître ni leur principe ni leur fin? Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini». Como ya he adelantado, tengo para mí que es, precisamente la ausencia de la idea y del concepto de «infinito creado actual» lo que propicia que Hélène Michon no acierte a interpretar

Un sencillo esquema puede resultarnos útil por lo que más adelante se dirá. Pascal sitúa al ser humano como un punto medio entre dos extremos en cuya denominación presenta oscilaciones. Primeramente, tenemos esta oposición[258]:

L'infini ↔ *néant*

Ya he indicado en el capítulo anterior, pero quiero reiterarlo ahora, que estos dos extremos no se avienen de por sí de modo inmediato en términos estrictamente conceptuales. El extremo lógico contrario a la «nada» no es el «infinito», sino, como ya ha quedado dicho, el «todo». Y el extremo contrario al «infinito», como es fácil intuir, no es la «nada», sino lo «finito». Por eso la contraposición más lógica y predecible sería:

L'infini ↔ *fini*
Tout ↔ *néant*

Lo sorprendente es que Pascal nos dice que el ser humano es «una nada respecto al infinito», haciendo una contraposición cruzada entre «nada» e «infinito» que, en principio, como es evidente, no se contraponen como tal.

---

correctamente este fragmento 185 en relación, más concretamente, con la idea de naturaleza y la idea de infinito. Al leerlo únicamente desde la perspectiva de Tomás de Aquino –para el cual, como se sabe, solo Dios es *infinitum simpliciter* y, por tanto, la creación tiene que ser finita, por ser creada–, la autora considera que «Pascal, à plusieurs reprises, unit Créateur et création dans un même concept: celui d'infini. Il emploie le terme de nature comme synonyme d'infini». Y para probar esta osada (e incorrecta) afirmación cita conjuntamente estos dos textos de Pascal: «Qu'est-ce qu'un homme, dans l'infini […] Car enfin, qu'est-ce-que l'homme dans la nature?», sin caer en la cuenta de que la primera mención al infinito no está referida a Dios, sino a la realidad infinita de la naturaleza. A mi modo de ver, la atribución de la infinitud a la naturaleza no la diviniza, igualándola con Dios, sino que señala lo que ni Michon ni Carraud han visto: la aparición en el pensamiento de Pascal de un reconocimiento directo del infinito creado actual. Un infinito que es realmente tal, pero no puede jamás identificarse con el infinito absoluto de Dios. Cfr. H. Michon, *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal* (París: Honoré Champion, 2007), 67; V. Carraud, *Pascal et la philosophie* (París: PUF, 1992), 393-450.

258 Cfr. H. Michon, *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal* (París: Honoré Champion, 2007), 38-41, donde la autora señala acertadamente las similitudes entre el planteamiento de Pascal y de Nicolás de Cusa al considerar al ser humano en un punto medio que, no obstante, no es un punto fijo, entre el infinito y la nada.

L'infini ↔ *fini*
Tout ↔ ***néant***

En esta contraposición de Pascal el primer término de la primera (*l'infini*) se enfrenta con el segundo término de la segunda contraposición (*néant*) quedando, en principio, tanto lo «finito» como el «todo» fuera de juego.

A esto hay que añadir que el ser humano –que es de quien se está hablando ahora– es asimilado retóricamente a un extremo, la «nada», frente a la cual luego va a ser necesario distinguirlo, ya que, evidentemente, el ser humano, en realidad, no es «nada», sino «algo». Aceptemos, con todo, esta primera exageración que convierte al ser humano en «nada respecto al infinito» y fijémonos en lo que sigue.

¿No sería de esperar que Pascal dijese, en justa reciprocidad cruzada, que el ser humano, respecto a la «nada», es un «infinito»?

Si, siendo evidentemente «algo», Pascal lo considera, no obstante, retórica y figuradamente una «nada» frente al infinito, ¿no es lógico considerarlo un «infinito», siquiera simulado, respecto de la «nada»?

¿L'infini? ↔ *fini*
Tout ↔ ***néant***

Pascal se niega a afirmar tal cosa y, por ello, introduce un nuevo término que hace todavía más evidente la falta de reciprocidad en principio esperada.

Dice Pascal: el ser humano es «un todo respecto a la nada». ¿Un «todo»? Con esta denominación del ser humano recuperamos con exactitud la contraposición directa –ya no cruzada– respecto de la «nada».

L'infini ↔ *fini*
Tout ↔ ***néant***

En efecto, como hemos indicado, «todo» y «nada» son contrarios perfectos. Y por eso podemos preguntar: si Pascal piensa que el ser humano es un «todo respecto a la nada», ¿no sería lógico deducir que también debería haber dicho anteriormente que el ser humano era una «nada» respecto del «todo»?

Pero Pascal no ha hablado del «todo» en contraposición con la nada, sino del «infinito». Y ahora, cuando la lógica de la

contraposición inicial exige atribuir la «infinitud» al ser humano en relación con la «nada», Pascal introduce el término «todo» en su lugar, de suerte que, según él, el ser humano es «una nada con relación al infinito, un todo con relación a la nada».

¿Por qué se conduce Pascal de esta enigmática manera?

A continuación, afirma que el ser humano es un «medio entre nada y todo», de manera que ahora los extremos máximos y englobantes del ser humano parecen haber oscilado, de la «nada» y el «infinito» inicial, a la «nada» y el «todo» de ahora.

¿Significará esto que «todo» e «infinito» son para Pascal conceptos sinónimos y, por ello, indistintamente intercambiables?

Por lo pronto, parecen conceptos difusos, poco claros, más susceptibles de ser comprendidos como símbolos que como conceptos. Recordemos, por ejemplo, que para Aristóteles, el infinito –puesto que, para el de Estagira, es aquello fuera de lo cual siempre hay algo– jamás puede ser un todo. Y, por eso, el todo –puesto que, para él, es aquello fuera de lo cual no hay nada– no puede nunca ser infinito.

¿Y para Pascal? ¿Hay equivalencia entre el uno y el otro? Así parece ser, pero de un modo disimulado, velado, casi diríamos que oculto. Veamos esto todavía más despacio.

Pascal está tratando del ser humano. Y dice de él dos cosas que solo se pueden comprender en un sentido relativo y figurado. Dice que el ser humano es, por un lado, una nada y, por otro, un todo. Una nada respecto al infinito y un todo respecto a la nada. Los extremos omniengloblantes que contienen al ser humano como punto medio son la nada hacia la que tiende la infinita pequeñez y el infinito hacia el que tiende la infinita grandeza.

Respecto del primer extremo, Pascal usa exactamente el mismo término para nombrar el límite máximo de la infinitud de pequeñez –la nada– que para referirse figuradamente al modo relativo según el cual el propio ser humano ha de ser considerado ante el otro extremo de la infinita grandeza –como una nada–. En ambos casos se repite con distinta connotación el término «nada».

La cosa cambia, sin embargo, cuando se trata del extremo máximo por el lado de la infinita grandeza. Pascal habla ahí de «infinito», pero, quebrando la lógica esperable, cambia de término cuando quiere mostrar el modo relativo y figurado según el cual se debe comprender al ser humano en relación con el límite absoluto contrario que sería la «nada». En ese caso dice que el hombre es un «todo».

No obstante, que el término «todo» es, para Pascal, un sinónimo velado de «infinito» lo demuestra el hecho de que, una vez establecidos los límites absolutos –«nada» e «infinito»– y las cualificaciones figuradas y relativas del ser humano –«nada» y «todo» a la vez–, Pascal concluye que el hombre está situado entre los dos extremos como «un medio entre nada y *todo*[259]», cuando es evidente que la coherencia explícita del pasaje obligaría a decir: «un medio entre nada e *infinito*», frente a los cuales el ser humano es «todo» y «nada» según se mire desde el lado de la infinita pequeñez o de la infinita grandeza. A no ser, como aquí sostengo, que «infinito» y «todo» sean aquí sinónimos velados, disimulados, casi ocultos, puesto que difuminan, hasta cierto punto, la exigencia directa de una afirmación que, según se ve, Pascal quiere de todo punto evitar. Y por esto, Pascal los utiliza en este pasaje de modo prácticamente indistinto.

¿Cuál es esa afirmación que Pascal quiere evitar? ¿A qué me estoy refiriendo exactamente?

A aquella afirmación que diría que el ser humano es infinito. Un infinito figurado y relativo frente a la nada, pero infinito, al fin y al cabo. Pascal se resiste a realizar esta afirmación, tal vez –y esto es solo una hipótesis–, porque el infinito es también un nombre de Dios. Y si bien es cierto que Pascal reconoce la presencia real de la infinitud en la naturaleza que rodea al ser humano –y así se detiene en su desconcertante contemplación– no parece tan proclive a percibir la presencia de la infinitud en una criatura que reiteradamente describe en los términos kenóticos tan negativos que ya conocemos por sus escritos espirituales. De hecho, Pascal parece querer evitar completamente la afirmación de la infinitud del hombre. Ni siquiera de manera figurada o meramente retórica. El infinito es un nombre de Dios y si, en el sentido señalado por la doble infinitud, se le puede atribuir a la naturaleza, Pascal jamás se lo concederá directamente al ser humano.

Así parece poder deducirse de lo que Pascal dice a continuación, cuando señala que, estando el ser humano infinitamente alejado de comprender ambos extremos, «el fin de las cosas y sus principios están para él invenciblemente ocultos en un secreto

[259] *O. c.*, vol. II, 610, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Un milieu entre rien et *tout*». La cursiva es mía.

impenetrable»[260]. Y la razón de ello es que «todas las cosas han salido de la nada y son llevadas hasta el infinito»[261]. El sentido último de este «infinito» admite una doble lectura: 1) puede ser el de la ilimitación adjetiva de la naturaleza que ya conocemos; 2) pero también podría ser el del punto omega de toda la creación, es decir, el *télos* definitivo de toda la historia de la naturaleza. En esta sintética afirmación se trazaría de un plumazo el devenir completo del universo. De un universo que Pascal concibe, sin lugar a dudas, como creación, es decir, como una creación en la que opera la salvación de Dios, de modo que, saliendo todo de la nada, todo sea llevado hasta la presencia de Dios, es decir, hasta lo que aquí Pascal llamaría también «l'infini».

En efecto, si en su procedencia de la nada –por más equívoca que sea la interpretación de Pascal– tenemos la afirmación tradicional que nos muestra su principio ontológicamente originario, ¿no tendremos en su ser llevado hasta el infinito la consumación correspondiente en la divinidad creadora y salvadora? El propio Pascal sentencia a renglón seguido que solo «el autor de tales maravillas las comprende»[262], mostrando así la referencia teológica que hace mínimamente plausible la segunda de las interpretaciones que propongo.

Es Dios quien ha creado todo de la nada y es Dios mismo el fin último de toda la creación. Si detrás del principio está su origen creador, detrás del fin estará la consumación en Dios. Si el inicio es la creación de la nada, el fin es su plenitud en la infinitud de Dios. Es decir, en Dios mismo. Por eso, aquí, «ser llevado hasta el infinito» puede significar, también, ser llevado hasta ese Dios infinito que ha creado todo de la nada[263].

260 *O. c.*, vol. II, 610, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «La fin des choses et leurs principes sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impenetrable».

261 *O. c.*, vol. II, 610, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Toutes choses sont sorties du néant et portées jusqu'à l'infini».

262 *O. c.*, vol. II, 610, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «L'auteur de ces merveilles les comprend».

263 Cfr. J. Llansó, *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal* (Madrid: Narcea, 1984), 89-93: «Tener hambre de eternidad significa: ir de la nada al infinito, del vacío a Dios. […] Se trata, en efecto, de un movimiento que arranca del interior del hombre mismo, que es señalado como *instintivo* y que le eleva por encima de su propia condición. Le eleva justamente hasta Dios. […] El hombre tiende a Dios, tiende de la nada, de su nada, de esa nada definida como lo finito en contraposición al infinito, tiende, pues, de esa nada al infinito, y sin embargo tendrá que

Lo curioso es que, negándose Pascal, por uno u otro motivo, a afirmar que el ser humano es infinito frente a la nada, sin embargo, no lo cualifica ahora, como sería de esperar, lisa y llanamente como una finitud contrapuesta al infinito. En absoluto.

Antes bien, al contrario, encontramos en este mismo fragmento huellas muy evidentes de una disimulada, velada u oculta infinitud que Pascal reconoce en el ser humano como ciertamente paradójica, pero no por ello menos evidente.

Esta constatación es de la máxima importancia para nuestra investigación porque nos lleva a poder afirmar lo siguiente: el famoso texto de la desproporción puede ser leído como una monumental contradicción pragmática en la que Pascal hace, realmente, aquello que, al mismo tiempo, dice que es imposible. Veámoslo más despacio.

Pascal censura en el ser humano la temeridad de haberse lanzado al conocimiento de la naturaleza como si hubiese proporción entre él y ella. Pero lo curioso está en que, aún bajo la forma de reproche, Pascal reconoce que tal temeridad exige una presunción y una capacidad infinita en quien tal cosa pretende. «Es extraño [dice Pascal] que hayan querido comprender los principios de las cosas y de ahí llegar a conocer todo, por una presunción tan infinita como su objeto. Porque es indudable que no se puede formar tal designio sin una presunción o sin una capacidad infinita, como la naturaleza»[264]. De modo que el ser humano es, paradójicamente, poseedor de tal *capacidad infinita*, aunque Pascal lo reconozca *a contrario*, es decir, como crítica de un ser humano que no parece conocer sus límites cuando se propone conocer la naturaleza ilimitadamente infinita. Y es que, como Pascal critica, el ser humano se lo ha propuesto realmente. De lo contrario, su crítica no tendría sentido.

Esta anotación es especialmente inquietante si ahora nos preguntamos por la coherencia última con la tesis de fondo que Pascal sostiene en todo este fragmento 185.

---

apostar por ese infinito, tendrá que apostar por Dios». No reproduzco las cursivas que afectan a la totalidad de las páginas señaladas.

264 *O. c.*, vol. II, 610, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «C'est une chose étrange qu'ils ont voulu comprendre les principes des choses et de là arrive jusqu'à connaître tout, para une présomption aussi infinite que leur objet. Car il est sans doute qu'on ne peut former ce dessein dans une présomption ou sans une capacité infinite, comme la nature».

¿Hay realmemente una insalvable desproporción entre la naturaleza y el ser humano? ¿Y si la detección de esta infinita e irremediable presunción o capacidad infinita del ser humano no fuese sino un signo de la honda, estructural y paradójica adecuación que habría entre la naturaleza –en cuanto realidad bidireccionalmente infinita– y el ser humano que, por lo menos, en su inevitable presunción, en su irrefrenable ansia de conocimiento, en su insaciable apetito de saber se muestra habitado por esa reconocida capacidad infinita que, entre otras cosas, el propio Pascal identifica y ve que se plasma en ese deseo de conocer los primeros principios de todas las cosas? ¿Seguiría en pie la tesis de que no hay proporción entre el ser humano y la naturaleza?

A mi juicio, no, porque afirmar la infinitud de la naturaleza y hacer al ser humano consciente de ella es todo lo contrario que poner un abismo entre ambos, como si el ser humano no pudiese sino desconocerla. Antes bien, al contrario, es hacérsela presente, es hacer que el hombre participe de ella. Es, en una palabra, mostrar que hay adecuación, proporción, relación transitable entre la infinitud de la naturaleza y la propia naturaleza humana que, por lo menos en ciertos aspectos, se nos muestra igualmente infinita.

Pascal afirma, a continuación, en ese mismo fragmento 185, que la naturaleza grabó su imagen y la de su autor en todas las cosas, de modo que casi todas tienen su doble infinitud. La afirmación es muy sugerente, pero resulta, sin embargo, un poco extraña.

En la línea de la tradición bíblica del relato sacerdotal (Gn 1,1-2,4a) siempre se ha afirmado en la historia de la teología que el ser humano fue creado a imagen y semejanza del Creador (Gn 1, 26). De ninguna otra criatura se dice tal cosa en la Escritura. Se entiende, no obstante, que, ahondando en la idea del Dios creador y en la concepción de la criatura, se haya ampliado, como hizo Agustín y Buenaventura, esa impronta del Creador en toda su creación que, de alguna manera, llevaría en sí huellas o vestigios de su autor.

Con todo, en el texto de Pascal, quien imprime su imagen en las cosas creadas es la propia naturaleza, como si de la misma *physis* griega se tratase[265]. La cuestión es que Pascal también señala

[265] *O. c.*, vol. II, 610, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «La nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses». No me parece bien interpretado este texto en H. Michon, *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal* (París: Honoré Champion, 2007), 68, pues la autora olvida

que, junto con su propia imagen, la naturaleza grabó, asimismo, la imagen de su autor en todas las cosas. Y debido a esa doble acción de la naturaleza, Pascal nos dice que casi todas las cosas tienen «su doble infinitud»[266]. El texto es claro: el posesivo se refiere a la naturaleza, de modo que la doble infinitud que tienen casi todas las cosas –habría que preguntar por qué no todas– es la doble infinitud que hemos visto que tiene la propia naturaleza. Es evidente, pues, que con esta doble infinitud se trata de los dos abismos antes nombrados por Pascal como *néant* y *l'infini*.

Y lo que nuestro autor hace, a continuación, es ejemplificarlo, de un modo que ya nos resulta conocido, diciendo que todas las ciencias son infinitas respecto de su contenido de proposiciones y principios tomando los ejemplos de la geometría.

Pascal sostiene que «no se requiere menos capacidad para ir hasta la nada que hasta el todo. Es preciso que sea infinita para lo uno y para lo otro, y me parece que quien haya comprendido los principios últimos también podría llegar a conocer el infinito. Uno depende del otro, y uno lleva al otro. Estos extremos se tocan y se reúnen a fuerza de estar alejados, y se encuentran en Dios, y solo en Dios»[267].

Pascal insiste –a mi juicio de forma paradójica– en que al conocernos y saber de los límites de nuestro alcance, constatamos que ni tenemos conocimiento de los primeros principios de todo ni tenemos visión del infinito. «Conozcamos pues nuestro alcance. Somos algo y no somos todo. Lo que tenemos de ser nos sustrae el conocimiento de los principios primeros que nacen de la nada, y lo poco que tenemos de ser nos oculta la visión del infinito»[268].

---

comentar que Pascal dice que la imagen grabada en las cosas no es solo la de la naturaleza, sino también *la de su autor*, es decir, la de Dios. Su interpretación desliza una suerte de panteísmo en el pensamiento pascaliano que me parece completamente infundado.

266 *O. c.*, vol. II, 610, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Quand on est instruit, on comprend que, la nature ayant gravé son image et celle de son auteur dans toutes choses, elles tiennent presque toutes de sa double infinite».

267 *O. c.*, vol. II, 611, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout. Il la faut infinite pour l'un et l'autre, et il me semble que qui aurait compris les derniers principes des choses pourrait aussi arriver jusqu'à connaître l'infini. L'un depend de l'autre, et l'un conduit à l'autre. Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées, et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement».

268 *O. c.*, vol. II, 611, fr. 185 (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230): «Connaissons donc notre portée. Nous sommes quelque chose et nous ne sommes pas tout. Ce que nous

No obstante, dicho esto, urge reiterar la sospecha: ¿se nos oculta realmente la visión del infinito? ¿Pero si es, precisamente, aquello que más claramente percibimos, entre otras cosas, gracias al fragmento de Pascal? Se dirá: no podemos conocer el infinito, porque el infinito no es abarcable. Pero no es cierto. Conocemos el *todo* del infinito –y lo conocemos, justamente, como es, a saber: inabarcable– pese a no poseerlo *totalmente*. Como decían los antiguos: *totum, sed non totaliter*.

Lo cual nos lleva, nuevamente, a preguntar: ¿y si todo este fragmento de Pascal no fuera sino un genial ejemplo de una monumental contradicción pragmática? ¿Y si en el hecho de conocer la doble infinitud como precisamente incognoscible la estuviésemos conociendo como efectivamente ella es en sí misma? ¿Y si, al contrario de lo que sostiene Pascal, la capacidad infinita que el ser humano tiene en su infinita presunción por conocer la naturaleza tuviese una cumplida adecuación con la doble infinitud que, de hecho, Pascal detecta indudablemente en su estudio del cosmos? ¿Y si el conocimiento de la doble infinitud de la naturaleza implicase necesariamente la infinitud propia de quien tal conocimiento posee?

De otro modo, ¿cómo podríamos albergar en nuestro interior los abismos que Pascal nos muestra si tales infinitudes no tuviesen un eco adecuado a su ser infinito en nuestra propia capacidad cognoscitiva? Conocer el infinito es saber de su infinitud. Conocerlo como inabarcable no es desconocerlo, sino saberlo de manera adecuada a su propia naturaleza de infinito.

Pascal nos muestra la doble infinitud de la naturaleza con tal genialidad y grado de convicción que, quien lo lee –p. ej. en el citado fragmento 185– no puede negar que, efectivamente, comprende lo que lee –como le sucede al necio del *Proslogium* con el Dios al que niega– al ser capaz de captar, efectivamente, lo que el autor nos quiere decir.

El hecho es que captamos el infinito que Pascal nos hace concebir. El doble infinito de la naturaleza. Y lo captamos tal como es: infinito, creado y actual. Y esa captación es una obra nuestra provocada, en este caso, por el propio texto de Pascal. Un texto que, no obstante, sostiene paradójicamente que no podemos conocer el

---

avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes que naissent du néant, et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini».

infinito porque es inabarcable y que la infinitud de la naturaleza es signo de una insuperable desproporción con el ser humano.

Se percibirá con claridad que nuestra conclusión apunta justo en la dirección contraria a la de Pascal[269]. Y, sin embargo, la extraemos de sus propios planteamientos sobre la finitud y la infinitud. Un tema, como estamos viendo, extraordinariamente sugerente y hasta desconcertante, en el cual, la categoría de «infinito creado actual» nos está iluminando muy positivamente, ya que nos permite conceptualizar con precisión una realidad que en las formulaciones de Pascal sobre la nada y el infinito –y en las lecturas actuales de algunos estudiosos contemporáneos– aparecen de forma brumosa y poco adecuada, debido a la falta de distinción entre tipos de infinito y a veladas alusiones a una infinitud del ser humano que, sin embargo, Pascal se niega obstinadamente a conceder de forma abierta y consciente. ¿Se ve ahora por qué es tan necesaria una adecuada morfología del infinito?

6. El infinito oculto en la teología del pecado original

De una manera no menos paradójica, pero sí mucho menos evidente, nos volvemos a encontrar la cuestión del infinito en el planteamiento que Pascal hace del pecado original[270].

[269] También el físico y sacerdote belga Georges Lemaître considera que Pascal marra cuando sostiene la desproporción entre el ser humano y la naturaleza. A su juicio, hay proporción entre el uno y la otra, pese a que, para él, para Lemaître, dicha proporción –contrariamente a lo que aquí argumentamos– implica la finitud de ambos. Cfr. D. Lambert, *Ciencia y fe en el padre del Big Bang, Georges Lemaître* (Madrid: Fliedner Ediciones, 2014), 200-201. En línea con la hipótesis de trabajo que profundizamos en esta investigación se encuentran los estudios de P. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza* (Turín: Bollati Boringhieri, 2007), 25-80, esp. 77: «Dentro di noi portiamo il transfinito, il sovrafinito, noi –il *kosmos*– non siamo qualcosa di finito, di direttamente opposto alla Divinità: noi siamo transfiniti, siamo "il mezzo tra il tutto e il nulla"».

[270] Cfr. Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970), 229-256; J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 399-409. A propósito del pecado original, Perdomo exculpa a Pascal de jansenismo, como se puede ver, especialmente, en la nota 29 de las pp. 406-409, en oposición al p. Petiot. Respecto de la cuestión del pecado original, entre la abundante bibliografía, cfr. Agustín de Hipona, «Ad Simplicianum o Sobre diversas cuestiones a Simpliciano», en *Obras de San Agustín. Tratados*

Hemos visto ya que en dicha cuestión se encontraba, para Pascal, una de las claves decisivas para comprender por qué el ser humano se experimentaba a sí mismo en una duplicidad irritante: como la más excelsa de las criaturas y como la más abyecta de todas. El ya mentado síndrome del rey destronado constituía un buen ejemplo de ello.

La dificultad se nos ofrece ahora cuando nos hacemos cargo –con Pascal– no solo de la dificultad para comprender la coherencia interna de tal doctrina, sino, sobre todo –contra Pascal– de la imposibilidad de poder asumirla –así, tal cual él la formula– como

---

sobre la gracia (2.º), IX (Madrid: BAC, 1952), 60-169; Id., «De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum» en *Ibid.*, 200-439; Id., «Sobre la naturaleza y la gracia» en *Obras de San Agustín. Tratados sobre la gracia*, VI (Madrid: BAC, 1971); Id., «De natura boni» en *Obras de San Agustín*, III (Madrid: BAC, 1947); Id., «La ciudad de Dios», 2 vols., en *Obras de San Agustín*, XVI-XVII (Madrid: BAC, 2000-2001); Bonaventura, «Breviloquium/Breviloquio», en *Opuscula Theologica/Opuscoli Teologici/2* (Roma: Città Nuova, 1996); Desiderii Erasmi Roterodami, «De Libero Arbitrio DIATRIBH sive Collatio» en *Opera Omnia*, IX (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962), 1215-1248; G. W. Leibniz, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (testo francese a fronte) (Milán: Bompiani, 2005); Martin Luther, «De servo arbitrio» (1525), en *Werke*, WA, 18, 600-787; M. Blondel, *La acción* (Madrid: BAC, 1996); M. Gelabert, *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado* (Estella: EVD, 2008); A. Gesché, *Dios para pensar I. El mal-el hombre* (Salamanca: Sígueme, 1995); Id., *Dios para pensar II. Dios-el cosmos* (Salamanca: Sígueme, 1997); J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* (Santander: Sal Terrae, 1987); A. Kreiner, *Dios en el sufrimiento* (Barcelona: Herder, 2006); L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC, 2001); H. de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural* (Madrid: Encuentro, 1991); J. B. Metz (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea* (Estella: Verbo Divino, 1996); G. L. Müller, *Dogmática* (Barcelona: Herder, 1998); W. Pannenberg, *Teología sistemática*, 3 vols. (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992, 1996, 2007); Id., *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca: Sígueme, 1993; K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1989); J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo* (Salamanca: Sígueme, 1976); P. Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal* (Buenos Aires: Megápolis, 1976); J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación* (Santander: Sal Terrae,1992); Id., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander: Sal Terrae, 1988); Id., *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander: Sal Terrae, 1991); P. Tillich, *Systematic Theology. Three volumes in One* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967); A. Torres Queiruga, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (Santander: Sal Terrae, 1996); Id., *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea* (Madrid: Trotta, 2011); P. Castelao, «Antropología Teológica», en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. A. Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 171-274.

una explicación cabal de las escisiones internas y los males que aquejan a nuestra condición humana.

Recordemos su sorprendente posición al respecto:

> Si el hombre nunca hubiese sido corrompido, gozaría en su inocencia tanto de la verdad como de la felicidad con seguridad. Y si el hombre nunca hubiese estado sino corrompido, no tendría idea alguna de la verdad ni de la santidad. Pero, desgraciados como somos, y más que si no hubiera grandeza en nuestra condición, tenemos una idea de la felicidad y no podemos alcanzarla, sentimos una imagen de la verdad y no poseemos más que la mentira, incapaces de ignorar absolutamente y de saber con seguridad, tan manifiesto es que estuvimos en un grado de perfección del que, desgraciadamente, hemos caído. Concibamos, pues, que la condición del hombre es doble. Concibamos, pues, que el hombre supera infinitamente al hombre y que sería inconcebible para sí mismo sin la ayuda de la fe. Porque, ¿quién no ve que, sin el conocimiento de esta doble condición de la naturaleza, estaríamos en una ignorancia insuperable de la verdad de nuestra naturaleza? ¡Cosa sorprendente, sin embargo, que el misterio más alejado de nuestro conocimiento, que es el de la transmisión del pecado, sea una cosa sin la cual no podemos tener ningún conocimiento de nosotros mismos! Porque es indudable que no hay nada que resulte más sorprendente a nuestra razón que decir que el pecado del primer hombre hizo culpables a quienes, estando tan alejados de esa fuente, parecen incapaces de participar en él. Esa influencia nos parece no solo imposible, nos resulta incluso muy injusta; porque ¿qué hay más contrario a las reglas de nuestra miserable justicia que condenar eternamente a un niño incapaz de voluntad por un pecado en el que parece haber participado tan poco que se cometió seis mil años antes de que él fuera un ser? Desde luego, nada nos choca más rudamente que esa doctrina, y sin embargo, sin ese misterio, el más incomprensible de todos, nosotros somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición toma sus repliegues y sus vueltas de este abismo. De modo que el hombre es más inconcebible sin este misterio de lo que este misterio es inconcebible al hombre[271].

[271] Cfr. *O. c.*, vol. II, 582, fr. 122 (Br. 434; Laf. 131; Sell. 164): «Si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge, incapables d'ignorer absolument et

Lo que resulta realmente inconcebible de todo esto es el presupuesto oculto tras esta compleja y alambicada concepción: el carácter histórico de una falta personal situada en un momento puntual de nuestro pasado más remoto como antecedente necesario de un pecado transmitido como herencia de manera intergeneracional, mezclando así la lógica subjetiva e intrasferible de la culpa personal con la lógica objetiva de la heredad biológica. ¿Culpa heredada? ¿No es esto una inasumible contradicción en los términos?

Así parece ser. Como en la cuestión de la *creatio ex nihilo*, nos encontramos aquí con una interpretación harto deficiente, de la que Pascal tan solo es un testigo más, de tan arraigada como llegó a estar en todo el pensamiento teológico occidental. Igual que en el caso anterior, lo que sigue no son sino unas brevísimas indicaciones para enfocar la cuestión de otra manera[272].

Es sabido que la doctrina del pecado original es una creación teológica de Agustín de Hipona a finales del siglo IV y comienzos del V. Quiere esto decir, en primer lugar, que no se trata de ninguna concepción identificable, tal y como Agustín la desarrollará sistemáticamente, con ninguna concepción vetero- o neotestamentaria.

---

de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déchus. Concevons donc que la condition de l'homme est double. Concevons donc que l'homme passe infiniment l'homme et qu'il était inconcevable à soi-même sans le secours de la foi. Car qui ne voit que sans la connaissance de cette double condition de la nature, on était dans une ignorance invincible de la vérité de sa nature ? Chose étonnante, cependant, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-même! Car il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît seulement impossible, il nous semble même très injuste: car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté pour un péché où il paraît avoir si peu part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? Certainement, rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine, et cependant sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le nœud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme».

272 Cfr. P. Castelao, «Antropología Teológica», en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, ed. A. Cordovilla (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013), 171-274.

Agustín la ofreció como una respuesta clara y diáfana a una oscura cuestión: el problema del mal[273].

Un problema que él trató, como mínimo, en dos frentes: a) el combate contra los maniqueos; b) el combate contra los pelagianos.

Frente a los primeros argumentó que el mal no es naturaleza, sino voluntad, que el mal depende de nuestra acción, no de nuestro ser. Frente a los segundos sostuvo que nuestra naturaleza, siendo buena en sí misma, no es perfecta, y no puede por sí misma y en todo momento resistirse a realizar el mal y, por tanto, no puede conseguir con sus solas fuerzas la plenitud del bien que persigue.

El nudo gordiano al que Agustín se aferró con uñas y dientes frente a los seguidores de Pelagio –a fin de hacer valer frente a ellos la complejidad y doblez de nuestra naturaleza y rechazar así sus simplificaciones voluntaristas– fue la experiencia que Pablo expresó en Rm 7, 14ss, a saber: mi proceder no lo comprendo; no hago el bien que quiero sino el mal que aborrezco; experimento mi libertad como si fuera esclava de fuerzas que la someten y no se rinden fácilmente a mi verdadera voluntad. He aquí el hecho.

En efecto, ¿no parece estar nuestra voluntad escindida y en guerra consigo misma? ¿Qué le ocurre a nuestra naturaleza cuando, en un momento dado, concibe el bien y, sin embargo, traicionándose a sí misma, corre jadeante tras el mal? ¿Qué nos pasa en lo más profundo de nuestro corazón cuando nos reconocemos irreconocibles en las realizaciones concretas de nuestra libertad en las que nos negamos a nosotros mismos cuando sucumbimos a la mentira, la maledicencia, la envidia, el rencor o la ira? ¿Qué le pasa a nuestra libertad que parece atada con cadenas? ¿Por qué razón

[273] Tener en cuenta esta sencilla pero importante obviedad –el origen agustiniano de la doctrina– nos libra de afirmaciones tan inadecuadas como esta: «Concebida en su sentido religioso, esta doctrina es parte de un saber que el hombre recibe de Dios y que resuelve el misterio oculto de su estado en el mundo» –P. Saporiti, *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible* (Pamplona: Eunsa, 2005), 287–. Digamos en descargo de la autora que, probablemente, en el epígrafe que le dedica solo está exponiendo el pensamiento de Pascal en relación con el «mal radical» de Kant. No obstante, cuando reflexiona por sí misma es llamativo que nunca se refiera a Agustín y que tampoco cuestione el problema «incomprensible» del pecado original tal y como es presentado, principalmente, por Pascal, pero también por Kant. Más acertada está, a mi juicio, esta afirmación de L. Kolakowski, *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo* (Barcelona: Herder, 1995), 46: «Agustín no solo codificó la –desde entonces– doctrina ortodoxa del pecado original y la gracia divina, sino que en gran medida la creó».

no obra siempre el bien que quiere y rechaza el mal que aborrece? ¿Por qué motivo nuestros buenos deseos iniciales se pierden tantas veces en el laberinto indescifrable de las decisiones concretas cuando finalmente nos decidimos a ponerlos en práctica, de tal manera que por el camino parecen haberse licuado completamente hasta el punto de llegar incluso a desaparecer? ¿Por qué nos sentimos divididos en nuestro interior? ¿Por qué nos vemos obligados a luchar contra hostiles enemigos internos que nacen en lo más profundo de nuestra intimidad no bien hemos optado por un bien concreto? ¿Por qué nos vemos tan fácilmente inclinados al mal y por qué cuesta tanto perseverar en el bien?

Como un nadador con plomo en los tobillos; como un ave con las alas rotas; como un caminante con muletas. Así experimentamos los vaivenes y desidias de nuestra voluntad renqueante cuando nos atrevemos a mirarla tal cual actúa bajo el dominio tiránico de nuestro natural egoísmo.

Es aquí, donde, para Agustín, se encuentra la espina dorsal del problema: nuestro yo autocentrado gobierna con un despotismo tan visceral el entramado de nuestra libertad que, a su juicio, es imposible que el hombre pueda salir de sí mismo en la lógica del amor y la gratuidad, si no es atraído y sanado por un don de Dios que, descentrándolo, lo centre realmente en lo que está llamado a ser. Dicho más fácilmente (en términos más clásicos): sin la gracia de Dios el hombre no puede salvarse a sí mismo.

Hagamos nuevamente *epoché* del contenido de esta concepción y de su eventual potencia significativa. Observémosla en sí misma sin tomar partido en uno u otro sentido. Centrémonos únicamente en la lógica interna que rige todo este razonamiento por cuanto se concentra en la experiencia humana anteriormente evocada.

Destaquemos, en consecuencia, que el objeto propio de toda esta discusión es, en rigor, cómo interpretar la dinámica de nuestro obrar o, si se quiere, la potencialidad de nuestra naturaleza en el ejercicio de su libertad en cuanto buscadora de plenitud.

En sentido estricto, el núcleo esencial que la doctrina agustiniana quiere salvaguardar contra maniqueos y pelagianos es que ni podemos demonizar nuestra ontología –puesto que somos criaturas transidas constitutivamente por la bendición creadora de Dios– ni podemos ingenuamente concebirla en términos angelicales, como si con solo desear el bien ya lo hiciésemos siempre sin

dilación ni dificultad. Agustín nos recuerda que nuestra naturaleza es ambigua, que se encuentra en una zona de penumbra, que es oscilante, que experimenta la tentación y aunque se ve con fuerzas para superarla, luego se reconoce casi siempre vencida.

La cuestión que está en juego aquí es cómo comprender y explicar las ambigüedades de nuestra condición creada. Creada en el bien, pero inundada de mal. Constituida por la bondad creadora de Dios, pero rendida a las tendencias disruptoras que disgregan a la creación. Porque la creación es buena, pero no es perfecta. Perfecto solo es Dios y Agustín sabe bien que el hecho de ser criatura implica no ser divino y, por tanto, conlleva la posibilidad efectiva de corrupción y perversión.

Y es de señalar que en toda esta discusión acerca de cómo comprender las ambigüedades de nuestra libertad ningún papel juega primariamente el pecado de Adán. Porque el pecado de Adán, en cuanto tal, en cuanto transgresión acaecida, no está en discusión en tiempos de Agustín, ni lo estuvo nunca hasta el s. XIX. Ni para maniqueos ni para pelagianos ni para el propio Agustín. El Génesis lo narra, su historicidad literal se presupone, su verdad se acepta y no hay nada más que añadir. Y esto es así, insisto, tanto para los seguidores de Agustín como para sus propios enemigos hasta la llegada de la Ilustración y la aparición de la crítica bíblica. Porque lo cierto es que el conflicto y la discrepancia surgen respecto de su interpretación y alcance. No respecto al hecho narrado en el relato del jardín (antes, claro está, de que la modernidad y la hermenéutica hiciesen imposible seguir manteniendo una interpretación meramente literatista).

La importante lección que podemos extraer de esta sencilla reflexión es que lo que Agustín nombra con la desafortunada locución de «pecado original» no es, principalmente, el pecado de Adán, sino nuestra situación actual, nuestra ambigua y oscilante condición de criatura. Esto es lo que estaba en discusión. Hasta el punto de que es al presente de esta misma condición creada a lo que Agustín se refiere cuando quiere iluminar su errático acontecer diciendo –insisto, en lamentable expresión– que todos nacemos en «pecado original».

Lo que ofrece el obispo de Hipona es, pues, una nueva respuesta a un viejo problema. No un nuevo misterio o un nuevo enigma que nada responde. El enredo imposible acerca de la transmisión

del pecado personal de Adán, en el cual el propio Agustín se interna luego, cuando pretende dotar de solidez sistemática a su intuición primigenia vinculando ese nuestro estado de «pecado original» con un primer pecado cometido en los orígenes, ya no nos interesa aquí, porque, como estamos viendo, «pecado original» no es, primariamente, la descripción de un pecado personal cometido en los orígenes –el pecado de Adán–, sino una explicación que quiere iluminar nuestra actual condición. Karl Rahner llegó incluso a escribir que «el "pecado original" no significa que la personal acción originaria de la libertad en el auténtico origen de la historia haya pasado con su cualidad moral a la descendencia. Nada en absoluto tiene que ver con el dogma cristiano del pecado original esa concepción según la cual la acción personal de "Adán" o del primer grupo humano se nos imputa como si hubiera pasado a nosotros en forma por así decir biológica»[274].

Probablemente, el pensamiento de Pascal y sus intuiciones profundas ganarían mucho si se las liberase de las servidumbres literalistas, historicistas y dualistas que ha heredado, sin mucha crítica ni reflexión, de la lectura que en los círculos de Port Royal se hacía del sistema teológico de San Agustín. No deja de ser sumamente significativo que lo que originariamente se creó como una respuesta claramente inteligible e iluminadora frente a maniqueos y pelagianos, respecto de la pregunta por el origen del mal –aunque siempre insuficiente– se haya acabado transmitiendo como una incomprensible doctrina que hay que aceptar, precisamente, como un problema incomprensible.

Así es como la recibe y la integra, como hemos visto, el propio Pascal. Sin embargo, una respuesta que ya no se entiende y que ha perdido el vínculo que tenía con su pregunta originaria corre el riesgo de transformarse en una doctrina momificada e indigerible que, en lugar de aclarar un problema previo, se convierte ella misma en otro problema añadido. En lugar de una ayuda recibimos con ella una nueva carga. De manera que, o bien se aclara qué se gana con ella y qué hay que hacerle para volverla significativa o no se ve, por más que Pascal insista, qué ventaja tiene el cristianismo al proponer una concepción del ser humano que, en definitiva,

[274] K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (Barcelona: Herder, 1989) [or. 1977], 140.

repugna a la razón, a la justicia y, lo que aún es más grave, deja a Dios muy mal parado por acción u omisión.

Sea como fuere, lo cierto es que, para nuestro objeto de investigación en relación con el ser humano, parece sumamente importante retener la experiencia originaria de escisión interna, de lucha, de desajuste, de desproporción, de inadecuación íntima en la que Agustín ancló –según Rm 7, 14ss– toda su reflexión. Nos interesa, pues, observar y estudiar esa desarticulación dialéctica en el interior de nuestra propia condición que insta a toda comprensión filosófica –como acertadamente vio Pascal– a ascender a un nuevo orden de realidad, a fin de tener en cuenta esta doble oscilación que jamás encontrará solaz en la horizontalidad del orden en el que se produce.

¿Y si fuese posible interpretar, como aquí quisiera proponer, ese desequilibrio antropológico como un síntoma máximamente elocuente de la tensión que se da en todo ser humano entre una constitución esencial infinita, que aspira infinitamente al bien, y su propia y provisional constitución en una finitud espaciotemporal que, no obstante, le inclina en dirección contraria aherrojándolo fatalmente a sí mismo?[275].

Este carácter dialéctico, tensional, entrelazando dimensiones en continua oposición que, sin embargo, luchan en un mismo y único individuo, adquiere aún mayor profundidad e importancia cuando es liberado de esa mítica e inexistente traducción histórica que, como era habitual en su época, el mismo Pascal data, como hemos visto, en unos seis mil años antes.

Lo importante sería retener que, ciertamente, el ser humano es para sí mismo un hondo, impenetrable e infinito misterio, pero ese misterio no está vinculado a una imposible e ininteligible transmisión intergeneracional de una «voluntad heredada», porque la culpa es intransferible. La verdadera razón de ese misterio antropológico parece vislumbrarse cuando, con Pascal, indagamos en el hecho de que el hombre supera infinitamente al hombre.

[275] En la conclusión general profundizaremos, brevemente, en esta intuición de la mano de Gregorio de Nisa y su concepción de la virtud como una realidad en sí misma infinita. Pondremos en relación esa idea con la concepción de Pascal según la cual el hombre supera infinitamente al hombre. Por eso, en la escatología, la infinitud esencial que somos podrá superar y abandonar la finitud provisional que nos constituye en los límites de la historia.

Retengamos, también, en este mismo sentido, que en esa paradójica superación nos encontramos con una curiosa sobreposición de planos en el que el hombre que supera al hombre es siempre el mismo hombre y, a la vez, no puede serlo. Si, simplemente, fuese el mismo, la superación sería absurda. Si, por el contrario, nada tuviese que ver uno con otro, la superación tampoco sería posible. ¿Cómo comprender, pues, esta paradójica situación?

Pues afirmando que el hombre solo parcialmente coincide consigo mismo, de manera que en su interna configuración hay una profunda grieta entre su ser y su deber ser, entre su yo aparente y su yo auténtico, entre lo que es para sí y lo que está llamado a ser para Dios. Una grieta que no solo implica que ambos hombres no coinciden completamente, sino que viven en una interminable tensión. Y, sin embargo, como el anciano es también el niño que fue, así también el hombre es siempre él mismo por más lejos que de sí esté.

Hay un hombre que, queriendo estar en sí, vive en permanente fuga de sí mismo a través de la diversión, el juego, el entretenimiento. Y ese mismo hombre experimenta en lo más profundo de su fuga, en lo más hondo de su alienación, en lo más serio de su huida la nihilidad de su intento, el carácter vano de su pretensión, el hartazgo descorazonador de su ser poco más que nada que, sin embargo, anhela infantilmente un todo inalcanzable[276].

Pero es justamente en este hartazgo, en esa desgracia, en ese tedio insoportable en donde experimenta la fuerza pujante de su propio yo, de su yo más auténtico, de su identidad rebelde que no le ahorra mirarse al espejo y conocerse tal cual es: ridículo, pero extrañamente grandioso.

Ridículo por creerse algo en los límites de la finitud, no siendo nada ante el infinito. Y grandioso por ser él mismo infinito en su anhelo de verdad y en su deseo de vida eterna, no siendo nada de lo finito capaz de colmar su ausencia de plenitud.

El hombre supera infinitamente al hombre, porque la finitud no puede dar cuenta de manera completa y total ni de lo que el hombre es verdaderamente ni de lo que está llamado a ser, vista la infinitud que lo inhabita. La infinitud que más propia y genuinamente él mismo es.

[276] Cfr. J. Llansó, *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal* (Madrid: Narcea, 1984), 115-122.

El hombre supera infinitamente al hombre porque el ser de todo ser humano –sea hombre o mujer, niño o anciano– está sujeto a un complejo proceso de constitución y realización que oscila entre las determinaciones categoriales que dibujan los límites concretos de su existencia biográfica y la profunda fuerza configuradora de su verdadera identidad tejida con la trama de pensamientos, actos, relaciones, deseos, amores y sueños, cuya significación última y definitiva no solo nos es, por ahora, desconocida, sino que parece tener una trascendencia infinita, a la luz de nuestra esperanzada participación en la resurrección de Cristo –es decir, en la experiencia pascual– o, dicho en términos pascalianos ya conocidos, a la luz de la inmortalidad del alma.

El hombre supera infinitamente al hombre porque lo que somos aún está por decidir y lo más propio de nuestro yo no es lo que ya hemos hecho y tenemos a nuestras espaldas, sino lo que aún habremos de hacer y recibir, no solo en el limitado tiempo que resta hasta nuestra muerte segura, sino en el horizonte de eternidad que se nos abre en la infinita pulsión que sentimos indudablemente en todo nuestro ser y que nada finito es capaz de acallar, como muy bien nos recuerda el pensamiento medular de, entre otros, Miguel de Unamuno o, paradójicamente, de Friedrich Nietzsche[277].

[277] También en el pensamiento de F. Nietzsche, como es bien sabido, nos encontramos reiteradamente con múltiples invocaciones a ese *Übermensch* que, en efecto, también debe superar al hombre. Para él es claro: «Dass der Mensch Etwas sei, das überwunden werden müsse» (F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, III, «Von alten und neuen Tafeln», 3, línea 15 (Berlín: De Gruyter, 20007, 248). Sin embargo, pese a la aparente coincidencia en superficie, hay una profunda divergencia en la significación de la superación. Como hemos señalado, para Pascal, la superación implica el salto, por gracia de Dios, al orden de la caridad en una configuración con Jesucristo que el ser humano solo puede recibir inmerecidamente por cuanto en ella se le anticipa su futuro escatológico de plenitud y bienaventuranza. Es, pues, una superación teológica. Para Nietzsche es todo lo contrario. El hombre solo se superará a sí mismo y alumbrará al superhombre en ese *grosse Mittag* en el que, rompiendo todas las tablas de valores –especialmente los de la tradición judeocristiana–, se reubique en un universo en el que Dios ha muerto y, así, pueda redescubrir en él el gusto y la fidelidad a la tierra, celebrando extáticamente los instintos y las pulsiones de su liberada corporalidad dionisíaca que dice sí a la vida en un horizonte temporal circular en el que *Augenblick* y *Ewigkeit* coinciden en una eterna y necesaria reiteración de todo cuando acaece. Para Nietzsche, en consecuencia, a diferencia de Pascal, la superación es claramente antiteológica. Sobre la relación entre Pascal y Nietzsche, cfr. E. Castelli (dir.), *Pascal e Nietzsche* (Padua:

El hombre supera infinitamente al hombre en una constitutiva inadecuación consigo mismo sobre la que Agustín –y tras él casi toda la tradición occidental, Pascal incluido– construyó su alambicada e imposible teología sistemática del pecado original. Una teología que solo merece ser conservada por cuanto es un recuerdo permanente de su sabia intuición originaria: no hacemos el bien que queremos, sino el mal que aborrecemos y solo el amor de Dios puede librarnos de nosotros mismos. Pero que debe ser superada por cuanto es completamente inconsistente e inasumible en su premoderna formulación tradicional.

Con todo, dice Pascal, como abriendo nuestra reflexión en la línea que aquí estamos investigando: «A pesar de la visión de todas las miserias que nos afectan, que nos aprietan la garganta, tenemos un instinto, que no podemos reprimir, que nos eleva»[278]. ¿No habrá aquí –en la detección de ese instinto– la confesión implícita de un «infinito creado actual» que nos sobrepuja por encima de todas nuestras limitaciones y angustias hacia un horizonte de máxima plenitud en la línea de la infinita superación del hombre por el hombre mismo que venimos comentando?

7. El «gouffre infini» que nos inhabita

No parece desatinado interpretar a esta misma luz el fr. 543 de los *Pensées*[279]. En este texto Pascal ofrece una certera constatación respecto de las divergencias entre nuestra naturaleza y nuestros deseos, no muy distante de lo que luego verificará M. Blondel en *L'Action* en su análisis del obrar humano[280]. Dice Pascal:

> Como la naturaleza nos hace siempre desgraciados en todos nuestros estados, nuestros deseos imaginan un estado dichoso porque unen al estado en que estamos los placeres del estado en

Casa editrice Dott. Antonio Milani, 1962); J. R. Dionne, *Pascal et Nietzsche. Étude historique et comparée* (Nueva York: Burt Franklin, 1965).

278 Pascal, *O. c.*, vol. II, 774, fr. 540 (Br. 411; Laf. 633; Sell. 526): «Malgré la vue de toutes nos misères qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer qui nous élève».

279 Cfr. *O. c.*, vol. II, 774-775, fr. 543 (Br. 59; 109; Laf. 637; 638; 639; Sell. 529).

280 Cfr. M. Blondel, *La acción (1893). Ensayo de una crítica para la vida y de una ciencia de la práctica* (Madrid: BAC, 1996).

> que no estamos, y aunque llegásemos a esos placeres no seríamos dichosos por ellos, ya que tendríamos otros deseos conformes a ese nuevo estado[281].

Esa continua insatisfacción, esa perpetua inadecuación en el seno de nuestra propia voluntad –espoleada por la imaginación– evidencia que nunca estamos definitivamente conformes con lo que tenemos o con cómo nos encontramos. Nuestros deseos siempre nos trasladan fuera y nos alienan del estado en el que estamos. De modo que el estado imaginado solo responde a nuestros deseos en cuanto que imaginado. Es el síndrome del otro sitio. Estoy aquí, pero desearía haber estado allí. Y estando allí, me invade el deseo de haberme quedado aquí.

Los deseos son a nuestra insaciable imaginación como la zanahoria que hace avanzar al jumento. O como el espejismo que enajena al caminante perdido en un desierto. Una vez alcanzado lo que antes divisábamos como el paraíso, se desencadenan en nosotros otros nuevos deseos que, a su vez, nos alienan del estado inicialmente conseguido para proyectarnos otro estado posterior como aún más deseable. Y, así, podríamos añadir, otro tras otro. Infinitamente[282].

281 Cfr. *O. c.*, vol. II, 775, fr. 543 (Br. 109; Laf. 639; Sell. 529): «La nature nous rendant toujours malheureux en tous états, nos désirs nous figurent un état heureux parce qu'ils joignent à l'état où nous sommes les plaisirs de l'état où nous ne sommes pas; et quand nous arriverions à ces plaisirs, nous ne serions pas heureux pour cela, parce que nous aurions d'autres désirs conformes à ce nouvel état».

282 En el musical *Into the Woods* (2014) –dirigido por Rob Marshall, con guion de James Lapine y música de Stephen Sondheim–, el personaje del príncipe enamorado de Cenicienta encarna genialmente esta lacerante inadecuación cuando –luego de confesarle a su amada su infidelidad con la igualmente atractiva mujer del panadero (Emily Blunt)– le dice: «Creí que al casarme contigo ya no desearía a ninguna otra». Para el joven príncipe, el estado inicial en el que Cenicienta se convierte en objeto de su deseo transforma en detestable e insoportable su hasta ahora normal condición de soltero deseado. Después de haber conocido a Cenicienta se encuentra disconforme con su condición, porque el deseo de hacerla suya lo aliena de tal modo de sí mismo que lo lleva a imaginar que, de hacer real su deseo, logrará finalmemente la paz interior y la integración vital que persigue. La cuestión es que, hecha, por fin, Cenicienta, su esposa, la dinámica del deseo de la que aquí nos habla Pascal –dejada a sí misma, sin ningún tipo de contención– reinicia su proceso de alienación activándose nuevamente con la atracción que la guapa mujer del panadero ejerce sobre el príncipe seductor en lo secreto del bosque. El matrimonio, por sí mismo, no solo no consiguió detener la dinámica del deseo depredador del príncipe, sino que se reveló como una perfecta coartada para poder acercarse

Hay aquí una realidad bien conocida por todos los pensadores que conozco. Pero también es cierto que únicamente interpretada en términos de mera apertura, tendencia o inclinación que solo cualifica a la sustancialidad finita del ser humano en el que se la identifica.

A mi modo de ver, Pascal y Blondel tienen razón en lo que detectan, pero me pregunto si no será obligado ya dar el paso a reconocer en dicha inadecuación, perpetuamente presente en nuestra condición, algo más que una simple apertura. Me parece mucho más cercano a la verdad interpretarla como lo más esencial de nosotros mismos, como una realidad en acto, creada e infinita en su acontecer, que se nos aparece con potencia incluso para trascender los límites del espacio e incluso del tiempo. ¿No se impone aquí un reconocimiento explícito y directo de nuestra propia infinitud esencial que nada finito puede colmar?

Reitero que la interpretación habitual –p. ej., la de Torres Queiruga– es la de dotar de peso esencial y constitutivo a la dinámica de finitud que caracteriza este complejo movimiento dialéctico convirtiendo a la insaciable infinitud en una especie de propensión, afecto o vocación hacia el infinito.

Lo que aquí propongo es, justamente, lo contrario. Nuestra auténtica y más genuina identidad recaería en nuestro ser estructural y constitutivamente infinito, con sus dificultades insuperables para encontrar en la finitud solaz y contento a nuestros infinitos deseos y nuestras infinitas aspiraciones. Somos esencialmente infinitos y solo provisionalmente finitos, porque finitud es sinónimo de historicidad y no de condición de criatura. De hecho, la condición de criatura –al menos en el cristianismo– alberga la esperanza de una vida ultrahistórica emancipada, sanada y liberada de toda

---

inocentemente a otras mujeres diferentes de la suya. Al príncipe lo educaron no para ser bueno, sino para ser encantador, y por ese camino continuará con quienquiera que se encuentre, para desengaño fatal de Cenicienta y del propio príncipe, que se descubre a sí mismo desconcertado y burlado por la dinámica de un deseo insaciable cuyo control y dominio había confiado ingenuamente al matrimonio con la joven Cenicienta. F. Nietzsche afirma con razón: «Progresivamente nos cansamos de lo viejo, de lo que ya seguramente se ha poseído, y extendemos de nuevo nuestras manos: incluso el más bello paisaje en el que vivimos tres meses no puede ya confiar en nuestro amor, pues cualquier costa más lejana excita nuestra avidez: la mayoría de las veces la posesión se empequeñece cuando ya se posee» –F. Nietzsche, *La ciencia jovial* (Madrid: Gredos, 2012), §14, p. 596–.

la servidumbre que inevitablemente conlleva la finitud, en cuanto que posibilitadora radical del mal en todas sus formas.

Esta infinitud esencial del ser humano de la que venimos hablando es algo cuya presencia se percibe con claridad cuando leemos el pensamiento de autores como, p. ej., Blaise Pascal, que nos habla de un «gouffre infini» que nos habita y lo interpretamos, como acabamos de hacer, con el instrumento filosófico (y teológico) del «infinito creado actual».

8. Conclusión

El objetivo de este capítulo cuarto consistía en profundizar en el pensamiento de Pascal sobre la dialéctica entre finitud e infinitud con el instrumento no pascaliano del «infinito creado actual».

Con un espíritu crítico constructivo hemos podido detectar ciertas ambigüedades e inconsistencias en los términos con los que Pascal se ha acercado a esta cuestión. Hemos estudiado textos en los que las palabras «inmortal», «infinito», «nada», «todo» o «eternidad» han sido utilizadas por el genio claromontano con tan amplio margen de connotación y holgura que se hace enormemente difícil percibir en ellas el rigor propio de los conceptos filosóficos o de los términos teológicos susceptibles de una adecuada distinción especulativa.

Nada de eso encontramos en los más interpelantes y más fecundos textos de Pascal. Asistimos más bien en ellos a un uso evocativo, vaporoso, remitente, indeterminado y no pocas veces inconsecuente de unos conceptos que, más que conceptos, son recursos metafóricos de una gran potencia retórica, pero difuso significado intelectual.

No se vea en esta constatación un demérito en el pensamiento de Pascal, sino, más bien, al contrario, un testimonio extraordinario de la potencia especulativa de sus intuiciones, que han tenido el mérito de fijarse y adentrarse en esa dimensión de lo real que no se deja atrapar en las redes de la mera finitud y no es, tampoco, identificable con la absoluta infinitud de Dios. Véanse los límites de una formulación todavía incipiente del infinito creado actual que, identificado en su realidad, aún no ha sido formulado con suficiente precisión. Véase, pues, un mérito indudable en quien ha

construido unos fragmentarios pensamientos y una inmadura concepción con un instrumental conceptual muy rudimentario que, sin embargo, se nos antoja extraordinariamente fecunda y prometedora. La humildad de los aperos, lejos de menguarlos, agiganta el genio del constructor y el mérito de la obra.

Y es que es un mérito incontrovertible haber sabido captar con el corazón –con el «corazón» pascaliano– la infinita riqueza de una concepción de lo real que se abre a los abismos de una verdadera infinitud no divina. Tan solo ese mérito compensa y justifica todas las ambigüedades e imprecisiones que hayamos podido señalar.

Porque se abre aquí, con esa intuición del infinito creado actual, un enorme campo de trabajo no solo para la indagación filosófica y teológica, sino también para el pensamiento matemático. Un pensamiento que una y otra vez –por ejemplo, en el ámbito de la física moderna– ha de preguntarse acerca de su posible adecuación con el *logos* de lo real o ha de concluir –como hace Pascal– constatando la intransitable desproporción que existe entre el *logos subjetivo* del ser humano y el *logos objetivo* que rige y estructura la naturaleza.

Creo haber demostrado con claridad que hacer comprender el carácter doblemente infinito de la naturaleza y concluir acto seguido que el ser humano no puede comprenderla es caer en contradicción pragmática, al confundir comprensión con aprehensión. El ser humano comprende el infinito, precisamente porque lo comprende como inaprehensible. La inaprehensibilidad de la infinitud no impide su conocimiento, sino que más bien es la seña inconfundible de su verdadera y adecuada naturaleza. Es la prueba del nueve que, efectivamente, nos asegura que aquello que comprendemos como inaprehensible es genuinamente infinito. Y esto es lo que Pascal hace, sin darse cuenta, con su genial descripción de la doble infinitud.

Otro tanto nos sucede con todos sus «cordiales» acercamientos a las tensiones internas que vertebran y desequilibran a ese ser humano al que llama «monstruo incomprensible». Su talento intuitivo, su penetración filosófica y su genio religioso despuntan enorme y brillantemente con cada fragmento en el que Pascal se detiene contemplando y describiendo nuestra débil y quebradiza condición humana ante la majestad eterna de Dios. Pascal sitúa con razón al ser humano en el océano de la eternidad divina, lo

encuadra en el seno de una creación que procede de la nada y a la nada se encamina, lo comprende aterrado en unos espacios y silencios infinitos que contrastan con sus deterioradas fuerzas para conocer la verdad, hacer el bien y permanecer en él. Pascal acierta en la identificación en el hombre de un deseo de infinita satisfacción que nada finito es capaz de llenar. Es agudo en la aplicación de esa teoría de los dos amores en la que la infinitud del frustrado amor a Dios es usurpada e invadida por el tsunami del egoísta amor propio. Es quirúrgicamente exquisito en su disección de esas parálisis del yo que lo atan a sí mismo y a las convenciones sociales impidiéndole entregarse libre y abiertamente a Dios. Y está igualmente acertado cuando reconoce en el todo de lo real esos tres órdenes infinitos que estructuran el mundo de los hombres diferenciando, con la potencia de los símbolos paulinos y joánicos, entre la carne, el espíritu y la caridad. Más adelante, en relación explícita con la teoría de conjuntos de Georg Cantor, volveremos sobre esto.

Por el momento, permítasenos decir que las limitaciones de su reflexión en relación con todo esto caen más bien del lado de una lógica adhesión epocal a un pensamiento filosófico y teológico forjado en los círculos jansenistas de Port Royal a los que Pascal se acerca, al mismo tiempo, con la receptividad ingenua del neoconverso y la frescura creativa de su propio genio. Una creatividad que, sin embargo, ejercita genialmente en todo cuando tiene que ver con la investigación científica, pero que considera completamente inadecuada y hasta contraproducente cuando se trata de la doctrina bíblica o del pensamiento de los santos padres, especialmente, de san Agustín. A su juicio, en esto último debe imperar la repetición, la conservación y el retorno a la verdad eterna allí contenida[283].

Esto explica su fascinación con la incompresible doctrina del pecado original. Para un lector actual no deja de ser impactante que Pascal confiese juntamente su radical importancia y su centralidad con su absoluta ininteligibilidad. Si con los conceptos de «infinito», «nada», etc., percibíamos antes un uso retórico en Pascal nada preciso desde el punto de vista conceptual, ahora vemos un desenfoque metodológico respecto del pensamiento teológico que

[283] Es sumamente elocuente, a este respecto, el prefacio de su *Tratado sobre el vacío.* Cfr. B. Pascal, «Préface sur le traité du vide», *O. c.*, vol. I, 452-458.

lo lleva a concebir como inmutable doctrina revelada la circunstancial respuesta teológica de Agustín al problema del mal.

No se pueden pedir imposibles ni a las mentes más eximias que nos han precedido. Y sería un imposible demandar de Pascal el mismo grado de genialidad en todos los ámbitos del saber a los que se dedicó. Fue un precoz y genial matemático, pero no fue un buen teólogo, pese a que sus intuiciones antropológicas tocan la fibra imperecedera de nuestra condición humana. Es ahí donde hay que reconocer su decisiva aportación al esclarecimiento de los misterios que se esconden en los entresijos de la realidad creada. Y es ahí donde nos hemos querido centrar en nuestro acercamiento a lo más importante de su pensamiento. Aunque finalizamos aquí los capítulos dedicados *in recto* al pensamiento de Pascal, el lector verá que muchas de las cuestiones aquí apuntadas serán retomadas en los capítulos que siguen, esta vez, a propósito de Georg Cantor. Acerquémonos, pues, sin más dilación a la figura de este otro gran pensador y prosigamos la línea de investigación que guía y estructura este libro.

Tercera parte.
FINITUD E INFINITUD EN GEORG CANTOR A LA LUZ DEL «INFINITO CREADO ACTUAL»

Una vez analizado el pensamiento de Blaise Pascal sobre la finitud y la infinitud debemos ahora dar un paso más y adentrarnos en el pensamiento de Georg Cantor.

De un modo similar a lo ya hecho con Pascal, también aquí nuestro acercamiento estará principalmente focalizado en dilucidar la dialéctica filosófica entre lo finito y lo infinito con la mayor claridad posible, teniendo siempre presente nuestra inicial hipótesis de trabajo.

No pretendo, pues, exponer y analizar el pensamiento de este gran matemático del s. XIX con un afán biográfico, cronológico o contextual en el que primen aquellas cuestiones que atienden a la génesis de sus concepciones, a su desarrollo interno o a sus eventuales consecuencias para la fundamentación de la matemática posterior.

No soy matemático y, por tanto, mi análisis no busca estudiar el pensamiento de Georg Cantor desde un punto de vista estrictamente tal. No estoy interesado en evaluar el alcance o la originalidad de sus aportaciones, por ejemplo, a la teoría de conjuntos. Ni es mi objetivo principal aclarar si, en sus controversias acerca de la naturaleza de los números, tiene razón Cantor o la tiene su maestro en Berlín, Leopold Kroneker.

A decir verdad, incluso cuestiones claramente centrales en la filosofía de la matemática –como la mencionada teoría de números u otras de índole similar, como la teoría de funciones o la geometría– no serán estudiadas aquí de forma directa, sino que solo emergerán tangencialmente por cuanto serán inseparables del objeto que nuestro estudio quiere privilegiar.

Y este, como bien sabe ya el lector o lectora, no es otro que la consistencia filosófica y el alcance metafísico (y eventualmente teológico) que pueda tener el concepto de «infinitud creada actual».

Recordemos que estamos intentando pergeñar un instrumental filosófico adecuado que nos permita pensar la relación Creador-criatura sin caer en lo que hemos llamado la *trampa origeniana*, es decir, la reproducción en el final definitivo de un estado de cosas que, al mantener necesariamente la finitud como sinónimo de la

condición de criatura, se convierta, de hecho, en una reiteración de las condiciones iniciales en las que, previamente, se había identificado, precisamente, a la finitud como la originaria condición de posibilidad del mal.

Teniendo esto en el trasfondo es como estudiaremos el pensamiento de Cantor, atendiendo, ciertamente, a su obra completa, pero privilegiando aquellos escritos en los que la reflexión sobre el infinito se hace más explícita y directa, por cuanto emerge en un contexto general de investigación matemática pura de considerable complejidad.

Es en este sentido en el que habrán de ser comprendidas las básicas indagaciones que a continuación se realizarán en una muy elemental presentación de la matemática transfinita. Se trata de esbozar el contexto original en el que Cantor destaca. Y dicho contexto es, precisamente, el de la investigación matemática del siglo XIX.

Es bien sabido, pues, que esta fue la ocupación principal de Georg Cantor a lo largo de toda su vida. Pero, tal vez, no es tan conocido que la fuerza de su genio le llevó también a realizar incursiones bien conscientes en el terreno de la filosofía e incluso a posicionarse en un determinado sentido en cuestiones teológicas derivadas de sus creaciones matemáticas.

Estudiar todo esto es lo que primariamente me propongo hacer en los dos capítulos que siguen. Y para ello, procederé, como en el caso de Pascal, en dos pasos sucesivos.

En primer lugar, me centraré en detectar y exponer aquellos escritos de Cantor en los que de forma explícita él mismo habla sobre la finitud y la infinitud en relación con el curso de sus investigaciones en el campo de la matemática.

A continuación, me adentraré en las implicaciones filosóficas (y teológicas) que, a la luz del concepto de «infinito creado actual», se derivan directamente de sus planteamientos, estableciendo una serie de diálogos con algunos pensadores de la tradición con los que el propio Cantor, de alguna manera, también se confrontó, teniendo siempre como base las huellas de tales contactos que podemos encontrar en sus escritos.

En el capítulo V intentaré responder, pues, a estas cuestiones: ¿qué piensa Cantor de lo finito y de lo infinito? ¿Cómo concibe él la infinitud? ¿Qué papel juega esta en su aportación a la teoría de conjuntos?

En el capítulo VI me propondré estas otras: ¿qué consistencia filosófica tiene el concepto de «infinito creado actual» y qué alcance metafísico le concede Cantor en su diálogo explícito con algunos de los autores más relevantes de la tradición filosófica y teológica precedente? ¿Qué podemos extraer de aquí en relación con nuestra hipótesis de trabajo? Todo esto nos ayudará a completar nuestra morfología del infinito.

Capítulo 5.
LA FINITUD Y LA INFINITUD EN EL PENSAMIENTO DE GEORG CANTOR

El hecho no deja de ser algo extraño por más que, bien mirado, no tenga nada de raro en la historia del pensamiento.

La cuestión es que, a falta de pocos meses para cumplir los treinta y ocho años, un joven matemático de la Universidad de Halle, a comienzos del año 1883, publica, como librito separado, un trabajo originalmente concebido como la quinta parte de un artículo titulado *Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten*, a saber: «Sobre variedades de puntos lineales infinitos». Un artículo publicado, hasta ese momento, en una revista matemática en fragmentos sucesivos[284].

Hasta aquí nada anormal, si no fuese porque el hecho en sí de extractar una parte del artículo como publicación independiente, muestra que el joven autor tiene conciencia explícita de haber aportado en esta quinta contribución algo especial.

Algo especial e inusual. Algo que no estaba en las cuatro contribuciones anteriores y que, por eso, merece, a su juicio, un tratamiento distinto y una atención particular.

[284] Cfr. el trabajo completo en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen. Mathematischen und Philosophischen Inhalts,* ed. por E. Zermelo (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962), 139-246. En el presente capítulo y en el siguiente, citaré, generalmente, por esta edición de Zermelo de la siguiente manera: G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, seguido de la página del original. Algunas obras de este volumen –especialmente los *Grundlagen* y alguna correspondencia– han sido traducidas al castellano por José Ferreirós en G. Cantor, *Fundamentos para una teoría general de conjuntos. Escritos y correspondencia selecta* (edición de J. Ferreirós) (Barcelona: Crítica, 2006). Así pues, siempre y cuando sea posible, añadiré entre corchetes a la página original de los *Gesammelte Abhandlungen* la página de la muy cuidada traducción castellana, cuando la hubiere.

Él mismo nos dice, en un prefacio que redacta para la ocasión, «que su tesis principal es independiente de los artículos precedentes» y que, aunque este extracto también está lógicamente conectado con todo lo que ya ha publicado anteriormente sobre teoría de conjuntos, sin embargo, «el presente ensayo lleva el asunto mucho más lejos»[285].

Al ampliar el público al que el texto va dirigido –puesto que, inicialmente iba a salir solo en los *Matematische Annalen*[286]– Georg Cantor siente la obligación de clarificar qué lectores espera encontrar: «…filósofos que han seguido el desarrollo de las matemáticas hasta los tiempos más recientes, […] matemáticos que están familiarizados con los resultados más importantes, antiguos y modernos, de la filosofía»[287].

285 G. Cantor, *Fundamentos para una teoría general de conjuntos. Escritos y correspondencia selecta*, ed. J. Ferreirós (Barcelona: Crítica, 2006), 83. En adelante citaré esta obra como G. Cantor, *Fundamentos…*, y la página en cuestión. Los fragmentos del prefacio que acabo de citar no aparecen en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*. Sirva esta inicial mención a la teoría de conjuntos de Cantor para matizar que lo que aquí llamamos, sin más, «teoría de conjuntos» es, precisamente, la teoría *clásica* de conjuntos ideada, principalmente, por Cantor y Dedekind, a diferencia de la «teoría axiomática de conjuntos» construida posteriormente por E. Zermelo. Cfr. al respecto, A. A. Fraenkel, «Set Theory», en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, ed. P. Edwards (Nueva York: The Macmillan Company &The Free Press, 420-427). Camino Cañón Loyes ha estudiado en su tesis doctoral otras teorías de conjuntos diferentes de las aquí reseñadas. Cfr. C. Cañón Loyes, «Estudio de la fuerza teórica de ciertas teorías de conjuntos más débiles que Zermelo-Fraenkel, en relación con teorías aritméticas libres de cuantificación». Tesis Doctoral (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1978).

286 J. Ferreirós nos informa de que, estando Cantor inicialmente vinculado a la escuela de Berlín, liderada por Leopold Kronecker, junto con E. E. Kummer y C. Weierstrass, y siendo lógico que publicase sus trabajos en el berlinés *Journal de Crelle* –conocido así por su fundador Leopold Crelle–, sin embargo, Cantor envió sus trabajos a los *Mathematische Annalen*, «órgano de expresión de la escuela de Clebsch, enfrentada con la de Berlín» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 21). No es este un detalle menor, puesto que preludia el comienzo de una distancia y posterior enfrentamiento, especialmente con Kronecker, que marcará trágicamente –hasta incluso la somatización patológica– el resto de la vida de Cantor. Aparte de cuestiones personales, estaban también en juego concepciones completamente divergentes de la matemática. L. Kronecker encarnaba una orientación matemática propiamente constructivista, apegada a la realidad concreta de los números naturales, mientras que Cantor –que había recibido su apoyo en su juventud– se fue apartando progresivamente de esa orientación para decantarse por una visión mucho más abstracta y especulativa que cristalizará en la invención o descubrimiento de los números transfinitos y, entre otras cosas, su particular aritmética.

287 G. Cantor, *Fundamentos…*, 83-84. El pensamiento de Cantor aparece reseñado, aunque brevemente, en términos filosóficos en S. Körner, «Endlich/unendlich», en

¿De qué asunto se trata? ¿Cuál es esa cuestión que ha de interesar a filósofos y matemáticos por igual?

El título que Cantor escoge para la publicación separada es suficientemente elocuente por sí mismo: *Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen*, es decir: «Fundamentos para una teoría general de conjuntos. Un ensayo filosófico matemático sobre la doctrina del infinito».

Nuestro autor es perfectamente consciente del terreno que pisa: «Sé muy bien que el tema que discuto ha dado lugar en todos los tiempos a las más variadas opiniones y concepciones, y que ni matemáticos ni filósofos han logrado un acuerdo sobre todos los puntos»[288].

Sin embargo, en sus sucesivos estudios han ido emergiendo en él convicciones muy definidas sobre la cuestión del infinito. Convicciones que han ido ganando progresivamente en solidez, claridad y firmeza. Y esto es lo que precisamente se propone presentar al gran público con la publicación de este particular ensayo. Un ensayo en el que la filosofía y la matemática se iluminan recíprocamente teniendo como común protagonista la cuestión de la infinitud.

1. La filosofía del infinito en los *Grundlagen*[289]

¿Qué piensa Cantor del infinito? ¿Cuál es su concepción básica, su intuición medular, su idea rectora? ¿Cuál es su aportación más genérica y global al pensamiento occidental?

Historisches Wörterbuch der Philosophie, ed. J. Ritter, B. 2 (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972), 489-491, así como en W. Pannenberg, «Unendlichkeit», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 11, ed. J. Ritter, K. Gründer y G. Gabriel (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 2001), 140-146.

288 G. Cantor, *Fundamentos*…, 84.

289 El hecho de que nos centremos en esta obra de 1883 es debido a que, desde el punto de vista de nuestro interés, encontramos en ella lo más decisivo y original de Cantor respecto al infinito matemática y filosóficamente considerado en una síntesis curiosa e infrecuente. Un autorizado conocedor de su pensamiento –Abraham A. Fraenkel– ha podido decir que «after 1884 Cantor produced few new original ideas». Respecto de la posterior obra de Cantor titulada *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*, Fraenkel reconocerá que «the comprehensive paper, *Beiträge zur Begründung*

Como hice en el estudio de la obra de Manuel Cabada, lo formulo inicialmente con mis palabras, a fin de dejar luego hablar al autor mismo.

1.1. *La idea rectora de Cantor sobre el infinito*

A mi juicio, la gran contribución de Georg Cantor a la historia del pensamiento consiste en haber abordado la cuestión filosófica y teológica del infinito con un análisis matemático preciso que le ha permitido cartografiar, con toda exactitud y un rigor máximo, un dominio que, hasta sus estudios y publicaciones, no había sido objeto de semejante grado de conceptualización, ordenación y gradación.

Su aportación a la teoría conjuntista –muy fértilmente acompañado también por Richard Dedekind– significó el alumbramiento decisivo de un modo nuevo de pensar los números –concebidos ahora como conjuntos que implican un orden y no tanto como meras cantidades de elementos– gracias a la ayuda de ideas tan centrales –que enseguida explicaremos– como la cardinalidad, la ordinalidad y el buen orden aplicadas tanto a los números finitos como también –y sobre todo– más allá de ellos.

Con la invención o el descubrimiento de lo que él llamó «números transfinitos» –cuya realidad, como más adelante se verá, ha de ser tomada completamente en serio– y la descripción de las reglas propias que rigen su aritmética, Cantor logró lo que hasta

---

der transfiniten Mengenlehre (1895-1897) gives a lucid systematization of most of his set-theoretical work, together with an extension of the theory of well-ordered sets» (Cfr. A. A. Fraenkel, «Cantor, Georg (1845-1918)», en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, ed. P. Edwards (Nueva York: The Macmillan Company & The Free Press, 20-22, esp. 21). Sin embargo, en esta última obra es un hecho indiscutible que la reflexión filosófica explícita –tan abundante en *Grundlagen*– brilla por su ausencia y, además, a juicio de J. W. Dauben, desde el punto de vista de la originalidad y la solución a problemas nuevos, *Beiträge* –sobre todo su segunda parte– es decepcionante. Cfr. J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 217: «Cantor's presentation of the principles of transfinite set theory in the *Beiträge* was elegant but ultimately disappointing». Un excelente análisis de la matemática de *Grundlagen* se encuentra en el capítulo V de la citada obra de J. W. Dauben, pp. 95-119. Los capítulos VIII y IX se ocupan, también magistralmente, de las dos partes de *Beiträge*, pp. 169-193 y 194-218. En todo lo dicho se fundamenta nuestro especial interés en *Grundlagen*. Sobre el pensamiento de G. Cantor en relación con la infinitud, cfr. el ya mencionado capítulo 17 del libro de M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 467-530.

finales del s. XIX nadie había logrado: desbloquear y descifrar el enigma del número infinito –concebido (e inconcebible), a la vez, como par o como impar– al pensarlo, no como una magnitud siempre limitada (y, por tanto, nunca realmente infinita), sino como una pluralidad que puede ser pensada como una unidad, como un todo, es decir, como un conjunto, cuyos elementos, careciendo de fin, no carecen, sin embargo, de unas características y unas propiedades que son perfectamente predecibles, comprensibles, identificables y determinables, pero que, sobre todo, han de ser concebidas de un modo naturalmente distinto de las características y propiedades de los números finitos[290].

Todo lo cual significa, en síntesis, que Cantor fue capaz de poner orden y concierto en un ámbito –el del infinito matemático y filosófico– que, hasta sus investigaciones, era imaginado o como una tupida selva intransitable, o como un oscuro agujero negro donde todo –en el peor sentido de la expresión– era posible[291].

A este respecto, es absolutamente necesario señalar, también, que, en sus estudios de matemática pura, Cantor fue siempre perfectamente consciente de las implicaciones tanto filosóficas como especialmente teológicas que tenían sus descubrimientos. Y, lejos de desatenderlas por considerarlas superfluas o no pertinentes, las exploró con ahínco –siempre según sus capacidades y haciéndolo lo mejor que pudo–, habida cuenta de que en todo momento las percibió como el insoslayable marco global y el necesario fundamento sobre el que todo su trabajo encontraba solidez, coherencia y adquiría pleno sentido en el universo completo del saber[292].

[290] Cantor se hará eco de las objeciones que critican los números transfinitos por tener que ser, a la vez, pares e impares, concluyendo de dicha contradicción su inexistencia, en el §6 de los *Grundlagen*. Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 177-179 [101-102]. En breve volveremos sobre esto.

[291] J. W. Dauben resume así el logro principal de *Grundlagen*: «El mayor logro de los *Grundlagen* estaba en su presentación de los números transfinitos como una extensión autónoma y sistemática de los números reales. Cantor había alcanzado un punto tal en su investigación que no era posible ya ningún progreso en la teoría de conjuntos ni en su estudio del continuo sin recurrir a los números transfinitos. Su propio futuro matemático dependía en gran parte de la aceptación del infinito actual por los matemáticos» –J. W. Dauben, «El desarrollo de la teoría de conjuntos cantoriana», en *Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica,* ed. por I. Grattan-Guinness (Madrid: Alianza, 1984), 235-282, esp. 250–.

[292] Es importante subrayar esta unidad en el pensamiento de G. Cantor porque no son pocos los estudios de bibliografía secundaria que, o bien omiten toda

Esto es especialmente perceptible en los *Grundlagen*. Y en ellos nos vamos a encontrar lo que, a mi juicio, es su aportación fundamental para el tema que aquí nos interesa.

Porque es lo cierto que Cantor considerará que la distinción generalmente admitida entre un infinito potencial, siempre susceptible de cambio por adición o sustracción, y un infinito actual, identificado directamente con el infinito absoluto que no sería sino la divinidad, es inexacta e insuficiente.

Inexacta por simple.

E insuficiente porque ignora la existencia de todo un ámbito de infinitud actual que, sin embargo, no puede ser confundido con el infinito absoluto de Dios.

Este ámbito reclama una atención propia y necesita una denominación específica. Cantor lo llamará *transfinitum* o *suprafinitum*. Y lo concebirá como distinto de la finitud; diferente de la absoluta infinitud; y, también, como separado por su propia naturaleza de una infinitud meramente potencial.

Después de todo cuanto ya hemos estudiado en esta investigación, se percibirá, ahora todavía con mayor claridad, que un tal descubrimiento se nos muestra como sumamente atractivo y

---

referencia al marco metafísico y teológico en el que sus descubrimientos tuvieron origen y adquieren pleno sentido, o bien los presentan como una derivada muy secundaria que en nada sustancial afecta a sus concepciones matemáticas. La perspectiva que defenderé aquí, como ya queda insinuado, es, en la línea de J. W. Dauben y otros, totalmente diferente a estas dos alternativas señaladas. También está extendida la opinión –aún más errónea, a mi modo de ver– según la cual las creencias religiosas de Cantor y sus derivadas teológicas fueron un escollo más o menos grande para sus investigaciones matemáticas. Cfr. E. T. Bell, *I grandi matematici* (Milán: BUR, 1997), 663-691; E. Gracián, *Un descubrimiento sin fin. El infinito matemático* (Barcelona: RBA, 2011); F. Rosell i Pujós, *El infinito. ¿Es un viaje o un destino?* (Barcelona: EMSE EDAPP, 2019), 64 y 66. Con respecto a este mismo asunto me parecen mucho más acertadas las consideraciones de M. Hallet, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 40-48. Crítica con Hallet, no obstante, se muestra M. J. Frápolli Sanz, «La matematización del infinito. La emergencia de la teoría de conjuntos en la obra de Georg Cantor», tesis doctoral, Universidad de Granada, 1987, 286-294. Cfr. no obstante, M. Cabada, «La fundamentación filosófica del "transfinito" en Cantor», *Pensamiento*, vol. 65, n.º 246 (2009) 669-711, esp. 697: «Cantor no consideró […] la dimensión filosófica o metafísica (e incluso teológica) como algo ajeno o adherido de manera meramente externa a su investigación matemática sobre los conjuntos infinitos, aun a sabiendas de que tal modo de proceder no gozaba de la aprobación o las simpatías de su colegas ni, en general, de los científicos».

–como sospecho– probablemente preñado de fecundas virtualidades para posteriores aplicaciones filosóficas y teológicas.

Veamos todo esto más despacio, a fin de clarificar la múltiple y variada morfología del infinito.

1.2. *La idea de infinito y su relación con la idea de conjunto*

En el pensamiento matemático y filosófico de Cantor la idea de infinito estará siempre vinculada con la idea de conjunto.

Y aquí se impone una inicial, pero decisiva clarificación conceptual.

Cantor habla, literalmente, de *Mannigfaltigkeitslehre* para referirse a lo que hoy –y también en su momento– todo el mundo conoce como «teoría de conjuntos». Una traducción literal debería decir «teoría de variedades» o «doctrina de pluralidades».

En la primera anotación del propio Cantor que acompaña el texto de los *Grundlagen* podemos ver que, para referirse a lo que en las lenguas latinas nombramos como «conjunto» (it. *insieme*; fr. *ensemble*; gall. *conxunto*, cat. *conjunt*; port. *conjunto*), Cantor utiliza tanto *Mannigfaltigkeit* como *Menge*.

Si la primera podría ser traducida, como queda dicho, como «variedad» o «pluralidad», la segunda se puede verter a nuestra lengua castellana como «montón» o «multitud». Con todo, ambos términos también pueden ser igualmente traducidos, con perfecta legitimidad, por «conjunto».

Ahora bien, ¿qué entiende más precisamente Cantor por *Mannigfaltigkeit* o por *Menge*? Él mismo nos da la respuesta:

> Por *Mannigfaltikgkeit* o *Menge* entiendo en general una multiplicidad (*Viele*) que se deja pensar como unidad (*Eines*), es decir, toda colección de elementos determinados que, a través de una ley, pueden ser unidos en un todo[293].

[293] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 204 [137]: «Unter einer "Mannigfaltigkeit» oder "Menge" verstehe ich nämlich allgemein jedes Viele, welches sich als Eines denken läßt, d. h. jeden Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einem Ganzen verbunden werden kann». En un carta fechada el 28 de Julio de 1899 que Cantor dirige a R. Dedekind afirma: «Wenn hingegen die Gesamheit der Elemente einer Vielheit ohne Widerspruch als "zusammenseiend" gedacht werden kann, so daß ihr Zusammengefaßtwerdern zu "*einem* Ding" möglich ist, nenne ich sie eine *konsistente Vielheit* oder eine "Menge". (Im

Hay aquí dos cosas sobre las que es preciso reflexionar más despacio.

En primer lugar, nos encontramos con una intuición básica que sitúa la concepción de Cantor en el marco de la tradición filosófica clásica[294].

En segundo lugar, se puede percibir la insinuación de un problema de primera magnitud que nos va a acompañar –ya lo viene haciendo– en el planteamiento más profundo de nuestra investigación.

La intución básica que, a mi juicio, en primer lugar, es preciso retener dice así: Cantor entiende por «conjunto», bruta y literalmente, «todo mucho que se deja pensar como uno» (*jedes Viele, welches sich als Eines denken läßt*).

¿Resultará extraño percibir aquí un nuevo resurgir de la antigua cuestión griega que se pregunta por la relación entre lo uno y lo múltiple?[295]. Esta multitud, esta pluralidad, solo será un «conjunto» cuando la dispersión de los elementos pueda ser agrupada, reunida, conjuntada en una unidad determinada. Un montón de cosas no será un conjunto mientras no lo concibamos, de alguna manera, como si fuese una sola cosa. Y siendo considerado como una, nunca dejará de ser, no obstante, al mismo tiempo, una pluralidad de ellas.

Así pues, hay en la idea de conjunto que Cantor maneja una tensión dialéctica entre dos extremos que al propio autor está muy lejos de habérsele pasado desapercibida.

Antes bien, al contrario, él mismo la señala cuando dice, también en la primera anotación, que con esta definición de «conjunto»

Französischen u. Italienischen wird dieser Begriff durch die Worte "ensemble" und "insieme" treffend zum Ausdruck gebracht» (G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 443-444). A esta misma definición de conjunto se refiere I. Jané, «The Role of the Absolute Infinite in Cantor's Concept of Set»: *Erkenntnis* 42 (1995) 375-402, esp. 375. Cfr. también, sobre esto, M. Kline, *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días*, vol. III (Madrid: Alianza, 1992), 1312-1313: «Por conjunto Cantor entiende una colección de objetos definidos y separados que puede ser concebida por la mente y sobre la que podemos decidir si un determinado objeto pertenece o no a ella».

294 Cfr. E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)* (Salamanca: Sígueme, 2019), 13-61, esp. 24, donde el padre de la fenomenología se refiere, en relación con la idea de número y conjunto, a Euclides, Hobbes, Locke y Leibniz para referir que, también para todos ellos, «el número es una pluralidad de unidades».

295 Así lo señala, también, J. Ferreirós en G. Cantor, *Fundamentos…*, 155.

cree «haber definido algo semejante al *eídos* o *idéa* platónicos, como también a lo que Platón llama en su diálogo «Filebo o el más alto bien» *miktón*»[296].

La concepción de Cantor consiste en pensar todo «conjunto» como algo mixto, como una mezcla, que no es ni indeterminado (*ápeiron*), ni finito (*péras*), sino como aquello que, teniendo la máxima determinación eidética, puede ser, sin embargo, también infinito. Y esto en un sentido de infinitud que se aleja completamente de la ilimitación informe e indeterminada para acercarse a una determinación propia de aquellas cosas cuyos contornos son conocidos y representables, pero no por ello se podrían calificar sin más de cosas finitas.

En esa extraña mezcla y en esa tensión dialéctica es en donde, en segundo lugar, emerge, o más sutilmente se insinúa, el segundo problema en cuestión antes aludido: un conjunto, para ser tal, tiene que reducir la variedad plural e informe de elementos dispersos a una unidad determinada como un todo[297].

Cantor lo dice con claridad, como acabamos de ver, cuando señala que un conjunto es «toda colección de elementos determinados que, a través de una ley, pueden ser unidos en un todo» (*jeden Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einem Ganzen verbunden werden kann*). Aquí el concepto clave y más inquientante es, a mi juicio, el de «un todo» (*ein Ganz*).

296 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 204 [137]: «Ich glaube hiermit etwas zu definieren, was verwandt ist mit dem Platonischen *eídos* oder *idéa*, wie auch mit dem, was Platon in seinem Dialoge "Philebos oder das höchste Gut" *miktón* nennt».

297 Sobre la idea de conjunto y, en particular, sobre su ilación interna, en relación con la idea de número, su origen y su contenido, se explaya largamente E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)* (Salamanca: Sígueme, 2019), 13-61, llamando la atención, precisamente, sobre la existencia de un «enlace colectivo» que, a su juicio, no fundamenta la unidad del conjunto en la mera percepción mental de sus contenidos, ni en relaciones de simultaneidad, ni en una eventual sucesión temporal, ni tampoco en una relación de tipo espacial entre los eventuales elementos agrupados. Husserl considera que «un conjunto surge cuando un interés unitario y en él y con él a la vez un acto de advertir unitario destacan por sí mismos diversos contenidos y los abrazan» (56). Hacia el final de su reflexión, gracias al concepto de unificación colectiva y al concepto de algo, Husserl fijará el origen y el contenido de la idea de número. Con todo, en este ensayo no he visto que Husserl se detenga a indagar en la eventual complejidad de los conjuntos infinitos. Por su parte, Cantor tampoco se para ni entra a discutir los pormenores filosóficos que, desde un punto de vista psicológico o fenomenológico, se podrían encontrar implicados en la reducción de la pluralidad de elementos distintos a un todo.

¿Dónde reside la dificultad? En el hecho de que «un todo» parece ser aquello, como bien sabía Aristóteles, fuera del cual no puede haber nada. Y el infinito, según la misma definición del estagirita, es aquello fuera de lo cual siempre hay algo[298].

Por lo cual, parece que, según Aristóteles, «un todo» nunca puede ser infinito, pues, de lo contrario no sería jamás verdaderamente «un todo».

Lo sorprendente es que, en esta primera definición de «conjunto» que vemos en los *Grundlagen*, Cantor parece desafiar implícitamente esta máxima aristotélica, toda vez que su propósito será el de ampliar audazmente la «extensión del verdadero concepto de número más allá de los límites conocidos»[299], tal y como él mismo confiesa en el propio comienzo de este ensayo. Es decir, lo que Cantor se propone es superar el concepto de número finito para alcanzar, describir y dominar el ámbito de los números infinitos. Y con ello, ampliar el concepto mismo de infinitud, al constatar la existencia de conjuntos infinitos –no otra cosa serán los «números transfinitos»– que, al mismo tiempo, mantienen dentro de sí la tensión dialéctica que conlleva el caracterizarlos, precisamente, como verdaderos infinitos en acto –careciendo realmente de límite y teniendo plena existencia– pero siendo, igualmente, perfectamente identificables y diferenciables –gracias a su acabada y perfecta determinación– respecto de otros conjuntos infinitos que también, en su género o clase, pueden asimismo ser considerados con pleno derecho como auténticos «todos».

Cantor parece haber puesto en una fructífera relación una concepción plural del infinito con una concepción plural del todo que permite pensar en muchos «todos» actualmente «infinitos». Y esto gracias a su concepción de los números pensados como «conjuntos»[300].

298 Cfr. Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 154, 206b-207a: «Lo infinito resulta ser lo contrario de lo que se nos dice que es: no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino que el infinito es aquello fuera de lo cual siempre hay algo».

299 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 165 [85]: «Einer Erweiterung des realen ganzen Zahlbegriffs über die bisherigen Grenzen hinaus».

300 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 282: «Unter einer "Menge" verstehen wir jede Zusammenfassung *M* von bestimmten wohl unterschiedenen Objekten *m* unsrer Anschauung oder unseres Denkens (welche die "Elemente" von *M* genannt werden) zu einem Ganzen». Esta nueva definición de «conjunto» (*Menge*) se encuentra en el mismo comienzo de su conocida obra de 1895 *Beiträge zur*

1.3. *Conjuntos finitos y conjuntos infinitos: potencia y orden*

Ahora bien, ¿son todos los conjuntos iguales? Evidentemente, no. De la manera más simple podemos decir, siquiera inicialmente, que hay conjuntos finitos y conjuntos infinitos. Para diferenciarlos con precisión y rigor –más allá de lo obvio: unos son finitos y otros no– es absolutamente capital manejar y comprender dos conceptos clave del pensamiento de Cantor: la cardinalidad y la ordinalidad, es decir, potencia y orden.

En los conjuntos finitos, cardinalidad y ordinalidad, suelen coincidir. A la cardinalidad se le llama también «potencia» (*Mächtigkeit*) y significa el número de elementos que conforman un conjunto desde el punto de vista de la cantidad[301].

La ordinalidad se refiere, en cambio, a la posición, al lugar, al orden que cada uno de los elementos del conjunto tiene dentro de él[302].

Pensemos en el número cinco como un conjunto determinado de cinco elementos.

Su cardinalidad, o su potencia, coincide completamente con su ordinalidad, ya que, cualquiera que sea el orden interno en la enumeración (*Anzahl*) de sus elementos, no hay cambio alguno

---

Begründung der transfiniten Mengenlehre y, como se ve, vuelve a aparecer en ella la necesaria y diferenciada determinación de los elementos u objetos que forman un conjunto con el hecho de ser este intuido o pensado como un todo. Sobre la idea de «número» en relación con la de «multitud infinita» llama la atención M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 384-387, al señalar la afinidad entre el pensamiento del jesuita logroñés del s. xvii, profesor en Praga, Rodrigo de Arriaga acerca del infinito y el pensamiento de G. Cantor sobre este mismo tema. Cabada muestra como el propio Cantor se refirió a su lejano e independiente antecesor (en cierto sentido) en cuatro cartas del 3 de febrero de 1884 a Kurd Lasswitz, del 28 de octubre de 1884 a Gösta Mittag-Leffer, del 21 de diciembre de 1893 a Joseph Hontheim y del 15 de febrero de 1896 a Thomas Esser. Rodrigo de Arriaga sostiene –siempre según Cabada– que «puede existir un infinito mayor que otro» (384) y que, como venimos diciendo respecto de Cantor, considera que «en vez de hablar de "número", cuyo concepto "parece estar en contradicción con el de infinito", sería quizá mejor hablar de "multitud" (*multitudo*), de "multitud infinita"» (384). Algo parecido puede decirse de la afinidad entre Emmanuel Maignan y Georg Cantor que Manuel Cabada también estudia en esa misma obra en las pp. 387-392.

301 Cfr. J. Ferreirós, *El nacimiento de la teoría de conjuntos, 1854-1908* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid: 1991), 205-240; J. Ferrater Mora, «Conjunto», en Id., *Diccionario de filosofía*, vol. I (Madrid: Alianza, 1981), 591-594.

302 Cfr. M. Kline, *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días*, vol. III (Madrid: Alianza, 1992), 1309-1324.

en él. Esto es típico de los conjuntos finitos: orden y cantidad, de hecho, no se diferencian en ellos, por más que, especulativamente, quepa distinguirlas.

Sin embargo, no ocurre lo mismo en los conjuntos infinitos. Los conjuntos infinitos tienen una cardinalidad infinita, es decir, la suma de los elementos que los componen carece de límite, pero en ellos la ordinalidad adquiere una importancia decisiva, puesto que se va a convertir en el factor clave para su determinación interna y para su respectiva jerarquización. Y aquí, la ordinalidad –conviene insistir en ello– viene dada por el modo particular con el que se enumeren los elementos de dicho conjunto, ya que la versatilidad que tenga un eventual conjunto en ser ordenado de una u otra forma –o en no serlo de ninguna– altera significativamente la naturaleza de su infinitud.

Cantor lo dice con claridad: «La diferencia esencial entre conjuntos finitos e infinitos resulta ser ahora que un conjunto finito presenta la *misma* enumeración de elementos para *toda* sucesión que uno pueda dar a sus elementos; por el contrario, un conjunto que consta de infinitos elementos dará lugar en general a *distintas* enumeraciones, dependiendo de la sucesión que uno dé a sus elementos»[303].

Una manera concreta de mostrarlo es tomar la sucesión infinita de los números naturales: 1, 2, 3, 4, … ∞.

Tenemos aquí un conjunto perfectamente determinado, ya que los números naturales son los enteros positivos y no otros. No bien se lo mira, se percibe sin dificultad que se trata de un conjunto infinito. Los números naturales carecen de fin, pues no hay ningún número perteneciente a este conjunto capaz de finalizar su serie impidiendo –por su eventual (e inexistente) naturaleza de número «final»– la continuidad de la sucesión. Siempre podemos seguir recorriendo la serie porque nunca alcanzamos ningún final.

Más adelante volveremos sobre ello, pero ya quiero adelantar ahora que, para Cantor, la posibilidad de avanzar infinitamente en

303 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 168 (90): «Der wesentliche Unterschied zwischen den endlichen und unendlichen Mengen zeigt sich nun darin, daß eine endliche Menge in *jeder* Sukzession, welche man ihren Elementen geben kann, *dieselbe* Anzahl von Elementen darbietet; dagegen werden einer aus unendlich vielen Elementen bestehenden Menge in allgemeinen *verschiedene* Anzahlen zukommen, je nach der Sukzession, welche man den Elementen gibt».

la sucesión de los números naturales no debe ser interpretada únicamente en la lógica de un infinito meramente potencial. Como si la naturaleza del conjunto, en el que avanzamos con nuestra acción de contar, se fuese constituyendo metafísicamente en el ser gracias a nosotros que, con nuestra acción vocal de numerar o con nuestro pensamiento discursivo, nos adentramos en su infinitud. Como si los números naturales pudiesen ser concebidos al modo de una imaginaria escalera cuyos peldaños emergerían de la nada conforme el caminante ascendiese paso a paso en ella. Y no emergerían –quedando la escalera siempre incompleta y siempre finita– si el caminante detiene el paso para descansar definitivamente en uno de ellos. La existencia de los números, como la de todas las verdades matemáticas, no depende, para Cantor, del ser humano, sino que tiene un tipo de existencia completamente autónoma. Más adelante veremos como Cantor concibe los números infinitos como conjuntos reales que no pueden ser confundidos con procesos. La realidad del número no depende de un eventual proceso de constitución, sino que este es precisamente posible por la anterior realidad de aquel. Y por ello, el conjunto infinito de los números naturales ha de ser pensado siempre como lo que es: un todo en sí mismo acabado y completo en el que se conjugan la máxima determinación eidética con la verdadera infinitud actual[304].

La idea de enumeración (*Anzahl*) tiene aquí una importancia decisiva a la vista del método que Cantor aplicará para «contar» internamente conjuntos infinitos[305].

En efecto, nuestra concepción intuitiva de la acción de «contar» implica la sucesión natural de los números enteros positivos en función de las cosas cuyo número queramos establecer. La tradición fue perfectamente consciente de que, en este sentido, no se puede «contar» el infinito debido a su propia naturaleza inabarcable.

Para subsanar este problema, Cantor propondrá evitar el infructuoso sendero de este habitual proceso de enumeración para

304 Cfr. I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020), 123: «El enfoque de Cantor plantea un problema filosófico muy importante. Nos obliga a pensar los conjuntos implicados como objetos específicos, no como procesos».

305 Cfr. J. W. Dauben, «El desarrollo de la teoría de conjuntos cantoriana», en *Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica,* ed. I. Grattan-Guinness (Madrid: Alianza, 1984), 235-282, esp. 253-254.

establecer, en cambio, relaciones biyectivas entre los elementos que componen los conjuntos, sean estos del tipo que sean, es decir, sean finitos o infinitos. La matemática rusoestadounidense Lillian R. Lieber pone un ejemplo que, en su sencillez, es extraordinariamente ilustrativo[306].

Imaginémonos en un estadio con capacidad para 120.000 espectadores. Supongamos que tenemos un asiento asignado para un determinado espectáculo y que todo el mundo está sentado en el abarrotado lugar quedando únicamente nuestro asiento libre. ¿Cómo podemos saber cuántos espectadores hay en el estadio –incluyéndonos a nosotros mismos– sin tener que contarlos uno a uno?

Nuestra respuesta es inmediata: 120.000. Y la razón de ello es que hemos establecido una relación de 1 a 1 entre espectadores y asientos del estadio de manera instantánea[307].

Este modo de contar estableciendo correlaciones entre elementos de dos conjuntos es extraordinariamente útil cuando se trata no ya de conjuntos finitos –por más grandes que sean, como en el caso

306 Cfr. L. R. Lieber, *Infinity. Beyond the Beyond the Beyond* (Filadelfia: Paul Dry Books, 2007), 78-86.

307 Véase, también, la clarificadora explicación de las relaciones biunívocas –ahora recurriendo a las relaciones interpersonales entre madres e hijos y esposos y esposas– que ofrece L. Lombardo Radice, *L'infinito. Itinerari filosofici e matematici di un concetto di base* (Roma: Editori Riuniti University Press, 2014), 50-51: «Una corrispondenza tra M e N si chiama 'univoca' (*da* M *a* N) se a ogni elemento *m* di M è associato uno, e solo uno, elemento di N. È univoca, quindi, per esempio, la corrispondenza cha fa passare da un uomo a sua madre (dove allora M è l'insieme di tutti gli esseri umani, N l'insieme di tutte le donne che hanno partorito figli vivi). In questo caso, non è però univoca la corrispondenza inversa, perché esistono donne che hanno partorito piú di un figlio vivo, e quindi esistono elementi di N ai quali è associato più di un elemento di M. Biunivoca si chiama una corrispondenza univoca in tutti e due i sensi. Tale è, ad esempio, la corrispondenza tra mariti e mogli in regime di monogamia (legale)»; J. Ferrater Mora, «Conjunto», en Id., *Diccionario de filosofía*, vol. I (Madrid: Alianza,1981), 591-594, esp. 592, explica la idea de *Mächtigkeit* o cardinalidad con un símil muy parecido al de L. R. Lieber. Dice el filosófo español: «Supongamos, a modo de ejemplo, que hay en un autobús 42 asientos. Estos 42 asientos constituyen el conjunto de los asientos del autobús. Cada asiento es miembro del conjunto de los asientos. Si hay en el autobús 42 pasajeros sentados, los 42 pasajeros sentados constituyen otro conjunto. Los pasajeros pueden ser pareados con los asientos de modo que hay una correspondencia biúnica –o "de uno a uno"– entre los asientos y los pasajeros, es decir, entre cada uno de los asientos del autobús y cada uno de los pasajeros del autobús. Los dos conjuntos son equivalentes; tienen el mismo "poder" (*Mächtigkeit*), expresado por el número 42. El 42 es el número cardinal o poder de cada uno de tales conjuntos».

del estadio–, sino, especialmente, cuando se trata de conjuntos infinitos, cuyos elementos no pueden ser completamente enumerados por ninguna secuencialidad horizontal, pero sí puede ser determinada en relaciones biunívocas como la indicada. Si a cada miembro de un conjunto se le puede relacionar con otro y solo ese otro miembro de otro conjunto en una correlación interna, cabe deducir que ambos conjuntos tendrán idéntica cardinalidad. Fijémonos en que este procedimiento nos enseña que comparando dos conjuntos podemos establecer si son iguales o no, aún en el caso de que desconozcamos exactamente el número de elementos que los componen.

¿Podemos, pues, «contar» el infinito? Podemos determinarlo a través de relaciones biyectivas que nos lo hagan presente en su necesaria e inabarcable totalidad[308].

La intuición de Cantor –que más adelante estudiaremos– es que, como digo, todo acto vocal o mental de contar, todo infinito potencial, todo recorrido, todo caminar, todo profundizar en un abismo sin límite, presupone siempre un todo ya realizado, una totalidad siempre acabada y completa sobre la cual tiene sentido avanzar y emboscarse, ya que es, precisamente, esa totalidad siempre presupuesta la que, en el fondo, posibilita ese mismo avance progresivo y paulatino.

El infinito actual posibilita, para Cantor, el infinito potencial, de modo que conviene insistir en el carácter actual, por ejemplo, del conjunto de los números naturales que, concebidos, insisto, como un todo completo, no dependen de nosotros ni para existir, ni para ser iterativamente constituidos en su particular ontología numérica[309].

[308] Lo interesante de esto es que, insisto, con tal procedimiento, «*uno puede estar seguro de que dos números son iguales sin saber cuáles son*» –I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020), 107, cursivas en el original–. Basta con que sus miembros se puedan emparejar de forma biunívoca. Un poco más adelante explica el autor aún más claramente dicho método: «Exactamente de la misma manera que se puede comprobar que dos bastones tienen la misma longitud poniéndolos uno al lado del otro, sin tener que medir la longitud real de cada uno» (114). Y aquí está lo decisivo: «Cantor comprendió que era posible hacer eso mismo con los conjuntos infinitos» (114).

[309] Sobre esta cuestión se originarán posteriores discusiones que abordaremos hacia el final del presente capítulo. Por ahora permítaseme adelantar únicamente que un autor como Leonard P. Wessell, a mi juicio, no acierta en su comprensión del infinito por no atender al hecho de que es posible conciliar la idea de infinito y la idea de todo. De hecho, afirmar, por ejemplo, de una serie determinada, que es «without end» –cuando esa afirmación se hace de forma absolutamente

Tomándolos, ahora, a ellos como referencia de enumeración, podemos comprender que cualquier otro conjunto de números que pueda ser puesto en la mencionada correspondencia biunívoca con el conjunto de los números naturales tendrá su misma potencia.

La cuestión verdaderamente sorprendente está en que no con todos los conjuntos infinitos de números se puede hacer esto. Dicho de otro modo: no todos los conjuntos infinitos son conjuntos enumerables. Es decir, no todos pueden ser puestos en relación biunívoca con el conjunto $\mathbb{N}$ de los números naturales.

Cantor demostrará que el conjunto $\mathbb{Z}$ de los números enteros es equipotente con el de los números naturales. Solo hay que enumerarlos, por ejemplo, de la siguiente manera[310]:

$$0, 1, -1, 2, -2, 3, -3, \ldots$$

¿Qué sucederá, en cambio, con el conjunto $\mathbb{Q}$ de los números racionales?

Los números racionales, las fracciones, como es sabido, no son números enteros, sino «partes» de números enteros, de modo que lo que indica un quebrado es, precisamente, la «razón» (o división) que cabe establecer entre dos enteros, actuando uno como numerador y otro como denominador.

La cuestión es que entre dos números cualesquiera hay infinitos racionales, hay infinitas fracciones. Y entre dos números racionales al azar siempre es posible encontrar otro número racional que sea algo más grande –por poco que sea– que el extremo menor y también algo menor que el extremo mayor. Lo cual quiere

---

complexiva para toda la serie y de un modo no meramente inductivo ni provisional– implica que la serie misma, en su completa realidad, ha sido tomada como un todo actualmente infinito. Y esto es perfectamente posible, gracias, por ejemplo, a la matemática de Cantor, autor al que Wessell, ocupándose, no obstante, sobre el infinito, no estudia, sin embargo, en profundidad. Cfr. L. P. Wessell, «Definitions of Infinity: An Attempt to Gain Conceptual Clarity with Mathematical and Theological Ramifications»: *Sino-Christian Studies*, 12 (2011) 67-103.

310 Cfr. para lo que sigue la introducción de J. Ferreirós a G. Cantor, *Fundamentos*…, 13-14. Aunque también podríamos ordenarlos, tal vez, de manera aún más clara, emparejando los enteros negativos con los impares y los enteros positivos con los pares de la secuencia natural de la siguiente manera:

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, …
↕, ↕, ↕, ↕, ↕, ↕, ↕, …
-1, 1, -2, 2, -3, 3, -4, …

En resultado es, en ambos casos, el mismo.

decir que, ordenados según un orden creciente de magnitud, no es posible determinar de forma apodíctica qué número racional es el inmediatamente sucesor de un número racional dado. Parece abrirse un abismo de infinitud en la secuencia de los racionales que, a efectos de la numerabilidad, viene a complicarlo todo. Este tipo de fenómeno es lo que hace que el conjunto de los números racionales sea conocido como un conjunto «denso». A diferencia, por ejemplo, del ya conocido conjunto de los números enteros. A este último se le llama conjunto «discreto», porque a la hora de identificar sucesores inmediatos es más sencillo establecerlos[311].

Así pues, hay que reconocer que, en principio, no parece fácil establecer una correspondencia biunívoca entre los números racionales con los números naturales.

No obstante, uno de los méritos de Cantor fue demostrar que, si se ordenaba bien este conjunto, era posible convertirlo en enumerable. Es decir, el conjunto de los números racionales podría pasar de ser un conjunto meramente denso a convertirse en un conjunto denso pero discreto.

A este respecto es importante señalar que para que un conjunto sea enumerable tiene antes que ser «un conjunto bien ordenado» (*eine wohlgeordnete Menge*)[312]. Por conjunto bien ordenado entiende Cantor «todo conjunto bien definido en el cual los elementos están enlazados unos con otros por medio de una sucesión determinada, según la cual exista un *primer* elemento del conjunto, y a cada uno de los elementos (…) le siga otro elemento determinado»[313].

Por eso, en una carta del 18 de junio de 1886, dirigida a Goldscheider, pudo proponer, para este fin, la siguiente ordenación[314]:

311 Para las características de los conjuntos densos o discretos, cfr. L. R. Lieber, *Infinity. Beyond the Beyond the Beyond* (Filadelfia: Paul Dry Books, 2007), 87-99. De ahí tomo las respectivas denominaciones.

312 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 168 [89].

313 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 168 [89].

314 Tomo la referencia de J. Ferreirós en G. Cantor, *Fundamentos…*, 13, que, a su vez, remite a H. Meschkowski, *Georg Cantor. Leben, Werk und Wirkung* (Mannheim, Bibliographisches Institut, 1983), 27. En la publicación de E. Gracián *Un descubrimiento sin fin. El infinito matemático* (Barcelona: RBA, 2011), 101, la secuencia es ligeramente distinta, puesto que difiere en el orden de los quebrados cuarto, quinto, décimo y undécimo:

$$\frac{1}{1},\frac{1}{2},\frac{2}{1},\frac{3}{1},\frac{1}{3},\frac{1}{4},\frac{2}{3},\frac{3}{2},\frac{4}{1},\frac{5}{1},\frac{1}{5},\frac{1}{6},\frac{2}{5},\frac{3}{4},\frac{4}{3},\frac{5}{2},\frac{6}{1},\ \ldots$$

$$\frac{1}{1}, \frac{1}{2}, \frac{2}{1}, \frac{1}{3}, \frac{3}{1}, \frac{1}{4}, \frac{2}{3}, \frac{3}{2}, \frac{4}{1}, \frac{1}{5}, \frac{5}{1}, \frac{1}{6}, \frac{2}{5}, \frac{3}{4}, \frac{4}{3}, \frac{5}{2}, \frac{6}{1}, \ldots$$

Lo que hizo Cantor fue poner en una tabla todas las fracciones posibles. En las columnas verticales colocó todas las fracciones que tienen el mismo numerador. En las filas horizontales puso las fracciones con el mismo denominador. Para ordenarlas ideó un recorrido en zig-zag, trazando descensos y ascensos diagonales, que va pasando por todas las fracciones –suprimiendo únicamente aquellas que se repiten (2/2 es lo mismo que 1/1)– de manera que, al resituar ese recorrido en forma de línea horizontal –tal y como hemos hecho aquí– tenemos ya la ordenación precisa y adecuada que nos indica la forma de establecer una relación biyectiva entre el conjunto infinito de los números racionales y el de los números naturales.

Ordenados, pues, de esta manera el conjunto $\mathbb{Q}$ de los números racionales quedaba establecido como numerable.

El conjunto $\mathbb{N}$ de los números naturales no es sino un subconjunto del conjunto $\mathbb{Z}$ de los números enteros. A su vez, el conjunto $\mathbb{Z}$ de los números enteros pertenece al conjunto mayor $\mathbb{Q}$ de los números racionales. Esto aparece condensado en esta sencilla anotación:

$$\mathbb{N} \subset \mathbb{Z} \subset \mathbb{Q}$$

Ahora bien, ¿qué sucede, sin embargo, con el conjunto $\mathbb{R}$ de los números reales que contiene tanto a los naturales, como a los enteros y también a los racionales (e, incluso, a los irracionales, como $\sqrt{2}$)?[315]

$$\mathbb{N} \subset \mathbb{Z} \subset \mathbb{Q} \subset \mathbb{R}$$

¿Es enumerable o no?

Cantor fue capaz de demostrar que al conjunto $\mathbb{R}$ de los números reales no es posible enumerarlo en el sentido que ya conocemos. Es decir, $\mathbb{R}$ es un conjunto no-enumerable, porque es imposible establecer correspondencias biunívocas entre sus infinitos miembros y el conjunto infinito de los números naturales.

Si nosotros tomamos, por ejemplo, el intervalo [0,1] y consideramos los números reales que en él se encuentran, veremos

315 Cfr. E. Gracián, *Un descubrimiento sin fin. El infinito matemático* (Barcelona: RBA, 2011), 135-136.

que nos encontramos con infinitas fracciones decimales mayores que 0 y menores que 1[316]. Si, a continuación, consideramos que dichos números fraccionarios pueden ser representados como x_0, x_1, x_2, x_3… entonces podremos establecer un gráfico como el siguiente para ordenarlos bien, en orden vertical y horizontal, según las series decimales:

$x_0 = 0, x_{00}, x_{01}, x_{02}, x_{03}, \ldots$
$x_1 = 0, x_{10}, x_{11}, x_{12}, x_{13}, \ldots$
$x_2 = 0, x_{20}, x_{21}, x_{22}, x_{23}, \ldots$
$x_3 = 0, x_{30}, x_{31}, x_{32}, x_{33}, \ldots$
…

En principio, podríamos convenir en que dicho gráfico abarca a todas y cada una de las fracciones decimales contenidas entre el intervalo [0,1], pues, como se ve, en él vamos recorriendo el camino de todos los decimales aumentándolos secuencialmente en vertical y en horizontal sin posibilidad de que ninguna combinación, en principio, pueda quedar excluida.

La sorpresa aparece cuando nos fijamos en algo inesperado. Y es que si seleccionamos, como una nueva secuencia decimal, la diagonal indicada en negrita, y a ese decimal le sumamos, p. ej., una unidad, percibimos algo insólito:

$x_0 = 0, \mathbf{x_{00}}, x_{01}, x_{02}, x_{03}, \ldots$
$x_1 = 0, x_{10}, \mathbf{x_{11}}, x_{12}, x_{13}, \ldots$
$x_2 = 0, x_{20}, x_{21}, \mathbf{x_{22}}, x_{23}, \ldots$
$x_3 = 0, x_{30}, x_{31}, x_{32}, \mathbf{x_{33}}, \ldots$
…

De esa diagonal surge un nuevo número. El nuevo número es $0, x_{(00+1),} x_{(11+1)}, x_{(22+1)}, x_{(33+1)}, \ldots$ y es diferente de todos los que se encuentran en el gráfico anterior, porque, como mínimo, diferirá de todos ellos, al menos, en un eventual decimal, en ese que, precisamente, hemos alterado con la reiteración de la suma. Y ese

316 Respecto del infinito que se encuentra en un determinado intervalo, a propósito, p. ej., de la famosa paradoja de Aquiles y la tortuga, dice O. Becker en *Magnitudes y límites del pensamiento matemático* (Madrid: Rialp, 1966), 99: «Considerándolo detenidamente, una cosa puede crecer continuamente sin traspasar todos los límites». Hay aquí series infinitas que, sin embargo, permanecen siempre menores que 1.

nuevo número no puede ser puesto en relación biyectiva con ningún número de la secuencia de los números naturales, ya que todos ellos ya han sido emparejados previamente con los decimales del mencionado gráfico.

La consecuencia inmediata de lo dicho es que la numeración del intervalo, pese a parecer completa en todos y cada uno de los casos anteriormente previstos en el gráfico inicial, sin embargo, no lo es[317].

Hay en dicho intervalo más números que aquellos que pueden ser puestos en relación biyectiva con la serie infinita de los números naturales. Por eso, cabe concluir, pues, como hace Cantor, que el conjunto $\mathbb{R}$ de los números reales no es numerable, es decir, que tiene una cardinalidad infinita que, sorprendentemente, como digo, resulta ser mayor que la cardinalidad infinita de los números naturales[318].

¿Significa esto que estamos ante un infinito mayor que otro infinito? Efectivamente. De hecho, esta última demostración que acabo de señalar es la que llevó a Cantor a afirmar que no solo no era descabellado establecer distinciones entre los diferentes tipos de infinitos, sino que era absolutamente requerido por la naturaleza misma de esos mismos conjuntos, puesto que estos mostraban diferentes tamaños o diferentes cardinalidades, según se puede ver, gracias a la idea de ordinalidad, plasmada en la posibilidad o imposibilidad de establecer las susodichas relaciones biunívocas con los números naturales[319].

317 Cfr. L. R. Lieber, *Infinity. Beyond the Beyond the Beyond* (Filadelfia: Paul Dry Books, 2007), 109-124: «And so, after thinking it is possible to enumerate all the real numbers in this interval, from 0 to 1, we find that you can make up new ones which have not been included in the list!» (114-115). M. de Guzmán, *Aventuras matemáticas. Una ventana hacia el caos y otros episodios* (Madrid: Pirámide, 19962), 75-76, en este caso el autor lo muestra con la combinación de las infinitas palabras producidas por las letras *a* y *b* para terminar concluyendo: «Usando el mismo proceso diagonal podrás ver que este conjunto de números no puede ser numerable. Resulta, pues, que el *conjunto de todos los números reales es un conjunto infinito no numerable*» (76). Cfr. I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020), 122-123.

318 J. Ferreirós señala que, si bien en el contexto del *Infinitärcalcul* y en relación con la sucesión de funciones, fue el matemático Paul du Bois-Reymond «el primero en utilizar, hacia 1873, el método de diagonalización que suele atribuirse a Cantor» (G. Cantor, *Fundamentos…*,145, nota 3). Sobre el intervalo [0,1] y la potencia del continuo cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 192-193 [120].

319 La demostración de la no enumerabilidad de $\mathbb{R}$ es muy temprana en el pensamiento de Cantor. Cfr. J. Ferreirós, en G. Cantor, *Fundamentos…*, 12-13: «El acta

Es un hecho, pues, que para Cantor hay infinitos mayores e infinitos menores. Y que dichas diferencias solo pueden ser comprendidas desde el concepto de potencia o cardinalidad y desde el concepto de orden que permite que un conjunto pueda ser enumerado o no[320].

Del concepto de potencia se derivan los números cardinales transfinitos que Cantor señalará con la primera letra del alefato: ℵ, siendo $\aleph_0$ la menor de las cardinalidades infinitas.

---

de nacimiento de la teoría de conjuntos transfinitos lleva fecha del 7 de diciembre de 1873, cuando [Cantor] logró demostrar en una carta a Dedekind que el conjunto ℝ de los números reales no puede ponerse en correspondencia biunívoca con el conjunto ℕ de los naturales: ℝ es un conjunto *no-enumerable*, en expresión que él mismo acuñó unos años más tarde. Este resultado llevó a su autor a la conclusión de que cabe establecer distinciones entre los infinitos: lejos de lo que pensara la tradición, hay diversos "tamaños" u "órdenes" del infinito, diversas *cardinalidades* como decimos hoy». Abraham A. Fraenkel afirma que la numerabilidad o no numerabilidad de distintos conjuntos infinitos la establece Cantor de forma pública, aunque de forma germinal, en el artículo de 1874 *Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen*, recogido en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 115-118. Cfr. A. A. Fraenkel, «Cantor, Georg (1845-1918)», en, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, ed. P. Edwards (Nueva York: The Macmillan Company & The Free Press), 20-22. Cfr. I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020): «El descubrimiento más profundo relativo al infinito […] fue el que hizo Cantor en 1874. Con lógica y rigor, nuestro autor demostró que incluso en el ámbito de los números el infinito aparece en distintos tamaños. En particular, el infinito de todos los números reales es mayor que el de los números naturales […]. Su prueba demostró que era imposible emparejar cada uno de los números reales con el correspondiente número natural, de manera que distintos números reales corresponden a distintos números naturales. Los números naturales son contablemente infinitos, pero los números reales son incontablemente infinitos» (p. 103).

320 Para ser del todo riguroso conviene señalar que –aunque esto no sea decisivo para nuestra opción metodológica en la presentación del pensamiento de nuestro autor– cuando Cantor redactó los *Grundlagen* que estamos comentando «todavía no consideraba las potencias como números cardinales», tal y como señala José Ferreirós en G. Cantor, *Fundamentos…*, 146, nota 5. Parece ser que esta idea la introducirá explícitamente, buscando una mejor presentación sistemática de su pensamiento, en los ya señalados *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre* de 1895. En efecto, allí podemos encontrar la siguiente definición de potencia o número cardinal: «*"Mächtigkeit" oder "Kardinalzahl" von M nennen wir den Allgemeinbegriff, welcher mit Hilfe unseres aktiven Denkvermögens dadurch aus der Menge M hervorgeht, daß von der Beschaffenheit ihrer verschiedenen Elemente m und von der Ordnung ihres Gegebenseins abstrahiert wird*» (G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 282). Las cursivas son del propio texto. Cfr. también J. Ferreirós, *El nacimiento de la teoría de conjuntos, 1854-1908* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1991), 245.

Ahora comprenderemos, después de todo lo dicho, por qué, para Cantor, la cardinalidad del conjunto $\mathbb{N}$ de los números naturales –y la de todos aquellos conjuntos que tienen su misma cardinalidad– es, precisamente, $\aleph_0$.

También estamos ya en condiciones de comprender por qué, en consecuencia, en la concepción de Cantor, la cardinalidad del conjunto $\mathbb{R}$ de todos los números reales es mayor que $\aleph_0$. A esto hay que añadir que Cantor la indicará con la letra c ($c = \aleph_1$), para mostrar que se refiere a la potencia del continuo[321].

[321] Insisto en que, propiamente, la terminología de los $\aleph$ no pertenece estrictamente a los *Grundlagen*, sino a los *Beiträge* de 1895. Sobre esto, cfr. J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 169-218, esp. 179-183. También es importante lo que dice J. Ferreirós en G. Cantor, *Fundamentos…*, 43-44. Esto no obstante, la cuestión del continuo es ampliamente tratada en el §10 de los *Grundlagen*. Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 190-194 [117-122]. Precisamente en ese parágrafo §10 –*Gesammelte Abhandlung…*, 192 [120]– afirma Cantor algo extraordinariamente sorprendente: «He demostrado en el *Journal* [*für die reine und angew. Mathematik*] de Borchardt (vol. 84, p. 242) que todos los espacios *Gn*, por grande que sea el llamado número de dimensiones *n*, tienen la *misma* potencia y son por lo tanto de la *misma potencia* que el continuo lineal, como digamos la colección de todos los números reales del intervalo (0 … 1)», lo cual quiere decir que Cantor demostró no solo que dos segmentos de diferente tamaño tienen, sin embargo, el mismo número de puntos, sino que –por increíble que pueda parecer– el número de puntos que componen un segmento cualquiera es el mismo número de puntos contenidos en un cuadrado o, también, en un cubo cualquiera. Lo que Cantor descubrió es que hay una correspondencia absolutamente contraintuitiva entre el número de puntos que forman una línea finita y otras figuras de dimensiones superiores. Y, sobre todo, que ese número infinito de puntos es, precisamente, $\aleph_1$, es decir, la potencia del continuo. Enrique Gracián lo explica claramente cuando dice que «lo que se está afirmando es que en un segmento cualquiera, por pequeño que sea (…) hay tantos puntos como hay en todo el universo conocido. En el interior de lo infinitamente pequeño está lo infinitamente grande» –E. Gracián, *Un descubrimiento sin fin. El infinito matemático* (Barcelona: RBA, 2011), 106–. Recuérdese, igualmente, a este respecto, todo cuanto ya se ha dicho en los capítulos anteriores sobre el fragmento 185 de los *Pensamientos* de Pascal (Br. 72; Laf. 199; Sell. 230) respecto de la doble infinitud de la naturaleza. Cfr. L. Lombardo Radice, *L'infinito. Itinerari filosofici e matematici di un concetto di base* (Roma: Editori Riuniti University Press, 2014), 50-59, esp. 58-59: «*L'intero spazio contiene tanti punti quanti un segmento, scelto a nostro piacere*, piccolo quanto si voglia». Del aspecto contraintuitivo de este sorprendente descubrimiento de Cantor da testimonio el propio autor cuando en una carta a Dedekind del 29 de junio de 1877 dice (en francés en el original): «Je le vois, mais je ne le crois pas», en *Georg Cantor-Briefe,* ed. H. Meschkowski y W. Nilson, (Berlín: Springer Verlag, 1991, 44). A esto mismo se refiere también J. W. Dauben, «El desarrollo de la teoría de conjuntos cantoriana»

Del concepto de orden derivan los números ordinales transfinitos a los que Cantor se refiere con la última de las letras griegas: ω. Y es, precisamente, de estos de los que más se ocupa nuestro autor en los *Grundlagen*.

1.4. *Algunas consideraciones básicas sobre la generación de los números transfinitos y sobre su aritmética*

El interés declarado de Cantor en los *Grundlagen* consistía en «una extensión o prosecución de la serie total de los números verdaderos más allá del infinito»[322]. Es decir, teniendo una idea más o menos clara respecto de la naturaleza de los números finitos o,

---

en *Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica*, ed. I. Grattan-Guinness (Madrid: Alianza,1984), 235-282, esp. 242. Cfr. también, J. Ferreirós en G. Cantor, *Fundamentos…*, 14. El artículo original de Cantor en el que demostró la equipotencia entre $\mathbb{R}$ y cualquier otro conjunto de puntos de mayores dimensiones lleva por título *Ein Beitrag zur Mannigfaltigkeitslehre*, es del año 1878 y se encuentra en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 119-138. En su p. 132 también está formulada la llamada *hipótesis del continuo* –hipótesis que no ha de ser confundida sin más con la cuestión de la potencia del continuo–, que, en esta versión, dice así: «Durch ein Induktionsverfahren, auf dessen Darstellung wir hier nicht näher eingehen, wird de Satz nahe gebracht, daß die Anzahl der nach diesem Einteilungsprinzip sich ergebenden Klassen linearer Mannigfaltigkeiten eine endliche und zwar, daß sie gleich *Zwei* ist». Dicha hipótesis sostiene, en palabras de J. Ferreirós, que «todo subconjunto de $\mathbb{R}$ será, o bien enumerable, o bien de la potencia del continuo» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 15), habiendo únicamente esas *dos* posibilidades, de modo que entre la cardinalidad del conjunto de los números naturales y el de la del conjunto de los números reales no existe ningún otro tipo de conjunto infinito. Cfr. I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020): «Gödel demostró en 1940 que la validez de la "hipótesis del continuo" era lógicamente coherente con la formulación axiomática estándar de la teoría de conjuntos, conocida como axiomas de Zermelo-Fraenkel. Finalmente, en 1963, Paul Cohen demostró que la falsedad de la "hipótesis del continuo" *también* era lógicamente coherente con los axiomas de Zermelo-Fraenkel. Se trata de un magnífico ejemplo de una afirmación que es independiente de los axiomas habituales. Mientras que en algunas versiones de la teoría de conjuntos la hipótesis del continuo es verdadera, en otras versiones de esa misma teoría la hipótesis del continuo es falsa» (116).

322 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 165 [85]: «Eine Erweiterung resp. Fortsetzung der realen ganzen Zahlenreihe über das Unendliche hinaus». Por «reale Zahl» hemos de entender, no «número real» –esto se dice en alemán «reelle Zahl»–, sino, más propiamente, «número verdadero» en el sentido de tan real, tan cierto, tan existente, como cualquier otro número natural. Cfr. al respecto la advertencia de J. Ferreirós en G. Cantor, *Fundamentos…*, 74.

por lo menos, sabiendo cómo operar con ellos, Cantor se propuso describir y establecer la naturaleza de los números transfinitos y, en consecuencia, estudiar, clarificar y determinar, también, las reglas básicas de su aritmética[323].

De lo primero que se ocupó en los *Grundlagen* fue de exponer un método de formación de números transfinitos con arreglo a tres principios: dos principios de generación y uno de restricción.

¿Qué dicen estos principios? El primero de ellos consiste en la agregación continua de unidades a un número ya constituido como tal, de manera que cada agregación genere un nuevo número[324]. Veámoslo con más detalle.

El conjunto infinito de los números naturales encuentra su límite inalcanzable en el primer número ordinal transfinito:

$$1, 2, 3, \ldots \omega$$

Conforme a este primer principio de generación, los números ordinales transfinitos se forman así:

$$\omega, \omega + 1, \omega + 2, \ldots \omega + n$$

Es decisivo señalar que, de acuerdo con este primer principio, es posible sumar números transfinitos y aplicarles la propiedad asociativa, pero siempre a condición de evitar la propiedad conmutativa. En el caso de los números transfinitos no es lo mismo la unidad sumada al primer ordinal que el primer ordinal más la unidad. En este caso el orden de los sumandos sí altera el resultado de la suma.

$$1 + \omega \neq \omega + 1$$

Para la suma $1 + \omega$ el resultado es siempre ω. En el segundo caso, tenemos un nuevo número transfinito, $\omega + 1$.

323 Respecto de la naturaleza de los números es importante señalar que Cantor discute «las tres principales formas de presentación aritmética rigurosa de los números reales», a saber: la de Weierstrass, la de Dedekind y la suya propia en el §9 de los *Grundlagen*. Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 183-190 [108-117]. Cfr. también, R. Dedekind, *¿Qué son y para qué sirven los números? Y otros escritos* (Madrid: Alianza, 1998).

324 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 195 [123]. Cfr. J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990, 96-99).

Lo mismo sucede con la multiplicación. La multiplicación de números transfinitos es posible, pero tampoco se pueden intercambiar los factores del producto. La propiedad asociativa, no obstante, se mantiene igual que con la suma[325].

En relación con esto conviene advertir que ω no es ∞. Este señala la sucesión sin fin de la cadena de números naturales que jamás encuentra término. Pero ∞ pertenece a la cadena, porque indica la posibilidad de una nueva adición que avance en la secuencialidad homogénea del conjunto de los números naturales. El símbolo ∞ es, por tanto, un límite provisional, un infinito potencial e indeterminado. La diferencia con ω es capital, ya que ω no pertenece al conjunto de los números naturales al ser su límite no provisional, sino absoluto. El símbolo ω denota el primer número de un orden completamente distinto a los números naturales puesto que es el más pequeño de los ordinales transfinitos. Y es un número entero infinito perfectamente determinado[326].

Así pues, el antecedente de ω no es un determinado número finito, sino el conjunto completo de todos los números naturales que, pese a ser singularmente finitos, son, globalmente considerados, infinitos.

El segundo principio de generación de números transfinitos nos dice que detrás de ω + 1, ω + 2, ω + 3, … ω + *n* lo que viene a continuación es ω2[327]. De manera que, establecido este segundo

[325] Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 170 [91-92]. Cfr. I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020), 118-121.

[326] La advertencia es del propio Cantor. Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 195 [123]: «Das Zeichen ∞, welches ich in Nr. 2 dieses Aufsatzes […] gebraucht habe, ersetze ich von nun an durch ω, weil das Zeichen ∞ schon vielfach zur Bezeichnung von unbestimmten [d. h. potentiellen] Unendlichkeiten verwandt wird». De este cambio de símbolo de infinitud también advierte Cantor en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 395 [242].

[327] La notación de este nuevo número que Cantor señala en el §11 de *Grundlagen* aparece así en el texto original: 2ω (cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 195 [124]). J. Ferreirós señala en dos notas –nota 9 y nota 38– de su cuidada edición que en *Beiträge* el propio Cantor propuso cambiar la notación para ω2, cosa que, en mi caso, ya he incorporado en el texto de manera más natural. Cfr. G. Cantor, *Fundamentos…*, 146 (para la n. 9) y 154 (para la n. 38): «como ya se ha dicho, desde los *Beiträge* del propio Cantor, los productos se escriben en el orden inverso: ω2, ω*n*». No obstante, en *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten* de 1888, siete años antes de *Beiträge*, ya advierte Cantor de la necesidad de invertir el orden entre multiplicador y multiplicando que ha propuesto en *Grundlagen*. Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlugen…*, 389 [238]: «Ich habe in den "Grundlagen"

principio, podemos continuar la serie con arreglo al primer principio de generación –el de agregación de unidades– y añadir que es posible concebir ω2 + 1, ω2 + 2, ω2 + 3, … ω2 + *n*. Cantor define así el segundo principio generador: «Dada una determinada sucesión de verdaderos números enteros definidos, entre los cuales no hay uno que sea el mayor de ellos, en virtud de este segundo principio de generación se crea un nuevo número al que se concibe como el *límite* de aquellos números, esto es, se define como el número inmediatamente mayor que todos ellos»[328].

Combinando, pues, ambos principios, se nos permite cabalmente obtener ω3 como inmediato sucesor de ω2 y, en consecuencia, a partir de ω3, podemos establecer ω3 + 1, ω3 + 2, … ω3 + *n*.

Y lo mismo ha de poder hacerse con ω4, ω5, … hasta alcanzar ω^{ω}, luego de transitar por ω2, y ω2 + 1, ω2 + 2, ω2 + 3…, ω2 + ω, ω2 + ω + 1, ω2 + ω + 2…, ω2 + ω2, … ω2 + ω3, …, ω3, … ω4, … ω5, … y, finalmente, el mencionado ω^{ω}[329].

El primer principio nos indica que, dado un determinado número ordinal, podemos señalarle un sucesor. El segundo principio va, sin embargo, mucho más allá, puesto que nos dice que, dada una sucesión de números infinita, podemos señalar un nuevo número ordinal que es su inmediato sucesor en la escala del infinito[330].

---

den Multiplikator *links*, den Multiplikandus *rechts* geschrieben; es hat sich mir aber gezeigt, daß der entgegengesetzte Gebrauch, den *Multiplikandus links zuerst* und *dann rechts den Multiplikator* zu schreiben, für die weitere Entwickelung der transfiniten Ordnungszahlen lehre der zweckmäßigere, ja fast unentbehrliche ist».

328 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 196 [124]: «Wenn irgendeine bestimmte Sukzession definierter ganzer realer Zahlen vorliegt, von denen keine größte existiert, auf Grund dieses zweiten Erzeugungsprinzips eine neue Zahl geschaffen wird, welche als *Grenze* jener Zahlen gedacht, d. h. als die ihnen allen nächst größere Zahl definiert wird».

329 Cfr. G. Gentzen, «The Concept of Infinity in Mathematics» en *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, ed. M. E. Szabo (Ámsterdam/Londres: North-Holland Publishing Company, 1969), 230.

330 Cfr. J. Ferreirós en G. Cantor, *Fundamentos*…, 41. Cfr. G. Gentzen, «The Concept of Infinity in Mathematics», en *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, ed. M. E. Szabo (Ámsterdam/Londres: North-Holland Publishing Company, 1969), 230. Sería enormemente interesante ponderar el acierto de la apreciación del autor según la cual «the concern that this procedure is nonconstructive since the actualist conception of the completed sequence of the natural numbers already seems to enter into the formation of *ω*, turns out to be unfounded». En mi opinión, como veremos más adelante, la generación de números transfinitos, tal y como Cantor la expone, presupone necesariamente una concepción actual del infinito que, por tal

Es fácil ver que en la formación de estos nuevos números transfinitos y de sus mismas series numéricas no hay fin a la vista.

No obstante, Cantor introducirá un tercer principio en la generación de números transfinitos. Es el principio de restricción o de limitación. Con él vemos emerger en el pensamiento de Cantor el concepto de cardinalidad que da lugar a las clases numéricas.

De hecho, Cantor afirma que el tercer principio «impone sucesivamente ciertas restricciones en el proceso absolutamente ilimitado de formación, de modo que obtenemos segmentos naturales en la secuencia absolutamente infinita de enteros, segmentos a los que llamo *clases numéricas*»[331].

Lo que Cantor pretende con la inclusión de este tercer principio es jerarquizar el infinito, a saber, mostrar que las series infinitas de números transfinitos generados de acuerdo a los dos anteriores principios se rigen por una gradación interna inexorablemente férrea, de forma que a la primera serie le sigue la segunda y esa

---

razón, es más actualista que generativista. Tal vez sea necesario reiterar e insistir en que, para Cantor, todo infinito potencial presupone un infinito actual, de manera que, en último término, es este la propia condición de posibilidad de aquel. De hecho, los principios de generación de números transfinitos que estamos comentando se basan en una comprensión de la infinitud de los números naturales, así como de las series numéricas superiores, concebida como una *totalidad* completa y realizada. Esto es lo que permite, en primera instancia, la posición de ω como primer número ordinal subsiguiente a la *totalidad* efectivamente dada siempre y en todo momento –y no constructivamente inducida (y, por tanto, siempre incompleta)– de los números naturales y, posteriormente, la aplicación del segundo principio de generación considerando las series infinitas como totalidades acabadas a las que nada les falta. La reinterpretación que Gentzen hace de Cantor, en orden a una prolongación de carácter más finitista, en la órbita de la escuela de Hilbert, es, sin duda, sugerente, teniendo, sobre todo en cuenta los problemas de las antinomias de la teoría de conjuntos, pero a mi modesto entender, no es del todo convincente, a la luz de lo que el propio Cantor afirma en su propia presentación de la aritmética transfinita. Sea como fuere, el detalle de esta discusión excede con mucho nuestro propósito de investigación.

331 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 167 [87]: «Wodurch dem durchaus endlosen Bildungsprozeß sukzessive gewisse Schranken auferlegt werden, so daß wir natürliche Abschnitte in der absolut unendlichen Folge der realen ganzen Zahlen erhalten, welche Abschnitte ich *Zahlenklassen* nenne». J. Ferreirós apunta en nota que «en las presentaciones axiomáticas de los ordinales transfinitos, cada ordinal suele identificarse con el conjunto de sus antecesores. Así, ω_0 representa a la vez el primer número transfinito y la primera «clase numérica» de Cantor: el conjunto de los ordinales finitos; ω_1 representa el primer ordinal no enumerable y segunda clase numérica: el conjunto de los ordinales enumerables y los finitos; y así sucesivamente» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 145-146, nota 4).

secuencialidad no es de ninguna manera arbitraria o aleatoria, sino que está absolutamente determinada por el hecho de que la segunda serie tiene, precisamente, la potencia inmediatamente superior –y no ninguna otra– a la primera.

En efecto, la primera clase numérica es, para Cantor, el conjunto infinito de los números enteros finitos. La infinitud de esta clase numérica impide considerar a cualquiera de sus miembros como el número mayor en términos totales. Siempre hay otro mayor de la misma clase, por eso es infinita. Pero nada impide crear un número nuevo –al que, como sabemos, Cantor llama ω– para nombrar al número entero que sigue a la totalidad de la primera clase como tal. No se trata, pues, como ya sabemos, del número mayor de la primera clase, sino del límite absoluto hacia el que tiende toda ella, puesto que nombra y considera a la primera clase como un conjunto homogéneo, cerrado y total. Y ω se encuentra fuera de ella.

Para comprender bien qué entiende Cantor por clase numérica hay que reiterar la importancia que aquí tiene la idea de totalidad. La primera clase numérica es considerada por Cantor como una totalidad infinita, cuya infinitud en nada impide concebirla como un todo completo, determinado y bien definido. Lo que hace, precisamente, ω es señalar justamente eso: que la clase anterior que ω tiene a sus espaldas –lo que Cantor llama la clase numérica (I)– es un todo homogéneo con infinitos elementos, de manera que, supuesto esto, ω se presenta, pues, en un plano diferente, inaugurando una nueva sucesión de orden completamente distinta a la de los números naturales.

Cantor estableció que «la clase numérica (II) tiene […] una potencia *distinta* que la clase numérica (I)»[332] y se esforzó en afirmar, en el §13 de *Grundlagen*, «que las potencias de (I) y (II) se siguen inmediatamente la una a la otra, de modo que no hay ninguna otra potencia entre ellas»[333].

Dando un paso más en el estudio de las propiedades más características de los conjuntos infinitos, debemos fijarnos ahora en una propiedad extraordinariamente significativa que, en su tiempo,

[332] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 199 [128]: «Hat die Zahlenklasse (II) eine *andere* Mächtigkeit als die Zahlen klasse (I)».

[333] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 199 [129]: «Daß die Mächtigkeiten von (I) und von (II) unmittelbar einander folgen, sodaß keine anderen Mächtigkeiten dazwischen liegen».

ya llamó la atención de Galileo y de otros pensadores de la tradición[334]. En los conjuntos infinitos, contradiciendo el principio de Euclides, el «todo» no es mayor que la «parte»[335].

Antes bien, al contrario, es propio de los conjuntos infinitos el hecho de que sus partes puedan ser puestas en relaciones biyectivas con el todo al que pertenecen. Las partes tienen el mismo número, la misma cardinalidad que el todo al que pertenecen[336].

Tenemos así, pues, que el conjunto de los números naturales, que a su vez contiene, como subconjuntos propios, los conjuntos de los números pares y el de los impares puede ser puesto en relación biunívoca con uno solo de ellos de manera completa. Por ejemplo, con el de los pares:

1, 2, 3, 4, …
↕, ↕, ↕, ↕, …
2, 4, 6, 8, …

Y lo mismo sucede con el subconjunto de los números impares:

1, 2, 3, 4, …

334 Cfr. J.-L. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), 44-47, donde el autor nombra y estudia, también, a Duns Escoto, Gregorio de Rímini, Domingo de Soto, Francisco Toledo, Rodrigo de Arriaga, Francisco de Oviedo y, finalmente, al propio Galileo. Que todos estos autores conociesen y comentasen ciertas propiedades paradójicas de los conjuntos infinitos en absoluto resta originalidad a los estudios de Bolzano y Cantor, porque, como muy bien dice el autor: «*Les paradoxes de l'infini* servent ainsi simplement chez Duns Scot, comme d'ailleurs chez la plupart de ses successeurs, d'illustrations possibles du caractère paradoxal de la notion d'*indivisible*» (p. 46, n. 31). Creo que hay una diferencia sustancial entre ilustrar un problema con una cuestión paradójica y convertir esa cuestión paradójica en un problema objeto de estudio. Esto es lo que sucedió en el s. xix con Bolzano y Cantor. Cfr. B. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen* (Hamburgo: Meiner, 1975). En M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 83, el autor cita un estudio de G. Sinnige, quien, a su vez, concibe también a Anaxágoras como un lejano precursor de la teoría de conjuntos de Cantor.

335 Cfr. L. Lombardo Radice, *L'infinito. Itinerari filosofici e matematici di un* concetto *di base* (Roma: Editori Riuniti University Press, 2014), 42-48. Cfr. I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020), 117-118.

336 Richard Dedekind convertirá, precisamente, esta propiedad en la característica central que permite comprender y diferenciar la naturaleza de los conjuntos infinitos de la de los finitos. Cfr. R. Dedekind, *¿Qué son y para qué sirven los números? Y otros escritos sobre fundamentos de la matemática* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Alianza Editorial, 2014), 126: «Un sistema *S* se llama *infinito* cuando es similar (32) a una parte de sí mismo; en caso contrario se llama a *S* sistema *finito*».

$\updownarrow, \updownarrow, \updownarrow, \updownarrow, \ldots$
$1, 3, 5, 7, \ldots$

Ambos subconjuntos tiene el mismo número de integrantes que el todo al que pertenecen. Son conjuntos equipotentes[337].

Ahora bien, establecidas sus propiedades y relaciones, cabe todavía preguntar: cuando nos referimos a los números transfinitos, ¿estamos hablando de números «reales» o de meras construcciones del pensamiento sin correlato más allá de él?

1.5. *La realidad de los números transfinitos*

En *Grundlagen* Cantor no deja lugar a dudas: los números transfinitos son tan reales como reales puedan ser los números naturales. En su concepción, como estamos viendo, los números naturales son incluidos en la clase numérica (I). Lo que para él está en juego, pues, si se niega la realidad de los números transfinitos, es la realidad efectiva de las clases numéricas (II) (III), etc. Algo que, para Cantor, no es simplemente una creación arbitraria, sino más bien un descubrimiento objetivo.

A mi modo de ver, las múltiples y variadas razones con las que Cantor se enfrenta cuando defiende la realidad de los números transfinitos pueden ser reducidas, principalmente, a cuatro:

1) La concepción de Kronecker, según la cual solo hay que conceder existencia real a los números naturales.
2) La impugnación de Aristóteles del infinito en acto.
3) La finitud de nuestro entendimiento, que hace que solo podamos pensar números finitos.
4) El carácter contradictorio que tendría la idea misma de número infinito en relación con la paridad o imparidad.

Veamos en qué se sustancian estas razones y el modo que Cantor tiene de tratar con ellas y refutarlas.

337 Cfr. J. W. Dauben, «El desarrollo de la teoría de conjuntos cantoriana», en *Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica*, ed. I. Grattan-Guinness (Madrid: Alianza, 1984), 235-282, esp. 246: «Se dice que dos conjuntos *M* y *N* son de la *misma potencia* si a todo elemento de *M* corresponde un elemento de *N*, y recíprocamente, a todo elemento de *N* corresponde un elemento de *M*».

1.5.1. Kronecker contra los números transfinitos

Leopold Kronecker fue, como Georg Cantor, un excelente matemático. Afortunado en los negocios y gozando de una privilegiada posición social y académica, lideró una influyente corriente de la matemática de su tiempo, con sede en la Universidad de Berlín, de cuño constructivista y con especial interés en la teoría de números, en la teoría de ecuaciones y en las funciones elípticas[338]. El talento matemático de Georg Cantor se forjó inicialmente en sus círculos cercanos, pero poco a poco se fue distanciando por graves razones que afectaban al camino futuro que para uno, a diferencia del otro, debían tomar las investigaciones creativas en matemáticas.

Como ya he insinuado, las diferencias entre Kronecker y Cantor no afectaron únicamente a cuestiones de detalle, sino que tienen un carácter global, por cuanto se refieren al enfoque general de la matemática en sí misma –sobre todo desde un punto de vista metodógico– y llegaron a tener, incluso, repercusiones graves, para Cantor, en el plano personal[339].

[338] Cfr. E. T. Bell, *I grandi matematici* (Milán: BUR, 1997), 578. Constructivista es, precisamente, el término que también utiliza Gerhard Gentzen para referirse no solo a Kronecker, sino también, aunque en diferente medida, a Poincaré, a Brouwer y a Weyl. Cfr. G. Gentzen, «The Concept of Infinity in Mathematics» en *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, ed. M. E. Szabo (Ámsterdam/Londres: North-Holland Publishing Company, 1969), 224.

[339] Cfr. J. W. Dauben, «El desarrollo de la teoría de conjuntos cantoriana», en *Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica*, ed. I. Grattan-Guinness (Madrid: Alianza, 1984), 235-282, esp. 244-245 y 257-263. Y también J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 66-70, 280-287. Frente a una concepción generalizada –entre otros por E. T. Bell, *I grandi matematici* (Milán: BUR, 1997), 663-691, esp. 668-669– que prácticamente culpa al enfrentamiento con Leopold Kronecker y a la nociva influencia de Georg Woldemar Cantor sobre su hijo de los problemas de salud mental de G. Cantor, autores como J. W. Dauben, I. Grattan-Guinness y J. Ferreirós tienden a ponderar mejor los datos, a contextualizar más ampliamente las disensiones con Kronecker y las influencias paternas (muy positivas, según J. W. Dauben) y, en definitiva, a atribuir a decisivos factores endógenos los episodios de depresión que llevaron a Cantor a ingresar varias veces en un centro de salud mental. Cfr. J. Ferreirós, *El nacimiento de la teoría de conjuntos, 1854-1908* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid: 1991), 53-57; G. Cantor, *Fundamentos…*, 59-65. Lo cual no obsta para reconocer la aversión que Kronecker tuvo respecto de las innovaciones especulativas de su otrora discípulo.

Cantor critica la propuesta matemática de Leopold Kronecker porque, a su juicio, considerar como inexistentes todos aquellos otros números que no sean los reales y tener por meramente formal la realidad, por ejemplo, de los números irracionales –como $\sqrt{2}$– impide un verdadero avance en la investigación matemática[340]. A juicio de Cantor, todos los progresos de la matemática durante el siglo XIX hubieran sido completamente imposibles de haber seguido el método constructivista de Kronecker[341]. No obstante, Cantor le reconoce ciertas ventajas, pero, frente a su maestro en Berlín, el ahora profesor de Halle abogará por una matemática mucho más especulativa y arriesgada, hasta el punto de considerar como «obvio y prosaico» el principio rector con el cual el influyente matemático berlinés quiere evitar «el peligro de caer en el abismo de lo "trascendente", donde, se dice para mayor miedo y terror sagrado, "todo es posible"»[342].

Para Kronecker los números transfinitos son una perniciosa fantasía que pone a la matemática en un sendero equivocado. Cantor, por el contrario, opina que atenerse únicamente a la realidad de los números naturales estrecha la mente matemática hasta el punto de impedir todo avance futuro. Cantor considera, pues, que sus investigaciones acerca de los números transfinitos son, *de facto*, un

340 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 172-173 [94-95]. Una crítica semejante respecto de su concepción de la naturaleza de los números se encuentra en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 382-385, exactamente en «*Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*», donde también se refiere a H. von Helmholtz, L. Bertrand y E. Heine, entre otros. Respecto de la comparación entre números transfinitos y números irracionales, cfr. G. Cantor, *Briefe…*, 139, en carta a Wundt de 5 de Octubre de 1883, donde dice: «Alles, was also gegen die *Existenz* und *Realität* von ω sich etwa sagen ließe, *genau dasselbe läßt sich in bezug auf* $\sqrt{2}$ *behaupten*».

341 Un acercamiento global a la vida y a la obra de Leopold Kronecker puede verse en E. T. Bell, *I grandi matematici* (Milán: BUR, 1997), 565-584, esp. 578: «L'opera di Kronecker ha un tocco chiaramente aritmetico, portando i segni sia dell'aritmetica razionale, si di quella, più estesa, dei numeri algebrici; si può dire che il suo desiderio, forse nascosto nel subcosciente, sia stato quello di *aritmetizzare* tutta la matematica; dall'algebra all'analisi. Egli diceva: "Dio ha fatto i numeri interi, tutto il resto è opera dell'uomo"».

342 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 173 [95]: «Wo sie keine Gefahr läuft, in den Abgrund des "Transzendenten" zu geraten, dorthin, wo, wie zur Furcht und zum heilsamen Schrecken gesagt wird, "alles möglich" sein soll». También la anterior cita de Cantor se encuentra en esta misma página: «Nüchterness und naheliegendes Prinzip».

modo constructivo de demostrar que Kronecker y sus seguidores no tienen razón[343]. Y esas investigaciones cuentan, como no podría ser de otra manera, con la realidad efectiva de dichos números[344].

1.5.2. Aristóteles contra los números transfinitos

Para Cantor los prejuicios que impiden captar adecuadamente la verdadera realidad y, por tanto, la real existencia de los números transfinitos se remotan a la antigüedad y parecen tener en Aristóteles su representante más eximio[345]. Conocemos ya en parte el pensamiento del estagirita contra el infinito en acto, luego de habernos acercado a él gracias al estudio de M. Cabada. No obstante, dada su importancia para nuestro tema, reservamos para el próximo capítulo una profundización más detallada y directa en las tesis aristotélicas en relación con las implicaciones últimas del pensamiento de Cantor. En este momento me limitaré tan solo a mostrar los dos argumentos aristotélicos que Cantor intenta refutar en el §4 de *Grundlagen*.

En efecto, el primero de ellos es, para Cantor una petición de principio: «Si se consideran las razones que Aristóteles aduce contra la existencia real del infinito (véase p. ej. su *Metafísica*, libro XI, cap. 10), se encontrará que pueden retrotraerse principalmente a una presuposición que envuelve una *petitio principii*, a saber, la

343 Otra mención de Cantor a Kronecker, no precisamente laudatoria, se encuentra en G. Cantor, *Briefe*…, 324.

344 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 382-385, en donde Cantor expande y desarrolla sus diferencias con varios autores, pero especialmente con Leopold Kronecker. Crítico con L. Kronecker también se muestra L. Couturat, *De l'infini mathtématique* (París: Blanchard, 1973), 603-616, esp. 603: «Tel est, en deux mots, l'esprit de la théorie algébrique du nombre que nous allons exposer: elle a pour but, non pas de créer de nouvelles espèces de nombres (autres que le nombre entier), mais au contraire de les "éviter", suivant l'expression même de Kronecker». Al final de su trabajo Couturat califica de «laborieuse et vaine» (616) el intento de Kronecker de justificar las reglas de cálculo de los números algebraicos por la consideración de congruencias con módulos indeterminados.

345 Sin hacer referencia concreta a ningún autor, sin embargo, I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020), comparte esta misma apreciación: «Para comprender a Cantor se hacía necesario cambiar de mentalidad y estar dispuestos a rechazar principios filosóficos arraigados» (113).

presuposición de que solo existen números finitos, lo cual dedujo de que solo conocía enumeraciones de conjuntos finitos»[346].

La segunda razón de Aristóteles que Cantor aduce como objeción contra el infinito en acto «consiste en la afirmación de que si el infinito existiera, entonces, absorbería lo finito y lo destruiría, pues el número finito sería supuestamente aniquilado por un número infinito»[347].

Si al constructivismo esterilizante de Kronecker, Cantor oponía una concepción metodológica de la matemática audaz y especulativa, contra Aristóteles hará valer sus propios logros creativos en su investigación del infinito.

Así pues, Cantor dirá, en primer lugar, que frente al conocimiento limitado de Aristóteles de enumeraciones de conjuntos únicamente finitos, él ha podido demostrar la clave decisiva que permite enumerar igualmente conjuntos infinitos. Cantor afirmará que sus investigaciones han logrado diferenciar y conocer, según su propia naturaleza, la manera apropiada no solo de enumerar conjuntos finitos, sino más aún –como hemos visto– de enumerar ordenadamente conjuntos infinitos. Lo que Aristóteles creyó imposible hacer –contar o numerar el infinito– Cantor sostiene haberlo hecho y, para mostrarlo, aduce aquí la capital distinción entre potencia y orden que ya conocemos, es decir, la diferencia entre cardinalidad y ordinalidad. Cantor dirá que «se pueden efectuar enumeraciones determinadas tanto para conjuntos infinitos como para los finitos, supuesto que se dé a los conjuntos una determinada ley que los convierta en conjuntos *bien ordenados*»[348]. Si distinguimos, pues, que también en los conjuntos finitos una

346 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 174 [96]: «Wenn man aber die Grunde Betrachtet, welche Aristoteles gegen die reale Existenz des Unendlichen vorführt (vgl. z. B. seine "Metaphysik", libro XI, cap. 10), so lassen sie sich der Hauptsache nach auf eine Voraussetzung zurückführen, die eine *petitio principii* involviert, auf die Voraussetzung nämlich, daß ihm nur *endliche* Zahlen gebe, was er daraus Schloß, daß ihm nur Zählungen an endlichen Mengen bekannt waren».

347 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 174 [97]: «Besteht in der Behauptung, daß das Endliche vom Unendlichen, wenn dieses existierte, aufgehoben und zerstört werden würde, weil die endliche Zahl durch eine unendliche Zahl angeblich vernichtet wird».

348 G. Cantor, *Gesammelte Abhanglungen…*, 174 [96]: «Bestimmte Zählungen wie an endlichen auch an unendlichen Mengen vorgenommen werden können, vorausgesetzt, daß man den Mengen ein bestimmten Gesetz gibt, wonach sie zu *wohlgeordneten* Mengen werden».

cosa es su potencia y otra el orden de sus elementos –por más que, como ya ha quedado dicho, en ellos la enumeración de sus elementos es independiente de su orden– podremos captar con más claridad que en los conjuntos infinitos dicha distinción revela toda su importancia al volverse decisiva para poder enumerar *todos* los elementos de un determinado conjunto infinito. Cantor dice, pues, que si se los ordena de modo que resulte un *conjunto bien ordenado*, entonces, como él mismo ha comprobado, es posible enumerar el infinito sin caer en contradicción[349].

Al segundo argumento aristotélico que pretende mostrar la irrealidad de los números transfinitos, Cantor responde gracias a sus aclaraciones respecto de la aritmética transfinita. Hay aquí algo importante que conviene retener, puesto que volveremos sobre ello, a propósito de Pascal, en el próximo capítulo. Algo que ya hemos insinuado en el capítulo anterior, en relación con el argumento de la apuesta del matemático, filósofo y teólogo francés.

Cuando se trata de números finitos es bien conocido que el orden de los sumandos o el orden de los factores no altera ni el resultado de la suma ni el resultado del producto. Ya hemos visto que en el caso de números transfinitos esto no se cumple, de modo que la colocación de los sumandos y los factores sí tiene una importancia decisiva en el resultado de la operación.

Cantor intentará mostrar que la debilidad del argumento aristotélico, según el cual el número finito resulta absorbido y aniquilado por el número infinito, se encuentra en una indebida generalización, fruto del natural desconocimiento de las reglas básicas de la aritmética transfinita que Cantor mismo logró establecer.

En efecto, Cantor dirá que Aristóteles tiene razón solo en el caso de que la unidad, como sumando, preceda al conjunto infinito. Para $1 + \omega$ es cierto que, efectivamente, la unidad queda subsumida en el

[349] Cfr. G. Cantor, *Fundamentos…*, 105 [181]: «Cuando considero el infinito tal como se hace aquí y en mis anteriores investigaciones, encuentro un verdadero placer, al que me entrego lleno de agradecimiento, viendo como el concepto de número entero, que en lo finito tiene solo el trasfondo de la *enumeración*, al ascender a lo infinito se *desdobla* en cierto modo en dos conceptos, el de *potencia*, que es independiente de la ordenación que se dé al conjunto, y el de *enumeración*, que está necesariamente ligado a una ordenación reglada del conjunto, en virtud de la cual se convierte en un *conjunto bien ordenado*. Y cuando desciendo de nuevo de lo infinito a lo finito, veo con igual claridad y belleza como ambos conceptos de nuevo se hacen uno y *confluyen* en el concepto de número entero finito».

infinito al que se agrega: 1 + ω = ω. Sin embargo, la gran aportación de Cantor que le permite refutar a Aristóteles consiste en mostrar que, cuando la unidad es sumada a un conjunto infinito, lejos de ser aniquilada, lo que consigue es crear un nuevo número transfinito: ω + 1 = (ω + 1), de forma que la unidad no solo se mantiene, sino que se constituye en una nueva realidad numérica[350].

Cantor sostendrá, finalmente, que «este verdadero estado de cosas concernientes a lo finito y lo infinito, enteramente desconocido para Aristóteles, debería dar nuevos estímulos no solo al análisis sino también a otras ciencias, particularmente las ciencias naturales»[351]. Y también, como veremos, a la filosofía y, por qué no, también a la teología.

1.5.3. La finitud del entendimiento contra los números transfinitos

La tercera razón que –unida al pensamiento de Kronecker y al de Aristóteles– impide conceder realidad completa a los números transfinitos y que, en consecuencia, se opone decididamente a su existencia, tiene que ver con la eventual finitud de nuestro entendimiento.

Dice Cantor: «A menudo se aduce la finitud del *entendimiento* humano como la razón por la cual solo pueden ser pensados números finitos»[352]. A su juicio, hay aquí una nueva petición de principio o un círculo vicioso. Se da por sentado que los números infinitos son *impensables* por una razón finita y, de ahí, se extrae la conclusión de que solo los finitos pueden ser pensados por el ser humano. Se da por supuesta la finitud del entendimiento humano para luego concluir que, en cuanto finito, no puede concebir números transfinitos. Tales números, por tanto, serían inconcebibles y no podrían existir.

350 Cfr. una reflexión idéntica, esta vez a propósito de Spinoza, en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 177 [100-101].

351 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 174-175 [97]: «Dieser richtige Sachverhalt hinsichtlich des Endlichen und Unendlichen, der von Aristoteles gänzlich verkannt worden ist, dürfte nicht nur in der Analysis, sondern auch in anderen Wissenschaften, namentlich in den Naturwissenschaften zu neuen Anregungen führen».

352 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 176 [99]: «Man führt so oft die Endlichkeit des menschlichen *Verstandes* als Grund an, warum nur endliche Zahlen denkbar sind».

Para Cantor esto no es una manera legítima de proceder. Todo parece ser de otro modo «si se mostrara que el entendimiento puede también en cierto sentido distinguir y definir los números infinitos, esto es, *suprafinitos*»[353]. Y como esto es algo que Cantor ya ha hecho, como dice el adagio latino, *de facto ad posse valet illatio*, es decir, del hecho a la posibilidad, cabe concluir…

Este hecho tiene una importancia decisiva que a Cantor no le pasa desapercibida y que, para nuestra investigación, es absolutamente capital.

Si el entendimiento humano puede concebir el infinito, puede ordenarlo, distinguirlo y enumerarlo como infinito que es, entonces, hay que preguntarse por su supuesta finitud, a fin de evaluar si está bien fundada o, al contrario, debe ser revisada. Habida cuenta de lo que supone la matemática transfinita, para Cantor solo parece haber dos alternativas: «o bien se debe dar un significado ampliado a las palabras "entendimiento finito", del cual no se pueda ya extraer aquella conclusión [la de su finitud y la de la inexistencia de los números transfinitos]; o bien el predicado "infinito" debe concedérsele al entendemiento humano en ciertos respectos, que es en mi opinión el único procedimiento correcto»[354].

¿Es nuestra razón finita o infinita? ¿Podemos pensar el infinito en cuanto tal o tal cosa es imposible?[355]

Contra lo que tantas veces se ha dicho y otras tantas se asume acríticamente, me gustaría someter a la benévola consideración del lector la siguiente consideración: a mi juicio, nada hay más evidente ni innegable que conocemos el infinito y que, en consecuencia, nuestro intelecto tiene una clarísima afinidad con él[356].

353 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 176 [99]: «Zeigt es sich aber, daß der Verstand auch in bestimmtem Sinne unendliche, d. i. *überendliche* Zahlen definieren und voneinander unterscheiden kann».

354 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 176 [99-100]: «So muß entweder den Worten "endlicher Verstand" eine erweiterte Bedeutung gegeben werden, wonach alsdann jener Schluß aus ihnen nicht mehr gezogen werden kann; oder es muß auch dem menschlichen Verstand das Prädikat „unendlich" in gewissen Rücksichten zugestanden werden, was meines Erachtens das einzig Richtige ist».

355 Con la formulación explícita de esta cuestión retomamos la tercera de las preguntas que quedaron apuntadas en el final de nuestro diálogo con Manuel Cabada. Cfr. capítulo 1.º, epígrafe 3.

356 Cfr. C. Cañón Loyes, «Lo nuestro es lo infinito», *Uno. Filosofía y Matemáticas* 37 (2004) 8-24, esp. 13: «¿Cómo nos explicamos el hecho de que nuestras mentes finitas tomen contacto con el infinito?, ¿cómo es que nuestra razón, en su dimensión

Cuando, por ejemplo, pensamos en la cadena metafísica de la causalidad podemos concebir el infinito en la representación secuencial de una ilimitada concatenación de un entramado de causas y efectos que podemos prolongar sin límite. En tal hecho no hay nada absurdo. Es una simple y casi infantil constatación que podemos hacerlo y, de hecho lo hacemos cuando no bien pensamos en ella. Cuestión distinta será la conclusión que de tal prolongación sin límite podamos extraer, pero esa es otra cuestión en la que ahora no nos toca profundizar[357].

---

matematizante, aborda el infinito?». La autora reconocerá al final de su escrito que la posición en la que más cómoda se encuentra es aquella que establece y reconoce en la matemática una «inagotable armonía» en torno a estas dos convicciones esenciales: por un lado, «la matemática es una creación de la mente humana», pero por otro «la matemática no es arbitraria, es también descubrimiento en cuanto que su desarrollo histórico está sujeto a mantener la consistencia con lo anteriormente logrado» (p. 20). Finalmente, añadirá que «la mente humana, creadora y descubridora a un tiempo del infinito matemático, expresa en su propio dinamismo que la realidad que matematiza abre a otra realidad de inagotable armonía» (p. 22). Como ya hemos visto en los capítulos anteriores, el propio Blaise Pascal había enfatizado esta idea de nuestra connaturalidad con el infinito a propósito del argumento sobre el *pari*, adquiriendo en él un peso muy considerable, sin poder, no obstante, extraer todas las consecuencias que estamos viendo en el pensamiento de Georg Cantor.

357 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 250-252. A propósito de Juan de Ripa habría que reconsiderar la tan repetida cualificación de «absurdo» cuando aparece en la argumentación filosófica (y teológica) la consabida «regresión al infinito». Nada hay de absurdo en ella, porque si de lo que se trata –como quiere, p. ej., Tomás de Aquino en las cinco vías para demostrar la existencia de Dios, especialmente en la primera y la segunda– es de señalar la necesaria dependencia ontológica de toda la cadena de la causalidad de una realidad absolutamente primera, entonces es mucho más certero y elocuente tomar la infinita cadena como un todo y postular la completa dependencia de toda la cósmica concatenación –no solo de un eventual inicio– de una realidad absolutamente trascendente al proceso completo de la causalidad –y no solo distinto de ella en su comienzo– de modo que la absoluta dependencia sea predicada de toda la cadena –como se insinúa en la tercera vía del aquinate– y esa relación no mire únicamente a su pasado más remoto y –en cuanto infinito– completamente inasible. Cfr. J. L. Borges, *Obras completas*, vol. I (Madrid: Círculo de Lectores, 1992), 283-287, donde declara su coincidencia con la tesis de Schopenhauer («el mundo es una fábrica de la voluntad») e interpreta las antinomias de Kant y las paradojas de Zenón como aquellos «tenues y eternos intersticios de sinrazón» que nosotros mismos, que estamos soñando el mundo, hemos consentido en su manufactura «para saber que es falso». Borges afirma que «el vertiginoso *regressus in infinitum* es acaso aplicable a todos los temas. A la estética: tal verso nos conmueve por tal motivo, tal motivo por tal otro motivo… Al problema del conocimiento: conocer es reconocer, pero es preciso haber conocido para reconocer, pero conocer es reconocer» (p. 287). Ya había reflexionado sobre este mismo tema

Otro ejemplo: cuando enfrentamos dos espejos visualizamos el infinito en una multiplicación sin límite de reflejos recíprocamente generados. Y percibimos el infinito en la infinita iteración de las imágenes contrapuestas[358].

Y también, sucede algo similar –como hemos visto a propósito de la contradicción pragmática de Pascal sobre la desproporción– cuando comprendemos que el infinito es incomprehensible, precisamente por ser, por su propia naturaleza de infinito, completamente inaprehensible. En este caso lo comprendemos, en efecto, en su más genuina y auténtica naturaleza de inabarcabilidad.

Lo contrario es lo que, a poco que lo pensemos, se nos muestra como realmente absurdo.

Es el límite, como realidad fija, definitiva e irrebasable, lo que nos resulta completamente imposible de pensar en cuanto tal.

En primer lugar, porque toda fijación de un límite cualquiera implica necesariamente el hecho de haberlo sobrepasado ya. En otro caso, nunca podríamos establecerlo y reconocerlo como tal.

Pero es que, en segundo lugar, sostener el carácter definitivo e irrebasable de un límite choca frontalmente con nuestra innata tendencia –tan presente en los niños– de reiterar indefinidamente la pregunta que lo trasciende convirtiendo el punto de llegada en un nuevo punto de partida: «¿Y después del límite fijado, qué hay? ¿Y después de después?…». Quisiera insistir en que no hay nada absurdo en tal proceder, ni nada artificialmente forzado. Todo lo contrario. Lo lógico, lo normal, lo que el propio límite fijado

---

en *Ibid.*, 272-276. Volveremos, no obstante, sobre esto en el próximo capítulo. Sobre las paradojas de Zenón de Elea es muy clarificador I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020), 36-42. Cfr. también, W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, vol. II (Madrid: Gredos, 1993), 103-108, donde se encontrarán, igualmente, los argumentos de Aristóteles contra las paradojas eleáticas.

358 Posiblemente nadie ha plasmado mejor que la artista japonesa Yayoi Kusama esta experiencia de infinitud en su proyecto *Infinity Mirrored Room*. Véase, por ejemplo, esta obra instalada en 2013, en la primera planta del museo The Broad de Los Ángeles, *The Souls of Millions of Light Years Away*. Un espacio muy reducido que, sin embargo, se amplía infinitamente por el reflejo infinitamente reiterado de espejos enfrentados acompañados por multitud de luces led. En medio de todos los reflejos se encuentra, como espectador y centro de la obra, el propio visitante, cuya imagen es, igualmente, infinitamente reproducida por los infinitos reflejos recíprocamente generados. No obstante, lo que el visitante experimenta no es a sí mismo, sino a la infinitud: el infinito en un minúsculo espacio cerrado.

requiere y exige por su propia naturaleza es la indagación respecto de aquello en relación con lo cual se reconoce o se ha puesto como límite. El límite es tal porque siempre es trascendido. Y la naturaleza infinita de nuestro pensamiento –en nuestro infinito preguntar– nos da un inmediato e inmejorable testimonio de ello.

Y es que, en tercer lugar, parece pertenecer a la estructura misma de nuestra razón humana, al ser propio de nuestro entendimiento, esta capacidad de concebir el infinito con más facilidad e inmediatez que su contrario, por más que innumerables veces se haya dicho lo contrario. La inercia de nuestra razón, como el avance de una nave en la inmensidad del espacio –al igual que la flecha de Arquitas de Tarento– tiende siempre a permanecer en el infinito progreso de su movimiento inquisitivo a no ser que, forzándose a sí misma, aunque de modo voluntario, decida poner término a su desplazamiento sin fin en busca de un nuevo porqué. Pero es que, incluso cuando decide frenar su infinito impulso de búsqueda, sabe que esa detención es provisional y que, si quisiera, podría reanudarla ahora mismo y por siempre, puesto que no hay más impedimento en su avance especulativo en el infinito que el que ella misma se fije en un momento determinado[359].

[359] Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 520, en donde el autor cita un elocuente texto del filósofo, matemático y teólogo C. Gutberlet que dice así: «¿Por qué, después de *cualquier* límite [Gränze] que uno se haya puesto en la extensión infinita, se puede ir continuamente hacia adelante? Porque después de cualquier señalable extensión sigue habiendo todavía extensión. De la misma manera, más allá de cualquier número pensable se puede pensar todavía una multitud [Menge] mayor porque la multitud no tiene de hecho límites, no tiene término, es por tanto realmente infinita. El espíritu no *crea* en el proceso continuo del pensar ninguna nueva extensión, ninguna multitud mayor, sino que únicamente la *reconoce* como objetivamente posible […] Para que el espíritu pueda conocer verdad, ha de conformarse [conformieren] al objeto dado, ya sea este existente o solo posible; lo presupone, por tanto, siempre» –Cfr. C. Gutberlet, *Das unendliche Metaphysisch und Mathematisch betrachtet* (Maguncia: Verlag der G. Faber'schen Buchhandlung, 1878), 11-12–. También en el libro de Cabada, en la nota 1420, encontramos esta clarificadora cita de J. Terrason: «La nueva filosofía […] prueba suficientemente que el Creador no nos ha dado la idea sino de las cosas que existen efectivamente; las otras nos serían inútiles. Es más, el espíritu del hombre en lo que atañe a la materia no concibe sino lo infinito […], es lo finito lo que él no concibe, porque una extensión finita tomada en general es inconcebible» (M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 449). Sobre Arquitas de Tarento, cfr. p. 99, nota 247, de la misma publicación. También en las pp. 271ss se encuentran interesantes reflexiones sobre la dimensión de infinitud que tiene nuestra razón según Nicolás de Cusa. Sobre el infinito en general, desde un punto de vista interdisciplinar que conjuga filosofía,

En este mismo sentido, creo que tiene razón Cantor cuando afirma:

> Con todo lo limitada que en verdad es la naturaleza humana, aún hay mucho de infinito en ella, e incluso afirmo que si no fuese ella misma en muchos respectos infinita, la sólida confianza y certeza en el ser de lo Absoluto, sobre lo cual sabemos que estamos todos de acuerdo, sería inexplicable. En particular, sostengo que el entendimiento humano tiene una ilimitada capacidad para la formación progresiva de clases numéricas que guardan una determinada relación con los modos infinitos y cuyas *potencias* son de intensidad creciente[360].

Para Cantor no hay duda: concebimos el infinito de la manera más sencilla cuando reparamos en la clase numérica (I), el conjunto de *todos* los números naturales finitos. Y podemos comprender todas las clases numéricas superiores (II) (III), etc. porque, diferenciando entre cardinalidad y ordinalidad, es posible jerarquizar ordenadamente los conjuntos infinitos, de modo que nuestro entendimiento humano encuentra orden y estructura lógica al tratar con una infinitud que, en su inconmensurabilidad, se le ofrece mensurable, y en su incomprehensibilidad, se le antoja comprensible, precisamente, porque la mide y la comprende como lo que efectivamente es: infinita en acto y no solo en potencia.

1.5.4. El peligro de contradicción contra los números transfinitos

La cuarta y última de las razones contra las que el genial matemático, Georg Cantor, se enfrenta cuando quiere sostener y fundamentar la realidad efectiva de los números transfinitos es aquella

---

teología, cosmología y física, cfr. A. Balsas, «O Infinito e a busca de fundamentos do finito»: *Cadernos Mateus DOC VIII* 8 (2015) 203-239; Ib. «El infinito desde la física»: *Pensamiento*, vol. 75, n.º 283 (2019) 5-28.

360 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung*…, 176-177 [100]: «So beschränkt auch die menschliche Natur in Wahrheit ist, vom Unendlichen haftet ihr doch sehr *vieles* an, und ich meine sogar, daß wenn sie nicht in vielen Beziehungen selbst unendlich wäre, die feste Zuversicht und Gewißheit hinsichtlich des Seins des Absoluten, worin wir uns alle einig wissen, nicht zu erklären sein würde. Und im Besondern vertrete ich die Ansicht, daß der menschliche Verstand eine unbegrenzte Anlage für die stufenweise Bildung von ganzen Zahlenklassen hat, die zu den unendlichen Modis in einer bestimmten Beziehung stehen und deren *Mächtigkeiten* von aufsteigender Stärke sind».

que los tacha de contradictorios. Y se apoya para ello en los problemas vinculados a su eventual naturaleza par o impar.

Dicho más fácilmente, los números transfinitos –si realmente son números– deberían ser o bien pares o impares, o bien, las dos cosas a la vez[361].

La cuestión es que si son lo uno o lo otro, no son infinitos. Pues ningún número par puede ser infinito como tampoco puede serlo ningún número impar. Y si, por el contrario, son las dos a la vez –pares e impares– tales números son contradictorios y, en consecuencia, no pueden existir cabalmente.

Cantor reacciona nuevamente denunciando un paralogismo en dicha argumentación: «Se asume aquí obviamente el supuesto tácito de que las características que son mutuamente excluyentes para los números tradicionales deberían mantener también esta relación para los nuevos números, de donde se sigue la imposibilidad de los números infinitos. ¿No salta a la vista el paralogismo?»[362].

Efectivamente, así parece ser. No se puede atacar la existencia de los números transfinitos acusándolos de no ser finitos. No se les puede obligar a aquellos a tener que ajustarse a todos los requerimientos esenciales propios de estos. Y esto es precisamente lo que se hace cuando se deduce su inexistencia del hecho de que, respecto de la paridad o imparidad, los números transfinitos no se comportan como los números finitos[363]. De los números complejos

361 Cfr. J.-L. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), 121-124.

362 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 178 [101]: «Man nimmt hier offenbar stillschweigend an, daß Merkmale, welche an den hergebrachten Zahlen disjunkt sind, auch an den neuen Zahlen dieses Verhältnis zueinander haben müßten, und schließt daraus auf die Unmöglichkeit der unendlichen Zahlen. Wem springt hier der Paralogismus nicht in die Augen?».

363 En un escrito tres años posterior a *Grundlagen*, titulado *Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche*, publicado en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 88 (1886) 224-233 –y recogido, también, en lo esencial, en *Gesammelte Abhandlungen…* y en *Fundamentos…*– afirma Cantor (en cursivas en el original): «*Todas las denominadas demostraciones contra la posibilidad de números actualmente infinitos son erróneas en lo esencial, como se puede mostrar concretamente en cada caso y también deducir de razones generales, debido a que –y aquí radica su proton pseudos– piden de antemano o más bien imponen a los números en cuestión que cumplan todas las propiedades de los números finitos, mientras que los números infinitos por su parte, si es que han de ser pensables bajo forma alguna, deben constituir un género de números totalmente nuevo por contraste con los números finitos, cuyas características dependen plenamente de la naturaleza de las cosas y han de ser*

dice Cantor a renglón seguido que no pueden ser considerados ni como positivos ni como negativos, lo cual no es un inconveniente respecto de su general aceptación, por más que esta haya sido progresiva[364]. Otro tanto puede ocurrir, pues, respecto de los números transfinitos, ya que estos, bajo ciertas condiciones, pueden ser considerados tanto pares como impares y, al mismo tiempo, en otras circunstancias, no son ni lo uno ni lo otro. En efecto, Cantor afirma que «ω puede ser considerado tanto un número par como un impar. Pero desde otro punto de vista, a saber cuando 2 se toma como multiplicador, se podría decir también que ω no es ni un número par ni impar»[365].

Sea como fuere, su conclusión crítica respecto de esta cuarta razón contraria es similar a las anteriores: no se puede juzgar la existencia o inexistencia de los números transfinitos aplicándoles criterios obligatorios que solo son tal respecto de los números finitos[366]. Los números transfinitos tienen su propia naturaleza y sus propias características y decir que, para existir, tienen que ser en todo iguales a los finitos es, como Cantor señala, argumentar en una circularidad viciosa.

A esto cabría añadir, todavía, el pasaje explícito de la carta al profesor Kurd Lasswitz, de 15 de febrero de 1884, recogido como ensayo inicial en *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*, en el que Cantor, hablando de sus propias creaciones matemáticas sobre los números transfinitos, subraya: «la *generalidad*, *precisión* y

---

objeto de la investigación, mas no de nuestro arbitrio o de nuestros prejuicios» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 245 [371-372].

364 Cfr. la ilustrativa nota 17 de José Ferreirós en su edición de *Grundlagen*, G. Cantor, *Fundamentos…*, 149: «En efecto, la introducción plena de los números complejos era asunto reciente: hasta el siglo xix estos "anfibios entre el ser y el no ser" (Leibniz) habían sido tratados como curiosidades matemáticas, o a lo sumo como expedientes heurísticos. Carl F. Gauss (1777-1855) se convenció de su plena validez ya hacia 1799, pero se guardó sus opiniones hasta 1831, cuando empezaban a ser bien conocidas ideas similares de otros autores».

365 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 178-179 [102]: «Kann also *ω* sowohl als eine gerade, wie als eine ungerade Zahl aufgefaßt werden. Von einem andern Gesichtspunkt, wenn nämlich 2 als Multiplikator genommen wird, ließe sich aber auch sagen, daß *ω* weder eine gerade noch eine ungerade Zahl ist».

366 Cfr. I. Stewart, *El infinito. Una introducción* (Santander: Sal Terrae, 2020). A juicio del autor: «La cuestión matemática central es si las propiedades familiares de los objetos y procesos finitos mantienen su validez cuando se trata de objetos y procesos infinitos» (p. 34). Para Cantor, como estamos viendo, es clara la respuesta negativa.

determinación de mis definiciones de los números; tienen *idéntica formulación*, ya se apliquen a los conjuntos *finitos* o a los *infinitos*. Por ejemplo, todo número transfinito de la segunda clase numérica tiene, según su definición, la *misma determinación, es igualmente completo en sí, como todo número finito*»[367].

Con esto se subraya que, aunque no cabe negar la existencia de los números transfinitos por su reducción a los finitos, también hay que desterrar una concepción vaporosa e indeterminada de tales números, como si los números infinitos careciesen de la precisión y determinación que caracteriza a los finitos. Cantor ha mostrado que no, que también los números transfinitos son perfectamente determinados en su infinitud, por más que tengan sus propias particularidades que los diferencian netamente de los numeros finitos.

1.5.5. Realidad inmanente y realidad transiente

Una vez confrontadas y refutadas todas estas razones en contra de la existencia real de los números transfinitos, Cantor se demorará algo más en la explicación acerca de cómo concebir la realidad o la existencia de estos números. Encontramos aquí reflexiones sumamente interesantes para nuestra investigación.

Para Cantor la realidad o existencia de los números, sean estos finitos o sean infinitos, puede ser enfocada en dos sentidos: subjetiva u objetiva, interna o externa, mental o extramental, inmanente o transiente[368]. Quiere esto decir que, para Cantor, la realidad de los números puede afectar tanto al interior de nuestro pensamiento como al ámbito de la realidad externa que nos circunda. Se trata de establecer, pues, en relación con esta cuestión, qué tipo de vínculo se da –si es que se da alguno– entre los dos focos de esta elipse, yo-mundo, respecto de la naturaleza de los números y el problema de su modo de existencia.

367 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 390 [239]: «Zunächst mache ich auf die *Allgemeinheit, Schärfe* und *Bestimmheit* meiner Zahldefinitionen aufmerksam; sie sind *gleichlautend*, gleichviel ob sie auf *endliche* oder auf *unendliche* Menge bezogen werden. Jede transfinite Zahl der zweiten Zahlenklasse z. B. hat ihrer Definition nach *dieselbe Bestimmtheit, dieselbe Vollendung in sich wie jede endliche Zahl*».

368 Cfr. J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 132-133.

Cantor se refiere con las siguientes palabras al primer y verdadero modo de existencia, es decir, la existencia de los números en el interior de nuestro pensamiento:

> Podemos considerar los números enteros como existentes en tanto que, al ocupar un lugar completamente determinado en nuestro entendimiento, en virtud de las definiciones, quedan perfectamente diferenciados de todos los demás elementos de nuestro pensamiento, guardan con ellos relaciones determinadas y pueden por consiguiente modificar la sustancia de nuestra mente de una forma determinada[369].

El nombre preciso que Cantor da a esta forma de existir es «realidad intrasubjetiva o inmanente»[370].

No obstante, nuestro autor también alude decididamente al otro foco de la elipse, la realidad mundana de los números, por cuanto los números también son representaciones de acontecimientos y modos de relación de las cosas que forman parte del universo. Dice así:

> Pero además, se puede atribuir también realidad a los números en tanto que deben ser tenidos por expresión o representación de eventos y relaciones del mundo exterior que se contrapone al intelecto, en tanto que además las diferentes clases numéricas (I) (II) (III), etc. son representaciones de potencias, que ocurren actualmente en la naturaleza corpórea o mental»[371].

El nombre preciso que Cantor le da a este segundo modo de existencia es «realidad transubjetiva o también transiente»[372].

369 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 181 [105]: «Einmal dürfen wir die ganzen Zahlen insofern für wirklich ansehen, als sie auf Grund von Definitionen in unserm Verstande einen ganz bestimmten Platz einnehmen, von allen übrigen Bestandteilen unseres Denkens aufs beste unterschieden werden, zu ihnen in bestimmten Beziehungen stehen und somit die Substanz unseres Geistes in bestimmter Weise modifizieren».

370 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 181 [105]: «*Intrasubjektive* oder *immanente Realität*».

371 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 181 [105-106]: «Dann kann aber auch den Zahlen insofern Wirklichkeit zugeschrieben werden, als sie für einen Ausdruck oder ein Abbild von Vorgängen und Beziehungen in der dem Intellekt gegenüberstehenden Außenwelt gehalten werden müssen, als ferner die verschiedenen Zahlenklassen (I) (II) (III) u. s. w. Repräsentanten von Mächtigkeiten sind, die in der körperlichen und gestigen Natur tatsächlich vorkommen».

372 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 181 [106]: «…*transsubjektive* oder auch *transiente Realität*».

Sin embargo, lo decisivo de todo esto es que, para nuestro autor «estas dos clases de realidad siempre se dan juntas»[373]. Lo cual quiere decir que, según su concepción, aquello que puebla nuestro entendimiento también se da en la realidad, si bien, quien debe ocuparse de establecer el modo y manera según el cual nuestros objetos de pensamiento acontecen también fuera de él no es tanto la matemática como la metafísica[374].

Aquello que, para Cantor, explica la conexión de ambas esferas –la unidad de la polaridad yo-mundo– es lo que él llama, sin precisarlo, no obstante, con más detalle, «la *unidad del todo, al cual nosotros mismos pertenecemos*»[375].

Cantor considera que su posición filosófica de fondo, su concepción global en la que cabe enmarcar su idea de la realidad inmanente y transiente de los números finitos y transfinitos, es tanto realista como idealista[376]. Y las dos cosas a la vez, habida cuenta del vínculo necesario que establece, con su alusión a la mencionada «unidad del todo», entre las realidades intramentales y las realidades extramentales. A mi juicio, dicha unidad es especialmente significativa para comprender lo que Cantor realmente quiere decir cuando se refiere a la «matemática libre»[377].

373 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 181 [106]: «Diese beiden Arten der Realität stets sich zusammenfinden».

374 Cfr. J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinity* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 125: «Whenever Cantor spoke of metaphysics he meant the philosophical study of the relations between the constructs of mind and the objetcts of the external world. Thus the study of the abstract theory of the transfinite numbers was the business of mathematics, but the study of the realization or embodiment of the transfinite numbers in terms of the objects of the phenomenological world was the concern of metaphysics».

375 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 182 [106]: «*Einheit* des *Alls*, *zu welchen wir selbst mitgehören*». Cfr. P. Bussotti y C. Tapp, «The influence of Spinoza's concept of inifinity on Cantor's set theory», *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009), 25-35, esp. 31. Los autores ven en esta unidad la influencia directa del autor judío en el pensamiento metafísico de Cantor, a través de su conocida proposición VII, de la parte segunda de la *Ética*: «El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas». Cfr. B. Spinoza, *Obras completas* (ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 261.

376 Cfr. I. Jané, "Idealist and Realist Elements in Cantor's Approach to Set Theory": *Philosophia Mathematica* (III) 18 (2010) 193-226.

377 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 182 [106]: «*freien Mathematik*». No parece ser del todo acertada la formulación de María José Frapolli cuando afirma que, al decantarse Cantor por una matemática libre, «lo que Cantor está aquí defendiendo es el estatuto independiente de la investigación matemática, no sujeto a la censura

¿Qué entiende Cantor por matemática libre? Para Cantor la matemática es libre solo y únicamente cuando se ocupa de la realidad inmanente de sus objetos de investigación y, por lo tanto, trabaja completamente al margen de la preocupación por la realidad transiente de sus conceptos. Despojada de la pesada obligación de demostrar continuamente la realidad efectiva, la realidad transiente de las ideas que maneja, la matemática puede avanzar audaz y ligera en la exploración de nuevos terrenos que la elevan por encima de la roma horizontalidad de los simples números naturales, a cuya realidad –como hemos visto– Leopold Kronecker se empeñaba en mantenerla anclada.

Las dos únicas condiciones que Cantor exige al libre avance de la matemática, las dos únicas reglas que deben regir todo el razonamiento en esta ciencia, son la consistencia interna de los conceptos que maneja, así como su coherencia sistemática con las ideas y conceptos anteriormente establecidos y firmemente aceptados. De ahí su contundente conclusión: «En cuanto un número satisface estas condiciones, puede y debe ser considerado en matemáticas como existente y real»[378].

Aunque, debido a la unidad del todo que nos contiene, es evidente que Cantor da por supuesta la realidad transiente de los números transfinitos, lo que ahora dice a los matemáticos es: baste metodológicamente fijar la consistencia interna y la coherencia de dichos números con la totalidad de la matemática para poder concederles abiertamente la carta de ciudadanía que otros le niegan. Esto es, por ahora, suficiente. Ya se encargará la metafísica futura de comprobar que, efectivamente, los números transfinitos no solo son pensables con lógica interna y rigor estructural, sino que también sirven para dar cuenta de la infinitud del universo en el que existimos. Pero este es ahora otro asunto.

---

ni filosófica ni religiosa» (M. J. Frapolli Sanz, «La matematización del infinito. La emergencia de la teoría de conjuntos en la obra de Georg Cantor». Tesis doctoral (Universidad de Granada, 1987), 249. Su interpretación, sin embargo, de la cuestión del realismo o formalismo del pensamiento de Cantor –pp. 239-247– me parece, no obstante, más justa y equilibrada. Cfr. J. Ferreirós, *El nacimiento de la teoría de conjuntos, 1854-1908* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1991), 257-259.

378 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*,182 [107]: «Sobald eine Zahl allen diesen Bedigungen genügt, kann und muß sie als existent und real in der Mathematik betrachtet werden».

Retengamos, pues, que, para Cantor, estas son las razones de fondo por las cuales sostiene y defiende la realidad, la existencia, el ser de los números transfinitos contra viento y marea y, sobre todo, su pertinencia para el avance de la investigación en matemática pura.

1.6. *La clarificación y el desarrollo de la idea de infinito: infinito impropio, infinito propio e infinito absoluto*

La cuestión de fondo que todavía no ha sido directamente abordada en este capítulo y que, sin embargo, acompaña transversalmente a todo lo dicho hasta ahora se refiere a la misma idea de infinito.

Y es aquí donde, para comprender bien a Cantor, hay que establecer un doble plano de reflexión: hay un primer nivel, que podríamos llamar conceptual, en el que Cantor asume una distinción tradicional respecto del infinito modificándola levemente en su denominación. En este nivel conceptual, Cantor tomará partido decididamente por una de las disticiones en detrimento de la otra, por más que a esta segunda, también le reconozca un cierto valor y legitimidad.

Sin embargo, para ser fiel a la reflexión del propio Cantor, este nivel de distinción conceptual tiene que ser completado igualmente con una reflexión ontológica, en la que la aplicación de la distinción conceptual adquiere todo su sentido. En la aplicación ontológica que el propio Cantor realizará de forma absolutamente consciente e intencionada podremos percibir las numerosas aperturas filosóficas y teológicas que, explícitamente, presenta su concepción matemática.

Lenguaje filosófico y ontología metafísica serán, pues, los dos niveles de discurso que tendremos que atender cuidadosamente para comprender el alcance –y también los eventuales límites– del pensamiento del matemático de Halle.

1.6.1. Distinciones conceptuales

Lo que la tradición llamó «infinito potencial» o «infinito sincategoremático», Cantor lo denomina «infinito impropio»[379]. Y lo

[379] Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 204 [137]. En esta primera anotación al §1 de *Grundlagen* Cantor señala que a lo que Platón llama *ápeiron* –a saber: lo ilimitado e indeterminado– él lo denomina «infinito impropio».

que normalmente se conoce como «infinito actual» o «infinito categoremático», Cantor lo denominará «infinito propio». Esta primera distinción conceptual es de la máxima importancia, por eso conviene detenerse siquiera mínimamente en ella.

La idea clave aquí –aunque se encuentra oculta– es el tipo de relación que cabe establecer entre estos dos modos de infinito y la finitud. Ambos entremezclan en sus respectivas naturalezas conceptuales rasgos de infinitud y rasgos de finitud. La cuestión consiste en determinar qué pesa más en ellos: ¿la finitud o la infinitud?

El «infinito impropio» es un tipo de finitud ilimitadamente indeterminada que puede crecer o decrecer sin término. Digo que es un tipo de finitud, porque en su eventual agrandamiento o en su contraria disminución, el infinito impropio sigue siendo siempre una realidad finita, pero no definitivamente fijada en su limitación, sino siempre susceptible de ulterior variación en uno u otro sentido. Cantor se refiere a él como «una cantidad variable que o bien crece más allá de todos los límites, o bien se hace tan pequeña como se desee, pero siempre continúa siendo finita»[380].

¿Por qué es «impropio» este infinito? Porque en él pesa más la finitud que la infinitud, de modo que lo que señala es la posibilidad siempre presente de modificación de una realidad en sí misma siempre finita. Cuando uno dice que siempre puede ir más allá de algo meramente dado, o preguntar el porqué de cualquier causa identificada, o prolongar un segmento cuanto se le antoje, está afirmando que *tiene ante sí dicha posibilidad*, lo cual implica el reconocimiento tácito de que tal infinitud no está realizada ante él como un hecho acontecido. No se trata, pues, de una infinitud real, sino posible, no de una apertura efectiva, sino eventual.

Lo cual no obsta para que Cantor le reconozca una gran utilidad en matemáticas y, por ello, considere –contra Hegel– que esta forma de infinitud –o de finitud siempre variable– no puede ser llamada con justicia «mal infinito»[381].

[380] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 165 [85]: «Einer veränderlichen, entweder über alle Grenzen hiaus wachsenden oder bis zu beliebiger Kleinheit abnehmenden, aber stets *endlich* bleibenden Größe aufzutreten».

[381] Cf. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlugen…*, 172 [94]: «Das Uneigentlich-unendliche ist of von neueren Philosophen "schlechtes" Unendliche gennant worden, meines Erachtens mit Unrecht, da es sich in der Mathematik und in den Naturwissenschaften als ein sehr gutes, höchst brauchbares Instrument bewärt hat». No deja de ser irónico que sea el propio Cantor, el gran explorador del continente

de lo transfinito, el que considere uno de los mayores logros del infinito potencial la aplicación de este modo de infinitud a las cantidades infinitamente pequeñas propias del análisis infinitesimal y, también, de la teoría de funciones. Su conclusión es inequívocamente contundente: «Todos los intentos de transformar por la fuerza lo infinitamente pequeño en un infinito propio deben finalmente ser abandonados por inútiles. Si existen en absoluto las cantidades infinitamente pequeñas en sentido propio, esto es, si son definibles, entonces ciertamente no mantienen ninguna relación inmediata con las familiares cantidades que *devienen* infinitamente pequeñas» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 94 [172], en este caso pongo entre corchetes la página de *Gesammelte Abhandlungen*). ¿No se contradice Cantor a sí mismo negando la infinitud actual en el caso de los infinitésimos al afirmarla únicamente en el caso de los conjuntos transfinitos? José Ferreirós advierte en una ilustrativa nota que «quien tuvo que luchar contra los prejuicios de sus contemporáneos a fin de introducir los números transfinitos parece tener prejuicios igualmente infundados (e igualmente comprensibles, quizá) con respecto a los infinitésimos. Zermelo, por ejemplo, escribió que Cantor cometía aquí una *petitio principii* similar a la que reprochaba a los enemigos de los números infinitos» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 147, nota 17). Otro escrito en el que Cantor reitera su oposición a la existencia de los infinitésimos se encuentra en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 374 [248-249]. También Manuel Cabada se hace eco de este proceder sorprendente y contradictorio. Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 480; 520-222 (en diálogo con C. Gutberlet, que se mostrará a favor de concebir lo infinitamente pequeño como un infinito actual, en contra de Cantor); J. W. Dauben, «El desarrollo de la teoría de conjuntos cantoriana», en *Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica*, ed. I. Grattan-Guinness (Madrid: Alianza, 1984), 235-282, esp. 278-282; J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 233-236 (en diálogo con *Fondamenti di Geometria* del matemático italiano Giuseppe Veronese). Es probable que Georg Cantor se identificase con la posición expresada por I. Newton en *Princip. Mathem. Phil. Nat. L. 1. Lemma XI. Schol.*, en la forma, al menos, según la cual la resume y presenta Hegel –de donde tomo la cita– en G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 356-357. Hablando de las fluxiones y del cálculo diferencial dice Hegel: «Newton explica estas fluxiones *con mayor precisión* (…) en el sentido de que él no entiende por ellas *indivisibles* –una forma de la que se sirvieron anteriores matemáticos, como Cavalleri y otros, y que contiene el concepto de un cuanto *en sí determinado*–, sino *divisibles evanescentes*». Más adelante añade: «Las magnitudes aquí entendidas son magnitudes que son en su desaparecer, e. d. que no son ya *cuantos*; además, no son relaciones de partes determinadas, sino los *límites de la relación*». Y, finalmente, concluye: «Newton añade que del hecho de que haya relaciones últimas de las magnitudes evanescentes no hay que concluir que haya magnitudes últimas, *indivisibles*». Con todos los matices que sea preciso introducir no me parece errado percibir una cierta convergencia de fondo entre la posición de Newton –tal y como es presentada por Hegel– y la de Cantor a este respecto. Sobre el pensamiento de Hegel acerca del infinito y la opinión que le merece a Cantor volveremos más detenidamente en el próximo capítulo.

Si el infinito impropio es una forma de finitud siempre variable en crecimiento o decrecimiento, porque cualquier modificación nunca extingue la posibilidad de aumento o disminución, ¿cómo concibe Cantor, no obstante, el infinito actual que él llama «infinito propio»?

La principal característica que Cantor subraya en *Grundlagen* del «infinito propio» es su completa y total determinación[382].

Quiere esto decir que, a diferencia del «infinito impropio», cuya naturaleza –en ilimitada apertura– lo hace siempre indeterminable, el «infinito propio» se caracteriza por poseer una perfecta y predecible determinación que le confiere trazos reconocibles y manejables. Oponiéndose a las argumentaciones de autores como Locke, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes y Berkeley –autores de obras cuyos pasajes Cantor cita en el inicio del §5 de *Grundlagen*– y que, pese a sus diferencias, parecen coincidir en que el concepto de número lleva siempre aparejada la idea de finitud, Cantor dirá, como ya sabemos, que dicha argumentación oculta una petición de principio y que, según su visión, no puede «encontrar ninguna justificación para la asunción de que junto a lo absoluto –que no es accesible por medio de ninguna determinación– y lo finito no pueda haber modificaciones que, aun no siendo finitas, sean determinables por medio de números» y por tanto sean lo que él llama infinito propio[383].

Esto es precisamente lo que él quiere destacar: no es cierto que solo la finitud es perfectamente determinable y tampoco lo es que el infinito es completamente indeterminable. Indeterminable será, ciertamente, el infinito potencial por su propia naturaleza, pero hay también otro tipo de infinitud, la infinitud actual, el «infinito propio» del que Cantor nos habla, que siendo realmente infinito y de ninguna manera equiparable a la finitud en cuanto a su verdadero ser, sin embargo, a diferencia del infinito impropio, comparte con ella una perfecta determinación sin, por ello, perder nada de su verdadera infinitud.

382 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 166 [86]: «In der ersteren Form, als Uneigentlich-Unendliches, stellt es sich als ein *veränderliches Endliches* dar; in der andern Form, wo ich es Eigentlich-unendliches nenne, tritt es als ein durchaus *bestimmtes* Unendliches auf».

383 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 176 [99]: «Die Annahme, daß es außer dem Absoluten, durch keine Determination Erreichbaren und dem Endlichen keine Modifikationen geben sollte, die, obgleich sie nicht endlich, dennoch durch Zahlen bestimmbar und folglich das sind, was ich Eigentlich-Unendliches nenne».

El «infinito propio» es, pues, para Cantor, la traducción filosófica más exacta de su descubrimiento matemático de los números transfinitos. Así como estos son tan verdaderos como los números finitos, también el «infinito propio» existe tan verdaderamente como percibimos la existencia del «infinito impropio», con la única diferencia de que, si el «infinito impropio» entrelazaba finitud e infinitud acentuando fuertemente la primera y solo tímidamente la segunda, en el caso del «infinito propio», el acento de naturaleza será exactamente inverso, por más que el rasgo de determinación que destaca Cantor nos recuerde, efectivamente, a la determinación que implica toda finitud, según el conocido adagio spinoziano: «Omnis determinatio est negatio». Para Cantor el «infinito propio» es actualmente infinito y ha de ser concebido –como la matemática transfinita nos enseña– como una totalidad completa y exactamente determinada.

Es importante señalar que esta segunda distinción conceptual se va a convertir en fuente de una decisiva consecuencia ontológica: Cantor concebirá la realidad del «infinito propio» en los mismos términos que la realidad de los números transfinitos. De modo que, yendo incluso más allá de esto, pensará su realidad en términos de una ontología metafísica que se encontrará ubicada –si podemos hablar en términos espaciales– entre la infinitud absoluta de Dios y la finitud –potencialmente infinita– del mundo. Un mundo en el que, según su concepción, habrá que reconocer, también, la existencia de lo transfinito, de un infinito actual que no puede ser confundido ni con el infinito absoluto, ni con el infinito potencial. Él lo dice así:

> Lo que yo afirmo y creo haber probado en este trabajo, así como en mis escritos anteriores, es que tras lo finito hay un *transfinito* (que se podría llamar también *suprafinito*), esto es, una jerarquía ilimitada de modos determinados que según su naturaleza non son finitos sino infinitos, pero que, igual que lo finito, pueden ser determinados por *números* bien definidos y distinguibles entre sí[384].

[384] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 176 [99]: «Was ich behaupte und durch diese Arbeit, wie auch durch meine früheren Versuche bewiesen zu haben glaube, ist, daß es nach dem Endlichen ein *Transfinitum* (welches man auch *Suprafinitum* nennen könnte), d. i. eine unbegrenzte Stufenleiter von bestimmten Modis gibt, die ihrer Natur nach nicht endlich, sondern unendlich sind, welche aber ebenso wie das Endliche durch bestimmte, wohldefinierte und voneinander unterscheidbare *Zahlen* determiniert werden können». Cfr. P. Bussotti y C. Tapp, «The influence of Spinoza's concept of inifinity on Cantor's set theory», *Studies in History and*

Esta es la razón de que, frente al adagio aristotélico y escolástico que reza «Infinitum actu non datur», Cantor proponga, *motu proprio*, este otro: «Omnia seu finita seu infinita *definita* sunt et excepto Deo ab intellectu determinari possunt»[385].

No es difícil percibir aquí las implicaciones ontológicas que la distinción conceptual entre el «infinito impropio» y el «infinito propio» lleva aparejadas. Y es que al escudriñar el ámbito del infinito con esta importante diferenciación resultan afectadas directamente la misma idea de finitud y, por supuesto, la concepción de aquello que pueda ser llamado infinito absoluto. Porque la pregunta, retomando nuestra hipótesis de trabajo, es: ¿qué relación cabe establecer, pues, entre Dios y lo no divino habida cuenta de que, junto a la consabida finitud, parece que tenemos que hacer sitio no solo a un infinito potencial, sino también a un verdadero y real infinito actual, distinto del infinito absoluto de la divinidad?

Veamos esto más despacio, porque para responder a esta cuestión tenemos que abandonar ya el terreno firme del cuerpo principal de los *Grundlagen* y, a través de sus importantísimas «anotaciones», deberemos ir adentrándonos en otro tipo de escritos más estrictamente filosóficos y teológicos del propio Cantor.

1.6.2. Distinciones ontológicas

En la anotación 2.ª al §4 de *Grundlagen* Cantor reconoce puntos de contacto en su concepción del infinito con el cardenal Nicolás de Cusa y con el malogrado Giordano Bruno. Sin embargo, añade:

> Ahora bien, existe una diferencia esencial en el hecho de que yo he fijado en su concepto, de una vez y para siempre, las diferentes gradaciones del infinito propio mediante las clases numéricas (I) (II) (III), etc., y solo entonces considero como tarea no solo investigar matemáticamente las relaciones entre los numeros suprafinitos, sino también perseguirlos y mostrarlos dondequiera que ocurran en la naturaleza[386].

Philosophy of Science 40 (2009) 25-35, esp. 29, donde los autores llaman la atención sobre el eco spinoziano que probablemente se encuentra tras el uso cantoriano del término *modi*. En el próximo capítulo volveremos más detenidamente sobre esto.

385 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 176 [99].

386 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138]: «Ein wesentlicher Unterschied besteht aber darin, daß ich die verschiedenen Abstufungen des

Cantor quiere, pues, «perseguir y mostrar» los números transfinitos «dondequiera que ocurran en la naturaleza», de modo que no solo está interesado en su realidad inmanente –las relaciones entre ellos– sino también en su realidad transiente. Lo cual quiere decir que la propia reflexión de Cantor emprende el camino de la metafísica con toda conciencia, pues a esta él mismo le había encomendado la tarea de verificar en la realidad lo que tenía consistencia y sistematicidad en el pensamiento. Y esto es lo que aquí dice explícitamente que considera una tarea pendiente.

Un paso decisivo en este camino decididamente ontológico lo da Cantor cuando, a continuación, siente la necesidad de hacer explícita su concepción de lo Absoluto, habida cuenta de que avanzar ilimitadamente por el camino del infinito parece conducir, finalmente, al reino de la divina y absoluta infinitud. La matización que Cantor introduce en este momento al respecto tiene una importancia decisiva: «No admite para mí ninguna duda que siguiendo este camino llegaremos siempre más allá, sin encontrar ningún límite insuperable, pero sin conseguir tampoco una captación siquiera aproximada de lo Absoluto»[387].

La advertencia exige ser tomada en una seria consideración porque señala con toda exactitud un rasgo esencial del pensamiento de Cantor que, a mi juicio, no siempre es interpretado correctamente y tampoco, como veremos, es seguido con toda coherencia por el propio autor.

La cuestión es que cuando Cantor habla aquí de *das Absolute* está nombrando a Dios. Y con una inequívoca conciencia teológica sostendrá que «lo Absoluto solo puede ser reconocido, pero nunca conocido, ni siquiera aproximadamente conocido»[388]. Conviene resaltar esto con decisión porque, acertadamente, Cantor ya había dejado a Dios fuera de cualquier tipo de determinación matemáti-

---

Eigentlich-unendlichen durch die Zahlenklassen (I) (II) (III), usw. ein für allemal dem Begriffe nach fixiere und es nun erst als Aufgabe betrachte, die Beziehungen der überendlichen Zahlen nicht nur mathematisch zu untersuchen, sondern auch allüberall, wo sie in der Natur vorkommen, nachzuweisen und zu verfolgen».

387 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138]: «Daß wir auf diesem Wege immer weiter, niemals an eine unübersteigbare Grenze, aber auch zu keinem auch nur angenäherten Erfassen des Absoluten gelangen werden, unterliegt für mich keinem Zweifel».

388 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138]: «Das Absolute kann nur anerkannt, aber nie erkannt, auch nicht annähernd erkannt werden».

ca que nuestro pensamiento pudiera hacer en el adagio que hemos visto poco ha: «Todas las cosas ya finitas ya infinitas son *definidas* y, excepto Dios, pueden ser determinadas por el intelecto». Dios no es ni puede ser un objeto susceptible de determinación matemática. Ni en la realidad transiente ni en la realidad inmanente de nuestro pensamiento. Su trascendencia es absoluta respecto a ambas y, por ello –viene a sostener Cantor– su infinitud no puede jamás ser comprendida en términos de continuidad horizontal con los otros tipos de infinitud que Cantor ha definido previamente.

Sin embargo, nuestro autor no siempre expresa correctamente esta absoluta trascendencia de Dios que, no obstante, reconoce y reitera claramente en otras ocasiones. Hay casos en que su elección de símbolos para nombrar al Absoluto es más discutible y puede generar ciertas dificultades de interpretación, por cuanto Cantor también utiliza el adjetivo «absoluto» y el adverbio «absolutamente» para nombrar infinitudes transfinitas que no son la absoluta infinitud de Dios.

Esta peligrosa oscilación es claramente perceptible en este largo pero iluminador fragmento:

> Pues así como dentro de la primera clase numérica (I) todo número finito, por grande que sea, tiene ante sí la misma potencia de números finitos mayores que él, así también a cada número suprafinito de cualquiera de las clases numéricas superiores (II) (III), etc., por grande que sea, le sigue una colección de números y clases numéricas que en lo relativo a potencia no se ve reducido en lo más mínimo, comparado con la totalidad de la colección absolutamente infinita de números comenzando con el 1. Sucede con ello algo parecido a lo que Albrecht von Haller dijo de la eternidad: «Yo lo retiro [el número inmenso] y tú [la eternidad] permaneces entera ante mí». Por eso la sucesión absolutamente infinita de números me parece en cierto sentido un símbolo adecuado de lo Absoluto; mientras que la infinidad de la primera clase numérica (I), la única que hasta ahora ha servido para ello, me parece disolverse por completo en la nada en comparación con aquella, justamente porque la considero como una idea (no una imagen) concebible. También me parece destacable esto: que a cada una de las clases numéricas, y también por tanto a cada potencia, corresponde un número completamente determinado de la colección absolutamente infinita de números, y de tal modo que para cada número suprafinito γ existe también una potencia que llamamos la γ-ésima; las diferentes

> potencias forman también, por lo tanto, una sucesión absolutamente infinita[389].

Como se ve, Cantor califica aquí al conjunto de todos los números, es decir, al conjunto de todos los conjuntos de números, como una «colección absolutamente infinita de números»[390]. Y considera que esa sucesión *absolutamente infinita* es, «en cierto sentido, un símbolo adecuado del Absoluto»[391]. Cabría agarrarse a la matización «en cierto sentido» y al propio concepto de «símbolo» para interpretar esta afirmación en el mejor de los sentidos posibles, es decir, para evitar pensar que Cantor considera aquí en términos equiparables la infinitud de todos los números finitos e infinitos y la absoluta infinitud de Dios. Calificar a la sucesión infinita de números de «absolutamente infinita» me parece desacertado por equívoco, porque si Dios es *das Absolute* –y no es determinable en términos matemáticos, como ya ha quedado dicho–, es confuso y peligroso predicar de otra cosa, que sí es susceptible de determinación matemática, una infinitud también absoluta[392].

389 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138-139]: «Denn wie man innerhalb der ersten Zahlenklassen (I) bei jeder noch so großen endlichen Zahl immer dieselbe Mächtigkeit der ihr größeren endlichen Zahlen vor sich hat, ebenso folgt auf jede noch so große überendliche Zahl irgendeiner de höheren Zahlenklassen (II) oder (III) usw. ein Inbegriff von Zahlen un Zahlenklassen, der an Mächtigkeit nicht das mindeste eingebüßt hat gegen das Ganze des von 1 anfangenden absolut unendlichen Zahleninbegriffs. Es verhält sich damit ähnlich, wie Albrecht von Haller von der Ewigkeit sagt: "Ich zieh" sie ab (die ungeheure Zahl) und Du (die Ewigkeit) liegst ganz vor mir". Die absolut unendliche Zahlenfolge erscheint mir daher in gewissen Sinne als ein geeignetes Symbol des Absoluten; wogegen die Unendlichkeit der ersten Zahlenklasse (I), welche bisher dazu allein gedient hat, mir, eben weil ich sie für eine faßbare Idee (nicht Vorstellung) halte, wie ein ganz verschwindendes Nichts im Vergleich mit jener vorkommt. Bemerkenswert erscheint mir auch dieses, daß jede der Zahlenklassen, also auch jede der Mächtigkeiten, einer ganz bestimmten Zahl des absolut-unendlichen Zahleninbegriffs zugeordnet ist und zwar so, daß auch zu es bilden also auch die verschiedenen Mächtigkeiten eine absolut-unendliche Folge».

390 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138]. Como se puede ver en la nota 336, la fórmula en alemán reza: «…absolut unendlichen Zahleninbegriffs».

391 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138]: «In gewissen Sinne als ein geeignetes Symbol des Absoluten». El alcance y el sentido completo de esta frase, en relación con el pensamiento de Baruch Spinoza, acerca de Dios como sustancia infinita, los atributos y los modos –tal y como es presentado en la *Ética*– es estudiado por P. Bussotti y C. Tapp, «The influence of Spinoza's concept of inifinity on Cantor's set theory»: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009) 25-35, esp. 30.

392 En este sentido, no puedo concordar con la interpretación del «Infinito Absoluto» y de lo «absolutamente infinito» que ofrece I. Jané, «The Role of the Absolute

Infinite in Cantor's Concept of Set»: *Erkenntnis* 42 (1995) 375-402. J. Ferreirós también sigue a Jané en este punto, cfr. G. Cantor, *Fundamentos…*, 33-34. Ignasi Jané profundiza en su interpretación en I. Jané, «Idealist and Realist Elements in Cantor's Approach to Set Theory»: *Philosophia Mathematica* (III) 18 (2010) 193-226. La cuestión estriba, a mi parecer, en no confundir el infinito absoluto que Dios es, como realización perfecta de un infinito actual cualitativamente distinto de cualquier otra consideración actual del infinito que podamos hacer, y aquello a lo que Cantor llama (desafortunadamente, en mi opinión) «absolutamente infinito». Pues con esta última denominación Cantor se está refiriendo a lo que luego nombrará «conjuntos inconsistentes», es decir, aquellas multiplicidades que no pueden ser consideradas como una unidad, puesto que, cuando se las quiere reducir a tal, se cae en contradicción. Debo insistir en que un «conjunto absolutamente infinito» no es, de ninguna manera, el «infinito absoluto» ni puede ser asemejado a él, como Cantor quiere hacer. Sin embargo, hay que reconocer que Cantor, en el fondo y pese a su insinuación de semejanza simbólica, no confundió nunca estas dos realidades. Él nunca negó la actualidad de *das Absolute*. Ni cambió de opinión, como insinúa Jané, haciendo que lo absoluto (Dios) –inicialmente no matematizable– pasase después a jugar un papel decisivo al utilizarlo para referirse a la secuencia de todos los alefs (con lo cual, Cantor se vería forzado a negar su actualidad). El cambio se produjo en su concepción de lo transfinito, no en la del «infinito absoluto». Lo que sucedió es que Cantor cayó en la cuenta de que el conjunto de todos los conjuntos no es un conjunto que podamos considerar como un todo «disponible» (*fertig*) sin ser contradictorios con nosotros mismos. Esta intuición le llevó a utilizar la (a mi juicio, equívoca) formulación de lo «absolutamente infinito» para referirse a los conjuntos que, al querer tomarlos como unidades, implican contradicción por ser continentes y contenidos a la vez. El cambio, pues, en el pensamiento de Cantor se centra en el carácter de totalidad no unitaria ni abarcable en el ámbito de lo transfinito, cuando este –como sucede con el conjunto de todos los alefs– se quiere concebir en términos globales y omniabarcantes. Como digo, para nombrar la imposibilidad de hacer tal cosa, Cantor habló de lo «absolutamente infinito» y, al convertirlo, «en cierto sentido» –como él mismo matiza– en un «símbolo adecuado» de la divinidad, realizó, a mi modo de ver, una comparación nada afortunada ni completamente coherente con su propia e inalterable concepción de Dios como *das Absolute*. Cfr. G. Cantor, *Fundamentos…*, 259-264, donde podemos leer una carta del 3 de agosto de 1899 que Cantor le dirige a Dedekind y en la que le confiesa, después de distinguir nítidamente entre «*multiplicidades absolutamente infinitas* o *inconsistentes*» y «*multiplicidad consistente* o un "conjunto"» (p. 259), que «*el sistema Ω de todos los números es una multiplicidad inconsistente, absolutamente infinita*» (p. 261) y, también, que «*el sistema ℶ de todos los alefs* […] *constituye, en su orden de magnitud, una sucesión similar al sistema Ω y por tanto igualmente una sucesión inconsistente, absolutamente infinita*» (p. 263), para concluir, finalmente, que «*el sistema ℶ de todos los alefs no es otra cosa que el sistema de todos los números cardinales transfinitos*» (p. 264). En líneas generales, en contraste con lo que sostiene I. Jané, creo más acertada la interpretación de A. R. Thomas-Bolduc, «Cantor, God and Inconsistent Multiplicities»: *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 44 (2016), 133-146, esp. 140, donde afirma: «What is lacking in Jané's analysis of this tension is a thorough consideration of Cantor's theology with respect to his conception of the absolute».

Lo que Cantor quiere realmente expresar lo muestra, a mi modo de ver, muy claramente la referencia a Albrecht von Haller[393]. La eternidad tiene una inconmensurabilidad de un orden cualitativamente distinto a la infinitud horizontal de cualquier otra magnitud, por más infinita que esta pueda ser. Por esta razón, la infinitud de los números naturales –la primera clase númerica (I) que Cantor señala– es como una gota de agua en el océano de infinitud de la totalidad de los números finitos y transfinitos en sí mismos considerados, es decir, en la infinitud de una sucesión cuya magnitud –en cuanto sucesión infinita de sucesiones infinitas– es literalmente «abismal», es decir, sin fondo. Cuando Cantor califica la infinita sucesión de las diferentes potencias como una sucesión «absolutamente infinita», su interés consiste en mostrar la magnitud inconcebible que alcanza la espiral de infinitud en la que, finalmente, queda situada la primera infinitud –la de los números naturales– que, frente a esta última, aparece, paradójicamente, minúscula en su propia infinitud. Pero al nombrarla de esa manera –absolutamente infinita– puede provocar la confusión de una cierta identificación –o, por lo menos, de un déficit de diferenciación– con la absoluta infinitud de Dios[394].

393 Sobre Albrecht von Haller y su concepción de la eternidad volveremos en el próximo capítulo a propósito de Cantor en relación con Hegel.

394 Todo esto, así como el contenido de la nota anterior (nota 392), está en estrecha relación con la cuestión de las antinomias de la teoría de conjuntos. Cantor afirma en una carta enviada a D. Hilbert el 26 de septiembre de 1897 que «la totalidad de todos los alefs es tal que no puede ser concebida como un conjunto *disponible [fertig]* bien definido y concreto. Si ese fuera el caso, a dicha totalidad debería *suceder* en magnitud un *determinado alef*, que por tanto debería a la vez *pertenecer* a la totalidad (como elemento) y debería *no pertenecer*, lo que constituiría una contradicción» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 531). Un poco más adelante añade Cantor: «Hace ya muchos años que denominé a las *totalidades* que no podemos concebir como "conjuntos", totalidades "absolutamente infinitas" (ejemplo de ellas es la totalidad de los alefs, según mostramos arriba), y las diferencié nítidamente de los *conjuntos infinitos*» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 532). Cfr. el original en *Georg Cantor-Briefe*, ed. por H. Meschkowski y W. Nilson (Berlín: Springer Verlag, 1991), 388-389, esp. 388. En otra misiva, también a Hilbert, del 2 de octubre de 1897, Cantor insiste: «Digo de un conjunto que puede ser pensado como *disponible*, y llamo a tal conjunto, en caso de que contenga infinitos elementos, conjunto "transfinito" o "suprafinito", cuando resulta posible sin contradicción (como es el caso con los conjuntos finitos) pensar *todos sus elementos como coexistentes* [*zusammenseiend*], y por tanto pensar el conjunto mismo como *una cosa en sí* compuesta; o también (en otras palabras) cuando resulta *posible* pensar el conjunto como *actualmente existente* con la totalidad de sus elementos» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 252-253, esp. 253). Se observa con claridad, como he afirmado en la

Es importante señalar, también, que, una vez dado el paso inicial en el camino de las exploraciones metafísicas, Cantor apuntará implícitamente que su concepción de la realidad es claramente infinitista, en el sentido de que únicamente confiere realidad al «infinito en acto», habida cuenta de que él mismo dice: «No puedo atribuir ningún ser a los infinitos impropios, indeterminados, variables, sea cual sea la forma en que se presenten; ya que no son sino conceptos relacionales o bien representaciones puramente

---

nota anterior, que la oscilación de Cantor se sitúa en el ámbito de lo transfinito y no en el del infinito absoluto. Y se ve, también, que se trata de una modificación terminológica a la hora de hacer sinónimos los términos «inconsistente» y «absolutamente infinito». Cfr. J.-L. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), 136. La cuestión, en sí misma considerada, de las paradojas de la teoría de conjuntos que, finalmente, llevará a la aparición de la teoría axiomática de conjuntos propugnada por Zermelo-Fraenkel, ha sido ampliamente estudiada y, como es obvio, excede con mucho los límites de nuestro estudio. Cfr., no obstante, G. Cantor, *Fundamentos…*, 65-73 y 273-291 del estudio de J. Ferreirós; C. Cañón Loyes, *La matemática: creación y descubrimiento* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1993), 205-242; M. Hallet, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size* (Oxford: Oxford University Press, 1984); J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 240-270; J. Ferreirós, *El nacimiento de la teoría de conjuntos, 1854-1908* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1991), 345-353; M. Kline, *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días*, vol. III (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1992), 1562-1569. Sobre la famosa contradicción aireada por B. Russell –aunque formulada antes por Burali-Forti– acerca del conjunto de todos los conjuntos, que se pertenece y no se pertenece a sí mismo, me gustaría indicar que, a mi parecer, no existe ni es pensable tal conjunto de todos los conjuntos, del mismo modo que no hay ningún número que sea el mayor de los enteros. Igual que la de los números finitos, también la secuencia de los números transfinitos es infinita. Y dicha infinitud –que no es potencial, sino actual– impide una clausura de la misma con el eventual (e inexistente) «conjunto de todos los conjuntos». La infinitud de Dios, como infinito absoluto, trasciende absolutamente a ambas, de modo que no puede ser confundida con ninguna de ellas. De ser pensada como potencial la infinitud de los números transfinitos, también habría de ser pensada así la de los números naturales. El empeño de Cantor por mostrar que la de estos exige siempre una infinitud actual subyacente ha de extenderse igualmente (o, incluso, con mayor razón) a la de aquellos. Y esto pese a las fluctuaciones terminológicas del propio Cantor respecto de los «conjuntos inconsistentes» o «absolutamente infinitos». Cfr. Cfr. A. Drozdek, «Beyond infinity: Augustine and Cantor»: *Laval Théologique et Philosophique*, 51 (1995), 127-140, esp. 138: «Set theory shows that there is no set encompassing all sets, and yet God is able to comprehend all these infinities, hence he is above infinity, he is the Absolute».

subjetivas (…), pero en ningún caso ideas adecuadas»[395]. Para Cantor, de forma contraria al parecer de Aristóteles, lo que no existe en sí es el infinito potencial, puesto que este solo tendría un tipo de existencia inmanente, pero nunca transiente. A diferencia, claro está, del infinito actual, cuya existencia transiente e inmanente está asegurada por la realidad de los números transfinitos que Cantor descubre y estudia.

2. La filosofía de la infinitud en *Zur Lehre vom Transfiniten* y otros escritos epistolares

Tres años después de publicar *Grundlagen*, entre 1886 y 1888, Cantor se adentró decididamente en el ámbito de la filosofía y en el de la teología. Fruto de su intenso estudio de la tradición y de una rica correspondencia mantenida con sabios filósofos y teólogos de su época, publicó, principalmente, dos artículos centrados en la cuestión del infinito en la revista filosófica *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*[396].

395 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [139]: «Dem Unbestimmten, Veränderlichen, Uneigentlich-unendlichen, in welcher Form sie auch erscheinen, kann ich kein Sein Zuschreiben, denn sie sind nichts als entweder Beziehungsbegriffe oder rein subjektive Vorstellungen […] in keinem Falle adäquate Ideen».

396 Estos artículos se publicaron en 1890 en un volumen conjunto que llevó por título *Zur Lehre vom Transfiniten*, Halle, 1890 y ambos se encuentran publicados uno después del otro en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 370-377 el primero y 378-439 el segundo. El primero lleva por título *Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das actuelle Unendliche*. Y el segundo *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*. En G. Cantor, *Fundamentos…*, 243-250 hay una traducción parcial del primero (faltan las páginas 375-376 de *Gesammelte Abhandlungen…*) y en G. Cantor, *Fundamentos…*, 235-243, José Ferreirós ha optado por traducir únicamente las pp. 387-396 del segundo. Hay una traducción francesa de David Mascré, G. Cantor, *Communications sur la doctrine du transfini* (Reims: Éditions de l'Infini, 2009), que solo traduce, y de manera incompleta, *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*. Esta traducción francesa no recoge ni siquera de forma parcial *Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das actuelle Unendliche*. Aquí citaré por *Gesammelte Abhandlungen…* y, siempre que sea posible, referiré la traducción de J. Ferreirós que acabo de señalar. Respecto del estudio que Cantor hizo de la filosofía, hay que tener en cuenta que M. Cabada subraya que, especialmente, su contacto con la tradición escolástica estuvo muy positivamente influido por su trato con Constatin Gutberlet. Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 517.

Para la redacción del primero de estos trabajos –«Sobre los diferentes puntos de vista en relación al infinito actual»– publicado el año 1886, Cantor se sirvió, en principio, de una carta enviada previamente a G. Eneström el 4 de noviembre de 1885. En dicho escrito, luego de repasar múltiples referencias bibliográficas –algunas de ellas las estudiaremos en el próximo capítulo– Cantor ofrece una iluminadora clasificación sinóptica de su propia cosecha respecto del infinito actual.

Lo primero que hace es señalar que, a lo largo de la historia, se han reconocido tres sentidos principales bajo los cuales cabe comprender el infinito actual. Estos tres sentidos exigen ser tomados completamente en serio, habida cuenta de que no se trata únicamente de meras afirmaciones lingüísticas, sino que, a su juicio, tienen todas ellas una evidente carga metafísica vinculada a lo que podríamos denominar el «triángulo primordial»[397].

En otro lugar he apuntado –y disculpen la autocita– que «con el "triángulo primordial" me refiero a ese entramado de relaciones que desde tiempo inmemorial ha encuadrado y orientado al ser del hombre en el universo al trazar una figura armónica entre él mismo, la naturaleza y la divinidad. He aquí los tres vértices del triángulo; he aquí sus puntos neurálgicos: el ser humano, el mundo y Dios»[398].

[397] Sobre el «triángulo primordial», cfr. P. Castelao, «La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del "triángulo primordial", en *Estudios Eclesiásticos*, vol. 95, n.º 373 (2020) 263-314.

[398] P. Castelao, «La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del "triángulo primordial"», en *Estudios Eclesiásticos*, vol. 95, n.º 373 (2020), 263-314. En la nota 14 de ese mismo escrito indiqué –de nuevo, con perdón– que «en el mentado "triángulo primordial" debemos ver únicamente un símbolo especulativo para poner en relación a tres realidades que, de ninguna manera, podemos poner en el mismo nivel, como si fuesen "tres" elementos de un puzle cualquiera. De este "triángulo primordial" podríamos decir lo mismo que dice ese genial adagio, aplicado por los antiguos a Dios y por los modernos al universo: "El universo (Dios) es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna". De modo similar podríamos afirmar ahora: "La relación entre el ser humano, Dios y el mundo tiene la figura de un triángulo primordial cuyos vértices están en todas partes y sus tres lados en ninguna". El vértice divino es, sobre todo, el que jamás debería ser comprendido como un vértice geométrico. Algo que, por distintas razones, como veremos, también impide pensar al ser humano y al mundo como meros puntos objetuales vaciados de mayor contenido. No hablamos, pues, de una figura matemática, sino de un símbolo conceptual. Sobre la esfera infinita, cfr. M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación*

Creo que este símbolo conceptual nos puede ayudar a comprender mejor el pensamiento matemático, filosófico y teológico de Georg Cantor.

En efecto, Cantor se refiere con las siguientes palabras a los tres modos que en la historia se han dado a la hora de considerar el infinito actual con afán de negar su realidad efectiva:

> Se puede poner en cuestión el I. A. de *tres modos principales*: *primero, en la medida en que se da in Deo extramundano aeterno omnipotenti sive natura naturante*, donde lo llamo *lo absoluto; segundo*, en la medida en que se da *in concreto seu in natura naturata*, donde lo llamo *transfinito*; y *tercero* se puede hacer cuestión del I. A. *in abstracto*, esto es, en la medida en que puede ser concebido por el conocimiento humano bajo la forma del *infinito actual* o, como también lo he llamado, de los *números transfinitos*, o aun bajo la forma más general de los *tipos de orden transfinitos* (*arithmoì noetoì* o *eidetikoí*)»[399].

Las evidentes evocaciones del pensamiento spinozista no deben ocultarnos los tres vértices del triángulo primordial que Cantor utiliza implícitamente: Dios, el mundo de la naturaleza y el ámbito del pensamiento humano. Nuestro autor afirmará en este mismo escrito que, frente a las oscilaciones de otros pensadores, él opta por sostener que los tres vértices de este triángulo solo son

---

de la realidad (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), 300». Recuérdese, también, sobre la esfera infinita, la extensa nota 156 del presente libro.

399 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 372 [246]: «Man kann nämlich das A.-U. in *drei Hauptbeziehungen* in Frage stellen: *erstens*, *sofern es in Deo extramundano aeterno omnipotenti sive natura naturante*, wo es das *Absolute* heißt, *zweitens* sofern es *in concreto seu in natura naturata* vorkommt, wo ich es *Transfinitum* nenne und *drittens* kann das A.-U. *in abstracto* in Frage gezogen werden, d. h. sofern es von der menschlichen Erkenntnis in Form von *aktual-unendlichen*, oder wie ich sie gennant habe, von *transfiniten Zahlen* oder in der noch allgemeineren Form der *transfiniten Ordnungstypen* (*arithmoì noetoì* oder *eidetikoí*) aufgefaßt werden könne». En el cuerpo principal he modificado ligerísimamente la traducción de J. Ferreirós y he corregido una errata en el griego, *noetoì* (original) por *poetoì* (traducción). Una clasificación muy similar puede verse en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 378 en el comienzo del ensayo *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*. Aquí dirá Cantor que también se puede percibir el infinito actual en Dios comprendido como «der höchsten Vollkommenheit» y también, como «völlig unabhängigen, außerweltlichen Sein». Y se podrá percibir igualmente en el mundo, al que Cantor nombrará en términos inequívocamente teológicos como «abhängigen, kreatürlichen Welt». Y estará también el infinito en acto en el pensamiento humano concebido ahora «als mathematische Größe, Zahl oder Ordnungstypus vom Denken».

adecuadamente concebidos cuando se los piensa como infinitos actuales, real y verdaderamente existentes.

Dios es el infinito absoluto (*das Absolute*) y para Cantor hay una diferencia cualitativa entre su absoluta infinitud actual y la infinitud actual de lo transfinito, toda vez que esta siempre es susceptible de aumento y, sin embargo, aquella, a saber: la infinitud actual de Dios «debe pensarse esencialmente como *no aumentable* y por tanto *no determinable* matemáticamente»[400].

En este sentido, Cantor considera errado sostener que el infinito actual no existe ni en la realidad ni en el pensamiento –rechazándolo, pues, tanto *in concreto* como *in abstracto*–, pero también cree que es insuficiente afirmarlo en concreto, pero rechazarlo en abstracto, así como reconocerlo en abstracto, pero negarlo en concreto. A su juicio, lo único correcto es «*afirmar* el I. A. tanto *in concreto* como *in abstracto*»[401], es decir, abogar por su realidad efectiva tanto en Dios como en la naturaleza creada por Él, así como en las capacidades del entendimiento del ser humano capaz de concebir, analizar, ordenar y clasificar los números transfinitos y sus transfinitos tipos de orden. Cantor afirma, heroicamente: «Quizá soy el primero en el tiempo que defiende la posición de forma plenamente determinada y en todas sus consecuencias, pero sé con toda certeza que ¡no seré el último que la defienda!»[402].

Que las consecuencias ontológicas que estamos subrayando en el pensamiento de Georg Cantor no son una sobreinterpretación que violenta un pensamiento sobriamente matemático que, sin embargo, se permitiría ciertos *excursus* no sustanciales sobre cuestiones metafísicas –fruto de tendencias psicológicas personales de las que habría que desconfiar– nos lo muestran fragmentos tan diáfanos como el siguiente. Cantor considera que

400 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 375 [249]: «Wesentlich als *unvermehrbar* und daher mathematisch *undeterminierbar* zu denken ist».

401 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 373 [247]: «Endlich kann *viertens* das A.-U. sowohl *in concreto*, wie auch *in abstracto bejaht* werden».

402 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 373 [247]: «Vielleicht bin ich der zeitlich erste, der diesen Standpunkt mit voller Bestimmheit und in allen seinen Konsequezen vertritt, doch das weiß ich sicher, daß ich nicht der letzte sein werde, der ihn verteidigt!». En continuidad explícita con la defensa cantoriana del infinito actual se encuentra, también, P. Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas* (Salamanca: Sígueme, 2010), 427-431.

el rechazo del infinito actual atenta «contra la naturaleza de las cosas»[403] y añade:

> Cabe concebir dicho comportamiento como una forma de *cortedad de miras* que nos roba la posibilidad de ver el I. A., a pesar de que en forma de su máximo portador, el Absoluto, nos ha creado y nos mantiene, y bajo la forma secundaria del transfinito nos circunda por todas partes e incluso es inherente a nuestro espíritu[404].

No obstante la inequívoca claridad filosófica e incluso teológica de este texto, no quiero dejar de anotar una mínima inquietud producida por una cierta oscilación que percibo en el pensamiento de Cantor y que es obligado afrontar.

Me refiero a que, por un lado, como ya hemos visto, Cantor sitúa la diferencia entre el infinito actual absoluto que Dios es y el infinito actual de lo transfinito en el hecho de que el primero no es de ninguna manera susceptible de aumento –y por tanto se encuentra más allá de toda matematización posible– y, sin embargo, el segundo es susceptible de aumento y es determinable matemáticamente[405].

Habría que preguntar, con toda precisión y rigor, qué significa que lo transfinito es susceptible de aumento cuando al mismo tiempo se lo cualifica, sin lugar a dudas, de infinito actual.

Digo esto porque en este mismo escrito Cantor había situado, por su parte, la diferencia esencial entre el infinito potencial –infinito impropio– y el infinito actual –infinito propio– en que, según sus propias palabras, «el primero designa una cantidad finita *variable*, que *crece* más allá de todo límite, mientras el útimo

403 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 374 [249]: «Wider die Natur der Dinge».

404 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 374-375 [249]: «Es läßt sich dieses Verhalten auch als eine Art *Kurzsichtigkeit* auffassen, welche die Möglichkeit raubt, das A. U. zu sehen, obwohl es in seinem höchsten, absoluten Träger uns geschaffen hat und erhält und in seinen sekundären, transfiniten Formen uns allüberall umgibt und sogar unserm Geiste selbst innewohnt».

405 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 378: «In den *beiden* letzten Beziehungen [Cantor se refiere aquí al infinito actual concebido en el mundo creado y en el pensamiento matemático], wo es offenbar als beschränktes, noch weiterer Vermehrung fähiges und *insofern dem Endlichen verwandtes* A.-U. sich darstellt, nenne ich es *Transfinitum* und setze es dem *Absoluten* strengstens entgegen». Esta diferencia la reitera nuestro autor en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 391 [241] en forma de crítica a propósito de Hegel y Spinoza.

denota un cuanto *fijo y constante en sí*, pero que está más allá de toda cantidad finita»[406].

Si la diferencia esencial entre infinito potencial y actual estriba en que el primero «crece más allá de todo límite», es decir, es susceptible de aumento merced a su intríseca variabilidad, y el segundo, por el contrario, es un «cuanto *fijo y constante en sí*», la impresión que da es que, cuando Cantor se propone fijar la diferencia entre lo transfinito y el Absoluto, convierte a aquel en un infinito potencial, por cuanto le atribuye la propiedad –ser susceptible de aumento– que, según sus propias palabras, caracteriza a lo potencial frente a lo actual[407].

A fin de salvar el pensamiento de Cantor, es decir, con el objeto de interpretarlo en el mejor de los sentidos posibles, me gustaría ensayar dos hipótesis hermenéuticas claramente complementarias. A la primera la llamaremos «heurística». A la segunda, «aritmética».

En primer lugar, podríamos pensar, pues, que tal vez, la susceptibilidad de aumento en el infinito actual a la que Cantor se refiere no es, en absoluto, la capacidad de crecimiento de una realidad siempre finita que, no obstante, puede ser igualmente aumentada y, por tanto, siempre podría experimentar mutabilidad y alteración. No sería esto a lo que Cantor se referiría, sino más bien a la posibilidad heurística de avanzar infinitamente en una realidad –la de lo transfinito– que sería susceptible de aumento en el sentido de que su grandeza y magnitud es actualmente inexhaustible y, en consecuencia, puede ser descubierta y recorrida en un movimiento de grandeza creciente que, sin embargo, en nada altera ni modifica la naturaleza actualmente infinita de lo que, en sí mismo considerado –concebido como un todo completo y siempre realizado– ni aumenta ni disminuye, habida cuenta de su inagotable e ilimitada actualidad. A esto podríamos considerarlo como una aumentabilidad solamente «heurística».

En segundo lugar, podríamos añadir que la susceptibilidad de aumento del transfinito en nada contradice la perfecta

406 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 374 [248]: «Indem ersteres eine *veränderliche* endliche, über alle endliche Grenzen hinaus *wachsende* Größe, letzteres ein *in sich festes*, *konstantes*, jedoch jenseits aller endlichen Größen liegendes Quantum bedeutet».

407 Es precisamente en este punto en el que M. Cabada señala, también, un importante desacuerdo –junto a otros, tal vez, menores– entre el pensamiento de Cantor y el de C. Gutberlet. Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 523.

determinación de un *quantum* fijo y estable, puesto que esta eventual variabilidad creciente no estaría referida a su interna constitución, sino a las propiedades aritméticas que los números transfinitos tienen por su naturaleza propia de reales y verdaderos números. A esto parece referirse el mismo Cantor cuando diferencia, principalmente, entre un «Vermehrbares A.-U. [aktuale Unendliche] oder *Transfinitum*» y un «Unvermehrbares A.-U. oder *Absolutum*»[408], para luego añadir que «*el más pequeño número ordinal suprafinito*, al cual denomino con ω»[409] pertenece al tipo de infinito actual susceptible de aumento. Y lo hace indicando que este número transfinito ω puede ser aumentado y transformado en un número ordinal mayor, $\omega + 1$, y este, a su vez, en $\omega + 2$, de forma que, fácilmente, se podría continuar la serie[410]. Dicha capacidad de aumento en nada merma su actual infinitud, sino que simplemente muestra las posibilidades aritméticas –como la suma en este caso– que también se pueden realizar con los números transfinitos. Estaríamos, entonces, ante un tipo de aumentabilidad meramente «aritmética».

A esto habría que añadir, como ya he indicado, el énfasis nada disimulado con el que Cantor subraya que el infinito actual jamás susceptible de ningún tipo de aumento es el verdadero infinito (*wahrhaft Unendliche*), es decir, el infinito absoluto al que la tradición cristiana llama Dios[411]. Dice Cantor, a este respecto:

> Lo *transfinito* con su abundancia de formaciones y figuras apunta necesariamente a un absoluto, a lo «verdaderamente infinito», cuya magnitud no puede tener lugar ninguna adición o reducción y que, por lo tanto, cuantitativamente debe considerarse como máximo *absoluto*. Este último, en cierta medida, excede la comprensión humana y, en particular, escapa a la determinación matemática[412].

[408] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 405: «Un infinito actual aumentable o *transfinito*» y «un infinito actual no aumentable o *absoluto*» (traducción mía).

[409] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 405: «*Die kleinste überendliche Ordnungszahl*, welche ich mit ω bezeiche» (traducción mía).

[410] Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 405: «Denn sie kann zur nächst größeren Ordnungszahl $\omega + 1$, diese wieder zu $\omega + 2$ usw. vergrößert resp. vermehrt werden. Aber auch die *kleinste aktual-unendliche Mächtigkeit oder Kardinalzahl* ist ein Transfinitum, und das gleiche gilt von der nächst größeren Kardinalzahl usw.».

[411] Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 405.

[412] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 405: «Das Transfinite mit seiner Fülle von Gestaltungen und Gestalten weist mit Notwendigkeit auf ein *Absolutes* hin, auf das "wahrhaft Unendliche", and dessen Größe keinerlei Hinzufügung oder

Y poco después, se pronuncia en un sentido más favorable a la existencia de un mundo infinito que llene con su infinitud actual la propia mente divina que a lo contrario[413]. Lo que parece fuera de duda es la absoluta diferencia entre este verdadero infinito cuyo aumento o disminución es una auténtica contradicción en los términos y el eventual crecimiento de ese infinito actual que es el *Transfinitum* que, no obstante, no puede ser confundido, de ninguna manera, con el infinito potencial[414].

En cualquier caso, sea como fuere, para finalizar ya este largo capítulo, tan solo quisiera anotar que parece ser una buena prueba de

---

Abnahme statthaben kann und welches daher quantitativ als *absolutes* Maximum anzusehen ist. Letzteres übersteigt gewissermaßen die menschliche Fassungskraft und entzieht sich namentlich mathematischer Determination».

413 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 405-406: «Wogegen das *Transfinite* nicht nur das weite Gebiet des Möglichen in Gottes Erkenntnis erfüllt, sondern auch ein reiches, stets zunehmendes Feld idealer Forschung darbietet und meiner Überzeugung nach auch in der Welt des Geschaffen bis zu einem gewissen Grade un din verschiedenen Beziehugen zur Wirklichkeit und Existenz gelangt, um die Herrlichkeit des Schöpfers, nach dessen absolut freiem Ratschluß, stärker zum Ausdrucke zu bringen, als es durch eine bloß "endliche Welt" hätte geschehen können. Dies wird aber auf allgemeine Anerkennung noch lange zu warten haben, zumal bei den Theologen, so wertvoll auch diese Erkenntnis als Hilfsmittel zur Förderung der von ihnen vertretenen Sache (der Religion) sich erweisen würde».

414 Cfr. M. Cabada, «La fundamentación filosófica del "transfinito" en Cantor»: *Pensamiento*, vol. 65, n.º 246 (2009), 669-711, esp. 690, nota 67, donde el autor cita dos cartas de Cantor a I. Jeiler en las que el primero dice: «Yo *no* he afirmado que un *transfinito* sea *solo* acto [Act]; el transfinito es también *en cierto sentido potencia [Potenz], en cuanto que es aumentable*; solo lo *Absoluto* es *actus purus* o más bien *actus purissimus*» (trad. de Cabada). Y, años más tarde, en respuesta a otra carta del mismo remitente, argumenta nuevamente Cantor: «De la misma manera que en la dimensión de lo finito no existe un máximo [Ein Maximum], así tampoco existe en el transfinito un modo [Modus] que no estuviera englobado en otros modos transfinitos respecto de los cuales se comporta únicamente como "parte". *Si usted en referencia a este hecho dice: "todo transfinito está* in potentia *[en potencia] respecto de un* actus *[acto] superior y por lo mismo es algo potencial", entonces no hay nada que objetar a ello*. Porque *actus purus* [acto puro] es solo Dios […]. Sin embargo, el transfinito no puede ser considerado como una subclase de lo que ordinariamente se denomina "infinito potencial". Porque este último *no* es (como todo transfinito individual y en general como toda cosa que se corresponde con una "idea divina") algo *en sí mismo determinado*, *fijo* e *inmutable*, sino que es algo *finito en estado de cambio*, algo que por tanto en cada una de sus situaciones actuales tiene una *magnitud finita*» (trad. de Cabada). La primera carta es de 20 de mayo de 1888. La segunda de 23 de septiembre de 1895. Ambos textos están recogidos en Ch. Tapp, *Kardinalität und Kardinäle. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit* (Múnich: Franz Steiner, 2005), 417 y 427-428.

que la conjunción de las dos hipótesis hermenéuticas antes señaladas es la interpretación correcta del pensamiento de Cantor este fragmento de *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten* en el que nuestro autor sostiene –y, a mi juicio, prueba convincentemente– que todo infinito potencial presupone un infinito actual que lo hace posible y sin el cual no puede comprenderse ningún tipo de crecimiento infinito. Dice Cantor al respecto contra Herbart y sus discípulos:

> ¿Se ha escapado completamente a la memoria de estos señores que, prescindiendo de los viajes que se tiene a bien realizar en la fantasía o los sueños, para que uno pueda desplazarse o moverse con seguridad es absolutamente imprescindible un *suelo firme*, así como un *camino llano*, que nunca se corte, sino que esté disponible permanentemente allá a donde conduzca el viaje?[415].

El texto se comprende mejor al conocer que Cantor está criticando la concepción de un límite movible por parte de Herbart y sus seguidores, de modo que nuestro autor no duda en añadir:

> El amplio viaje que Herbart prescribe a su «límite movible», según confiesan sus propias expresiones, *no está* restringido a un camino finito; de modo que su *camino* debe ser *infinito*, y en realidad, dado que *no puede ser a su vez nada variable*, sino que debe permanecer siempre fijo, ha de ser un *camino actualmente infinito*. Con lo cual *todo infinito potencial* (el límite movible) exige un *transfinito* (el camino seguro a recorrer) *y no puede ser pensado sin este último*[416].

La tesis de Cantor es que todo infinito potencial presupone un infinito actual como su propia condición de posibilidad. Y sin este no hay posibilidad de concebir aquel. De hecho, para Cantor el único que tiene una realidad transiente digna de ser tomada en

[415] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 392-393 [241]: «Ist es den Herren gänzlich aus der Erinnerung gekommen, daß, von den Reisen abgesehen, die in der Phantasie oder im Traume ausgeführt zu werden pflegen, daß, sage ich, zum sichern Wandeln oder Wandern *fester Grund und Boden* sowie ein *geebneter Weg* unbedingt erforderlich sind, ein Weg, der nirgends abbricht, sondern überall, wohin die Reise führt, gangbar sein und bleiben muß?».

[416] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 393 [241-242]: «Die weite Reise, welche Herbart seiner "*wandelbaren Grenze*" vorschreibt, ist *eingestandenermaßen nicht* auf einen endlichen Weg beschränkt; so muß denn ihr *Weg* ein *unendlicher*, und zwar, weil er *seinerseits nichts Wandelndes*, sondern überall fest ist, ein *aktualunendlicher Weg* sein. Es fordert also *jedes potentiale Unendliche* (die wandelnde Grenze) ein *Transfinitum* (den sichern Weg zum Wandeln) *und kann ohne letzteres nicht gedacht werden*».

consideración es el infinito actual, pues el potencial no es más que un recurso del lenguaje y del pensamiento para alcanzar y comprender la realidad del infinito actual[417]. Solo este existe en realidad. El otro no es más que un concepto subordinado a este. Contra Wundt podemos escuchar a Cantor afirmar esto con toda claridad:

> Yerra Wundt también al creer que el transfinito no tiene ninguna significación física, más sí el infinito potencial; en puridad, lo correcto es lo *contrario*, porque el infinito potencial es solo un concepto auxiliar y relacional, remitiendo siempre a un *transfinito* que está en el trasfondo, sin el que aquel no podría ser ni pensarse[418].

3. Conclusión

Nos proponíamos en el inicio de este capítulo presentar el pensamiento de Georg Cantor respecto de lo finito y lo infinito. No queríamos otra cosa más que clarificar su particular idea de la infinitud en relación explícita con sus aportaciones matemáticas a la teoría de conjuntos. En este sentido, hemos comprobado que sus descubrimientos matemáticos son inseparables de sus posiciones filosóficas e, incluso, de su propia concepción teológica.

En efecto, Cantor ha logrado articular un pensamiento metafísico cuyas claves esenciales se encuentran en el hallazgo de diferentes tipos y tamaños de conjuntos infinitos favorecidos por la disociación entre cardinalidad y ordinalidad. Al demostrar que no todos los infinitos son iguales, sino que los hay mayores y menores, Cantor hace saltar la liebre que permite desbloquear las atávicas objeciones que, desde Aristóteles, se han venido repitiendo en la

417 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 404.

418 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 391 [240]: «Daher irrt Wundt auch darin, wenn er glaubt, das Transfinitum habe keine physikalische Bedeutung, wohl aber das potentiale Unendliche; streng genommen ist das *Gegenteil* hiervon richtig, weil das potentiale Unendliche nur Hilfs- und Beziehungsbegriff ist und stets auf ein zugrunde liegendes *transfinitum* hinweist, ohne welches es weder sein noch gedacht werden kann». Sobre esta concepción de Cantor según la cual el infinito potencial no es una idea, sino un concepto auxiliar, también llama la atención Pável Florenski. Cfr. P. Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas* (Salamanca: Sígueme, 2010), 427-431. Florenski lo califica, también, como «*ens rationis*, según la feliz expresión de Stökl» (428).

tradición occidental contra el «infinito creado actual». Por ello distingue, con perfecta conciencia de la importancia de su descubrimiento, entre tres tipos de infinito –infinito impropio, propio y absoluto– estableciendo, entre ellos, coincidencias y diferencias, pese a las oscilaciones que ya hemos señalado y sobre las que aún habremos de volver.

Cantor es lúcida y abiertamente consciente de que entre el infinito absoluto de Dios y la mera finitud se abre el inexplorado mundo de lo *transfinito* o *suprafinito* que solo él ha logrado embridar, ordenar, jerarquizar y radiografiar como nadie antes lo había hecho. Y es, precisamente, en ese punto en el que sus intuiciones, conceptualizaciones, distinciones y matices se nos revelan como un instrumental extraordinariamente interesante y fecundo para los últimos intereses directamente teológicos de esta investigación. Ya sabemos, pues, que para Cantor la consabida contraposición teológica entre un Dios absolutamente infinito y una creación esencialmente finita con solo una tendencia, apertura o inclinación al infinito, en términos de mera potencialidad, es simplista e insuficiente, pues ignora todo el mundo de lo transfinito que, como Cantor se ha esforzado en mostrar, se extiende en su realidad más allá del ámbito subjetivo del matemático que lo concibe, para derramarse por la objetividad de un universo tan actualmente infinito como ya Pascal lo había reconocido en su célebre fragmento 185 sobre la desproporción que ya hemos estudiado y evaluado en los capítulos precedentes.

Habiendo referido, pues, en todo cuanto antecede el pensamiento explícito de G. Cantor sobre la finitud, el infinito y sus diferentes tipos, veamos a continuación cómo se sitúa Cantor a sí mismo respecto de los autores más relevantes con los que entra en diálogo y, en este sentido, qué alcance le otorga nuestro autor al «infinito creado actual» en su confrontación filosófica y teológica con la tradición precedente.

Capítulo 6.
EL «INFINITO CREADO ACTUAL» A LA LUZ DE GEORG CANTOR

En el capítulo anterior nos ocupamos de estudiar cómo concibe Cantor la finitud, la infinitud y sus diferentes modos, en relación con el curso de sus creativas investigaciones en el campo de la matemática transfinita.

A continuación, me gustaría adentrarme todavía más en las implicaciones filosóficas (y teológicas) que, a la luz del concepto de «infinito creado actual», se derivan directamente de sus planteamientos especulativos. Y para ello, nada mejor que rastrear el trasfondo de una serie de diálogos que el propio Cantor entabló con algunos de los mejores pensadores de la tradición occidental. No pretendo comentarlos todos, sino únicamente aquellos en los que las observaciones de Cantor, en relación con las posiciones del filósofo o teólogo en cuestión, arrojan una luz más clara sobre el tema que aquí venimos investigando. Otros autores podrían, también, haber sido incluidos, pero he optado por aquellos cuya centralidad me parecía indiscutible. Los comentarios desarrollados en este capítulo no se ceñirán únicamente a lo que Cantor dice explícitamente sobre el pensamiento del autor al que se refiere, pues en la mayoría de los casos dichos comentarios son anotaciones sumamente escuetas. Intentaré, por el contrario, ir más allá de lo que Cantor señala para adentrarme en el desafío de fondo que la eventual posición del autor implica, para afrontarla, siempre que sea posible, también en sí misma desde una posición más personal.

Trataré, pues, de responder a estas cuestiones: ¿qué consistencia filosófica puede tener el concepto de «infinito creado actual»? ¿Qué alcance metafísico y qué aplicación especulativa le abre el pensamiento de Cantor en su diálogo con algunos de los autores

más relevantes de la tradición filosófica y teológica precedente? ¿Qué elementos parecen quedar definitivamente clarificados a raíz de estas confrontaciones? Todo esto nos ayudará a volver, ya en las conclusiones, a encarar nuestra hipótesis de trabajo inicial, a fin de arrojar una nueva luz sobre la problemática relación entre finitud e infinitud que vimos a propósito de M. Cabada y, sobre todo, en relación con la posición de Torres Queiruga acerca de la escatología y el problema del mal.

1. Cantor y Aristóteles

No son muchas las ocasiones en las que Cantor menciona a Aristóteles. Y las dos principales en las que lo hace ya las hemos comentado en páginas anteriores, cuando nos referimos a la impugnación aristotélica del infinito en acto que Cantor refuta en el §4 de *Grundlagen*. Los dos argumentos aristotélicos que Cantor rechaza en ese parágrafo son los que niegan existencia a los números transfinitos, primero, por concebir el de Estagira únicamente enumeraciones de conjuntos finitos y, segundo, por el peligro de aniquilación del número finito en presencia del número infinito. Huelga repetir aquí lo dicho ya allí.

Sin embargo, sí es necesario añadir que, como ya hemos anticipado muy sintéticamente en el capítulo sobre Manuel Cabada, la posición de Aristóteles encierra otras implicaciones metafísicas de mucho mayor alcance que considero absolutamente esencial desarrollar, siquiera en sus líneas más básicas, con el fin de mostrar cómo las intuiciones de Cantor sobre el infinito creado actual pueden ayudar a cambiar completamente el paradigma metafísico que el pensamiento aristotélico presentó como el único realmente posible respecto al infinito[419].

[419] Sobre Aristóteles y el infinito, cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 48-53; A. Badiou, *L'infini. Aristote, Spinoza, Hegel. 1984–1985* (París: Fayard, 2016); L. Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* (Nueva York: Peter Lang, 1992), 143-165; I. Düring, *Aristóteles* (México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 483-489; R. Mondolfo, *Eternidad e infinitud del tiempo en Aristóteles* (Córdoba, Publicaciones del Instituto de Filosofía y Humanidades, 1945); R. Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica* (Buenos Aires: Imán, 1952), 124-144, 433-467; G. Reale,

Y es que, como ya sabemos, para Aristóteles solo existe el infinito potencial en cuanto predicado del tiempo, de la especie humana, de las magnitudes y de los números. Es capital, al respecto, que estudiemos, principalmente, los libros III, IV, VI y VIII de la *Física*[420]. Allí encontraremos, entre otras muchas cosas, las cinco razones por las que el preceptor de Alejandro Magno considera inverosímil conferir realidad al infinito en acto. El pensamiento de Cantor ya expuesto nos ayudará, asimismo, a confrontar directamente tales razones y a buscar comprensiones alternativas de fenómenos tales como el tiempo, las magnitudes y el movimiento en una perspectiva claramente favorable al infinito creado actual. Pero veamos primero qué dice exactamente el mejor y más creativo de los discípulos de Platón.

1.1. *Analítica filosófica del infinito aristotélico en cinco razones no concluyentes*

Para Aristóteles la *perí phýseos epistéme* trata, fundamentalmente, de tres cosas: la magnitud (*mégethe*), el movimiento (*kínesin*) y el tiempo (*chrónon*). Y lo primero que hay que investigar es si tales cosas son finitas o infinitas. Y en caso de ser una de ambas, debemos saber de qué modo lo son[421].

Aristóteles es bien consciente de que los filósofos precedentes también hablaron del infinito, incluso hasta el punto de concebirlo como un principio de las propias cosas. En el libro III de la *Física*

Introducción a Aristóteles (Barcelona: Herder, 2007), 78-79; M. García-Baró, *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental* (Salamanca: Sígueme, 2009), 85-120, esp. 103-105.

420 Sobre el libro de la *Física* conviene saber que «la obra que nosotros llamamos la *Física* de Aristóteles tuvo su origen en el hecho de que Andrónico reunió, bajo el título de *Physiké akróasis*, cuatro escritos sobre movimiento y cambio como fenómenos básicos de la naturaleza. Acerca de la edición de Eudemo con seguridad solo podemos establecer que no contenía el libro séptimo» –I. Düring, *Aristóteles* (México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 455–.

421 Cfr. Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 141, 202b30-35. Junto a la traducción castellana de Guillermo R. de Echandía, tengo a la vista también la edición bilingüe, griego-francés, de Henri Carteron y el texto crítico fijado por W. D. Ross con numerosos comentarios. Cfr. Aristote, *Physique*, t. I, libros I-IV (París: Les Belles Lettres, 2002); t. II, libros V-VIII (París: Les Belles Lettres, 2002); W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936).

pasará revista de forma explícita al pensamiento de los pitagóricos, Platón, Anaxágoras y Demócrito. Y también se referirá de forma directa a Anaximandro, Parménides, Meliso y, con referencias implícitas, a Heráclito y Empédocles[422]. Con todo, lo que aquí nos interesa no son estas alusiones, sino lo que Aristóteles va a sostener por su cuenta y riesgo.

Y es que lo que quiere el estagirita es mostrar la falsedad de las cinco razones que, a su juicio, hacen verosímil la creencia en la sustancialidad objetiva del infinito. Es decir, la creencia según la cual el infinito sería una realidad que, o bien existe por sí misma, o bien cualifica realmente a aquello a lo que acompaña, pero en ambos casos teniendo un tipo de ser completo, pleno y perfectamente cognoscible.

Estas son las cinco razones que fundamentarían tal creencia: 1) la infinitud del tiempo; 2) la división infinita de las magnitudes; 3) el proceso incesante de generación y corrupción; 4) el carácter contradictorio de un eventual límite final; 5) la infinitud del pensamiento.

Para Aristóteles es un hecho perceptible, identificable y cognoscible que el tiempo carece de comienzo y de fin. Todo «ahora» debe haber sido precedido por un «antes» y sucedido por un «después». No hay instante temporal que se pueda sustraer a tal secuencialidad, de modo que, para que haya tiempo en un momento dado, parece claro que ha tenido que haberlo antes y que lo habrá después. Esto equivale a decir que, puesto que hay tiempo ahora, es necesario que lo haya habido siempre y que nunca deje de haberlo, puesto que todo presente aconteciente implica necesariamente un pasado ya acontecido y futuro por acontecer. ¿No prueba esto la infinitud actual del tiempo?

Respecto de la división infinita de las magnitudes, nos encontramos con otra poderosa razón que parece apoyar la realidad actual del infinito. ¿O es que no es cierto que, dada una determinada magnitud, nada nos impide dividirla en divisibles siempre divisibles? En este sentido es fácil constatar, pues, que en la división de las magnitudes todo parece indicar la presencia de la realidad del infinito en esa división sin término en la que se puede escindir cualquier magnitud dada, sin poder alcanzar nunca una magnitud indivisible.

422 Cfr. I. Düring, *Aristóteles* (México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000), 483-486.

El proceso incesante de génesis y aniquilación es otra prueba, en principio, evidente de que la realidad que nos circunda parece mostrar que las cosas nacen y mueren de manera constante y sin interrupción, como si procediesen de un fondo inagotable, sin término, sin principio ni final. Un fondo insondable y completamente infinito del que todas las cosas proceden y al cual todas retornarían. Esto parece indicar, pues, la existencia real de un infinito actual en cuanto fuente originaria, sustrato permanente y final definitivo de todo cuanto es.

Respecto del carácter contradictorio de un eventual límite final, Aristóteles nos llama la atención sobre algo igualmente evidente, por lo menos en principio: en la propia idea del límite está presente la necesidad de su superación. El límite siempre hace referencia a otra cosa respecto de la cual el propio límite señala distinción y contigüidad. Pero también rebasamiento. La misma consideración de un eventual límite de la finitud reclama, de suyo, ultrapasar el contorno de configuración señalado por el límite, de manera que, paradójicamente, volvemos a ver fundada la creencia de percibir la presencia del infinito en la contradicción implícita situada en la idea de límite final.

Aristóteles se fija, finalmente, en lo que considera la razón más poderosa y principal que parece avalar la creencia en la sustancialidad objetiva del infinito. En nuestro pensamiento concebimos el infinito de un modo actual cuando pensamos en los números, en las magnitudes matemáticas, en el tamaño del universo, en la posibilidad de mundo sin término, en la presencia del vacío infinito o del lugar infinito[423].

Así pues, ¿existe el infinito en acto, habida cuenta de todo cuando acabamos de decir? ¿Qué piensa Aristóteles de la fuerza conclusiva de estas cinco razones? ¿Son tan poderosas como parecen?

Ya sabemos la respuesta aristotélica, en términos generales, pero lo que ahora nos interesan son los detalles de su argumentación. La cuestión está en que, para comprender adecuadamente las escuetas pero cumplidas respuestas que Aristóteles dará a cada una

[423] El traductor español antes citado nos indica en la nota 47 de su edición del libro de la *Física* un argumento atribuido a Arquitas de Tarento muy bien traído al caso que nos ocupa: «Si más allá del Universo hay un vacío infinito, este tendría la posibilidad de contener un cuerpo infinito, pero como en lo que siempre es no hay diferencia entre posibilidad y realidad, tendría que existir un cuerpo infinito» –Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 145–.

de estas cinco razones es necesario, antes, atender a algunas definiciones y distinciones que, finalmente, lo conducirán a la refutación de la creencia antedicha acerca del infinito en acto.

1.2. *La definición de cuerpo, la idea del todo y los tres tipos de infinito*

Nos resulta conocido el hecho de que Aristóteles solo concederá realidad al infinito potencial y se la negará a cualquier tipo de infinito en acto. Pero lo que aún no hemos visto detalladamente es la lógica interna que rige su pensamiento y lo orienta en tal sentido. Por eso es necesario comenzar diciendo que Aristóteles busca probar, antes de nada, que ni existe una magnitud sensible que sea actualmente infinita ni el infinito es una realidad separada subsistente por sí misma.

Este es su argumento: no puede haber un cuerpo infinito porque su definición nos dice que un cuerpo es aquello que está limitado por una superficie. De donde se sigue que «cuerpo infinito» es una contradicción en los términos[424]. Si algo es un cuerpo, si es una magnitud sensible, no puede ser infinito. Pero es que si lo fuese, el tal cuerpo infinito lo ocuparía todo, hasta tal extremo que haría imposible cualquier otro tipo de existencia coetánea o coextensiva a la de él. Afirmar, en consecuencia, la existencia del infinito en acto, en este sentido, para Aristóteles, no es viable, puesto que nos conduce a conclusiones absurdas.

Ahora bien, igual de absurdo parece ser negarle al infinito todo tipo de realidad, pues avanzar por este camino implicaría afirmar que «tendría que haber un comienzo y un final del tiempo, las magnitudes no serían divisibles en magnitudes y el número no sería infinito»[425]. Y esto a Aristóteles le parece igualmente absurdo y, por tanto, insostenible. De ahí que, a continuación, nuestro autor se va a detener en aclarar qué modo de realidad hay que reconocerle al infinito, así como en definir qué tipos de infinito hay.

Respecto del modo de existencia, ya conocemos la respuesta: el infinito es, para Aristóteles, literalmente, una dinámica, un

[424] Cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 49: «He refutes its possibility first by the general consideration that it is the nature of any body to be *bounded* by a surface».

[425] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 152, 206a9-11.

proceso, una apertura y no una realidad o una entelequia en términos de actualidad concluida. Solo existe en potencia, como aquello que está en proceso continuo de llegar a ser, pero que en su concreta actualidad siempre está siendo de un modo finito.

Aristoteles pone el ejemplo del día, que, en su transcurso, nunca es o nunca acaba de ser de un modo completo y total, sino que, por el contrario, está siendo continuamente y de un modo siempre cambiante. Para Aristóteles, el infinito –ya lo hemos dicho anteriormente– «resulta ser lo contrario de lo que se nos dice que es: no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino que el infinito es aquello fuera de lo cual siempre hay algo»[426]. La idea de totalidad se ve aquí profundamente afectada, ya que, para él, un todo debe ser necesariamente finito, pues al todo nada le falta y lo infinito, según él, es lo incompleto por definición, de modo que ningún infinito puede ser un todo, ya que el infinito, como acabamos de reiterar, es aquello fuera de lo cual siempre hay algo. Fijémonos, por el contrario, en cómo define y en cómo ejemplifica nuestro autor un todo: «Aquello a lo que nada falta, como un hombre total o un cofre total»[427]. El hombre completo –*ánthropon hólon*– es esa realidad a la que nada hay que añadir para tener el todo de su ser. Para Aristóteles, *tò hólon* y *tò pân* son prácticamente idénticos, puesto que tanto lo que es «un todo» como lo que es «completo» (*téleion*) se caracterizan por poseer un fin, es decir, por tener un *télos*[428].

Siendo el modo de existencia del infinito únicamente el potencial, Aristóteles distinguirá tres tipos de infinito: 1) el infinito del tiempo y el de las generaciones de los hombres; 2) el infinito de las magnitudes; 3) el infinito de los números. Y todos ellos son, a su juicio, infinitos de orden potencial, pero cada uno lo es a su manera.

El infinito del tiempo y de la generación de los seres humanos –entiéndase aquí el fenómeno de la continua e ininterrumpida generación y muerte de los miembros de la especie humana– es un infinito potencial que, más concretamente, podría calificarse de infinito potencial por adición no permanente o, si se prefiere, infinito potencial por adición corruptible.

426 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 154, 206b34-207a2.
427 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 154, 207a10.
428 Cfr. Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 155, 207a12-14.

Me explico: no hay instante temporal que no perezca ni ser humano que no muera. Tanto el acontecer secuencial del tiempo como el nacer y morir de los hombres son finitos en sí mismos –si nos fijamos en su naturaleza en un determinado momento– pero son también infinitos al poseer siempre la posibilidad efectiva de una nueva adición que aumente el tiempo perpetuamente o incremente el número de individuos de modo igualmente indefinido. Los instantes no permanecen, pero el fluir del tiempo se perpetúa. Los seres humanos fallecemos, pero la especie no se extingue. Tenemos aquí, pues, el primer tipo de infinito potencial: el infinito potencial por adición no permanente o corruptible, tanto respecto del tiempo como del linaje del *Homo sapiens*.

Pero el infinito no solo lo es por adición. También lo puede ser por división. Eso se ve con meridiana claridad en el caso de las magnitudes, en las cuales ambas operaciones se combinan. Al igual que en el primer tipo de infinito, también el infinito de las magnitudes es, para Aristóteles, siempre potencial. Sin embargo, se diferencia del infinito potencial del tiempo o del infinito potencial de las generaciones humanas en el hecho de que, en este segundo caso, la parte añadida o sustraída permanece. Estamos, pues, ahora ante un infinito potencial por adición o por división permanente o incorruptible.

Sin embargo, para comprender bien el pensamiento aristotélico hay que hacer aquí una matización de la máxima importancia. Para Aristóteles hay una diferencia esencial entre el infinito potencial por división en las magnitudes respecto del infinito potencial por adición. En este primer subgrupo no hay límite de ningún tipo a la potencialidad divisoria, porque siempre cabe progresar en la división de modo indefinido. Sin embargo, en las magnitudes, el infinito potencial por adición se encuentra tarde o temprano con la imposibilidad absoluta de superar la finitud propia, esencial y constitutiva de toda magnitud, es decir, de todo cuerpo, ya que todo cuerpo –como acabamos de ver– es aquello limitado por una determinada superficie.

Por esta razón es por lo que afirma Aristóteles: «Resulta entonces razonable pensar que no hay un infinito por adición que sea tal que pueda superar toda magnitud, pero en la división sí puede haberlo»[429]. Dicho de otro modo: «Lo que es continuo se

[429] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 156, 207a33-35. Cfr. L. Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* (Nueva York: Peter Lang, 1992), 149, n. 14.

puede dividir hasta el infinito, pero no es infinito si se procede hacia lo más grande»[430]. Este es el razonamiento que lleva a concluir a Aristóteles el carácter finito del universo. Toda magnitud, por grande que sea, está limitada por una determinada superficie, lo cual implica, en consecuencia, que siempre tiene un límite que, por la propia definición de la magnitud, es irrebasable. De ahí que, para Aristóteles, en el infinito potencial de las magnitudes solo cabe proceder sin ningún tipo de restricción en la división, pero no así en la adición.

En el tercer tipo de infinito que Aristóteles reconoce sucede justo lo contrario que con el infinito de las magnitudes. Los números tienen su número irrebasable en la unidad, pero carecen de límite en la pluralidad. Pueden ser aumentados infinitamente, pero no pueden ser infinitamente divididos.

Para comprender adecuadamente esto hay que tener en cuenta algo que, a veces, no se subraya como se debe. Para Aristóteles la unidad es indivisible. Unidad no es aquí un concepto abstracto, una entidad de la razón, un elemento meramente matemático, sino aquello que nombra las cosas concretas que pueblan nuestra realidad circundante. Un hombre es una unidad y, por seguir con el caso, puede ser sumado a otros hombres, de modo que su eventual agrupación multitudinaria acabe formando, por ejemplo, un ejército. Ahora bien, su unidad, su particularidad, su ser un hombre singular, no puede ser de ningún modo fragmentada. Un hombre partido por la mitad no son dos medios hombres, sino un cadáver. De ahí que, en rigor, para Aristóteles, la unidad no es todavía un número, puesto que los números solo nombran la pluralidad y la pluralidad comienza con el dos. El uno no es en sentido absoluto un número, sino el principio, el *archê* y la condición de posibilidad de todo número[431].

[430] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 157, 207b16-17. Cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 1936), 556.

[431] Cfr. Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 206, 220a26: «El número mínimo en sentido absoluto es el dos». Ahora bien, también habría que considerar que, como indica Echandía en la nota 136 de su edición de esta obra de Aristóteles, «la contraposición entre *arithmòs haplôs y tis arithmós* es la del número numerante (número abstracto) y número numerado (número concreto). Número concreto es una pluralidad numerable por una unidad; tal pluralidad ha de ser divisible, y cada parte última ha de ser indivisible o tomado como tal (cfr. Met. 1020a7-11)». Y en la nota siguiente anota que «para los matemáticos griegos el 2 era el primer número (cfr. Met. 1088a6),

El infinito potencial de los números, pues, va de la unidad indivisible a la infinita pluralidad en un proceso secuencial que, en sí mismo, para Aristóteles, es siempre finito, pese a ser siempre creciente. Fijémonos, en comparación, en que en el infinito potencial de las magnitudes, el proceso secuencial es, precisamente, el inverso, ya que la infinitud progresa ahí en la divisibilidad de lo pequeño hacia lo más pequeño sin finalizar nunca, pero igualmente de modo solo potencial, puesto que, de forma concreta y actual, toda divisibilidad opera siempre sobre una magnitud finita, por más ínfima que esta sea o pueda llegar a ser. En el infinito potencial de los números ocurre exactamente lo contrario. Ninguna pequeñez es menor que la unidad y ninguna grandeza tiene ningún tipo de límite, sino que el número, en su dinámica de crecimiento, es potencialmente infinito.

Estos son, pues, los tres tipos de infinito que Aristóteles reconoce: el infinito potencial del tiempo y las generaciones, el infinito potencial de las magnitudes y el infinito potencial de los números. Ninguno es infinito en acto y todos son infinitos potenciales de una manera propia y diferente en cada caso.

1.3. *Refutación aristotélica de las cinco razones no concluyentes*

Hechas estas consideraciones ya estamos en condiciones de comprender las escuetas pero firmes conclusiones que Aristóteles opondrá a aquellas cinco iniciales razones que parecían apoyar la existencia del infinito en acto.

En respuesta a la creencia en una infinitud actual del tiempo, dirá Aristóteles que, ciertamente, tiempo y movimiento son infinitos, pero dado que la parte tomada no permanece, esa debilidad impide concebirlos como infinitudes actuales. ¿Qué son, pues? Infinitos potenciales, siempre finitos en su realidad efectiva.

En relación con la infinitud de las magnitudes, Aristóteles se reafirmará en que no hay infinito actual ni en esa adición limitadamente posible que siempre topa con el límite de una determinada superficie –toda magnitud sensible es un cuerpo– ni en la infinita

---

una concepción que acaso tenga orígenes pitagóricos. Al parecer, los primeros que consideraron el 1 como un número fueron Crisipo y sus seguidores […]. Cuando se trata de un número concreto, Aristóteles vacila si el primero es el 1 o el 2».

división potencial que jamás alcanza un límite final, porque, tómesela donde se la tome, siempre estaremos ante una magnitud finita.

Respecto de la incesante actividad generadora y destructora que da origen y, al mismo tiempo, se cobra la vida de todos los seres, Aristóteles indica que «no es necesario que haya un cuerpo sensible que sea actualmente infinito; porque, siendo el universo finito, la destrucción de una cosa puede ser la generación de otra»[432]. Con esto Aristóteles rechaza la hipótesis de un fondo infinito en acto, generador de la materia, para abogar por una dinámica de transformación continua dentro de los límites de un universo finito con límites irrebasables.

Afirmación esta última que nos lleva a la cuarta de las razones que parecía hacer evidente la existencia del infinito en acto: la contradicción inserta en la idea de límite final. Aristóteles diferenciará ahora, por el contrario, entre ser finito y estar en contacto. Y dirá que, para él, ser finito no tiene por qué implicar ningún tipo de relación con nada, de modo que algo finito puede ser una realidad en sí misma sin ningún tipo de remitencia más allá de ella. Por su parte, el estar en contacto o no estarlo es una circunstancia accidental, de forma que, para nuestro autor, algo puede ser finito sin estar en contacto con nada. De esta manera, para Aristóteles, sería posible pensar en un universo finito cuya finitud marcase un límite insuperable que, sin embargo, no limitaría con nada, al no estar en contacto con ninguna otra realidad. No habría, pues, aquí tampoco necesidad alguna de concebir un infinito en acto.

De igual forma que, en quinto y último lugar, Aristóteles nos dirá que tampoco tenemos ninguna necesidad de fiarnos de nuestro pensamiento y de su tendencia a incrementar sin límite cualquier realidad que este pueda concebir haciéndonos verosímil lo que se puede demostrar falso. Podemos pensar lo que queramos, pero pensemos lo que pensemos, para Aristóteles, la realidad siempre será la que efectivamente es, con independencia de nuestra concepción sobre ella. Por eso dice que «es absurdo fiarse solo del pensamiento, pues el exceso o el defecto no está en las cosas, sino en el pensamiento»[433]. De manera que nuestro pensamiento puede acertar o errar cuando piensa la realidad de las cosas y, para Aris-

[432] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 158, 208a11-13.
[433] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 159, 208a15.

tóteles, es claro que yerra cuando concluye que, puesto que él –el pensamiento– puede hacer crecer un cuerpo infinitamente, lo mismo le sucede al universo. «Se podría pensar también que cada uno de nosotros es mayor de lo que es y que puede seguir aumentando hasta el infinito; pero, si alguno tiene un tamaño mayor que el que tenemos, no lo tendrá porque lo piense, sino porque realmente es así; pensarlo es accidental»[434]. La verdad está en las cosas y el pensamiento puede dar con ella cuando conoce cómo es su naturaleza, pero también puede equivocarse cuando se las imagina de forma contraria a como son en realidad. Este parece ser, para él, el caso del infinito en acto. Para Aristóteles es posible creer que se da en el pensamiento, pero la investigación de la realidad nos demuestra que solo se trata de un desvarío de nuestra razón, porque la única forma que tiene el infinito de existir en las cosas es en la forma de lo potencial, del proceso, de la apertura indeterminada que, sin embargo, siempre permanece finita en su realización concreta.

1.4. *Grietas especulativas en los tipos de infinito de Aristóteles: las relaciones entre el movimiento, la magnitud y el tiempo*

Las investigaciones llevadas a cabo en el capítulo anterior sobre el pensamiento matemático, filosófico y teológico de Georg Cantor sobre los tipos de infinito nos pueden ayudar ahora a identificar algunos problemas estructurales en el pensamiento de Aristóteles, que, a mi juicio, resultan extraordinariamente interesantes. A mi entender, todo gira, principalmente, en torno a la infinitud potencial del tiempo que Aristóteles estudia, sobre todo, hacia el final del libro IV de la *Física*[435].

[434] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 159, 208a16-19.

[435] Un estudio muy detallado y concienzudo sobre la cuestión del tiempo en el libro de la *Física* IV, 10-14 es, sin duda, el realizado como tesis doctoral por J. Conill Sancho, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado especialmente al análisis del tratado del tiempo* (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981). Cfr. también, W. D. Ross, *Aristotle's Physics* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 63-69; P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles* (Múnich: Verlag C. H. Beck, 1964); R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote* (París: PUF, 1982). Uno de los estudios más recientes es el de U. Coope, *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14* (Oxford: Clarendon Press, 2005).

Aristóteles define el tiempo como «el número del movimiento según el antes y el después»[436]. Se percibe la íntima relación que, según Aristóteles, se da entre estas dos cosas. Para él, el tiempo y el movimiento se relacionan como realidades continuas en las que el primero mide al segundo. «Un signo de esto [dice Aristóteles] es el hecho de que distinguimos lo mayor y lo menor por el número, y el movimiento mayor o menor por el tiempo. Luego el tiempo es un número»[437]. Lo cual significa que el tiempo actúa como la medida o el orden del movimiento en el sentido claramente observable de que siempre determinamos la velocidad de un desplazamiento en función del espacio recorrido y del tiempo empleado. Ir rápido es moverse mucho en poco tiempo. Ir lento es moverse poco en mucho tiempo[438]. Así pues, el tiempo actúa como la medida o el número del movimiento, según lo anterior o lo posterior.

Sin embargo, el tiempo tiene una naturaleza extraordinariamente extraña. Se mueve misteriosamente entre el ser y el no ser. El tiempo siempre es en el «instante» o en el «ahora» (*nyn*), pero en cuanto «ahora» ya pasado, el tiempo ya no es. Y en cuanto «ahora» aún futuro, el tiempo todavía no es. Por ello, Aristóteles enuncia algo de importancia decisiva: «Una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto *el tiempo infinito como el tiempo siempre periódico*»[439]. Aristóteles parece distinguir aquí entre un tiempo infinito y un tiempo perenne y periódico que cambia en cada caso. No es fácil determinar hasta qué punto se trata aquí de tiempos diferentes, o más bien de la necesidad de diferenciar y unir la identidad de un tiempo –que siempre es el mismo– con la distinción de ese mismo tiempo, que también es siempre distinto. Esta curiosa dialéctica se

436 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 202, 219b1-3: «*Arithmós kinéseos katà tò próteron kaì hýsteron*».

437 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 203, 219b4-5.

438 Cfr. Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 200, 218b10-20. «Solo en relación con el cambio y el movimiento hay tiempo. Ni hay tiempo sin movimiento, ni movimiento sin tiempo. Y, además, percibimos el movimiento simultáneamente con el tiempo y el tiempo con el movimiento. Y no debemos olvidar que esta relación con el movimiento es la que determina que el tiempo sea tema de la *Física*» –J. Conill Sancho, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado especialmente al análisis del tratado del tiempo* (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981), 123–.

439 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 198, 217b35-218a3, el subrayado es mío: «*Kaì ho ápeiros kaì ho aeì lambanómenos chrónos*». Cfr. la nota 113 de la edición de Guillermo R. de Echandía. Modifico ligeramente su traducción.

percibe con claridad en el interesantísimo análisis aristotélico del presente[440].

El ahora (*nyn*) siempre es «ahora», en tanto que tal[441]. Pero precisamente ahí, en su ser «ahora», es siempre distinto de sí, pues todos los «ahora» son necesariamente diferentes unos de otros. «El ahora es en un sentido el mismo, en otro no es el mismo. Pues, en tanto que es en uno y en otro, el ahora es distinto (así habíamos supuesto que era el ser del ahora), pero cuando es lo que es ahora, es el mismo»[442]. Esto es importante para comprender la continuidad del tiempo y su potencial división. «El tiempo es, pues, continuo por el ahora y se divide en el ahora»[443]. Lo cual quiere decir que es precisamente el «ahora» del tiempo lo que permite comprender su enlazamiento interno, de igual forma que permite comprender su potencial fragmentariedad: «El ahora es la continuidad del tiempo, como ya dijimos, pues enlaza el tiempo pasado con el tiempo futuro, y es el límite del tiempo, ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro […]. El ahora divide potencialmente, y en tanto que divide es siempre distinto, pero en tanto que une es siempre el mismo»[444].

Este carácter dialéctico del transcurso temporal, que trenza en una sola trama identidad y diferencia, adquiere un nuevo

[440] Cfr. también el análisis que realiza G. W. F. Hegel en el inicio de su *Fenomenología del espíritu*, a propósito de sus reflexiones sobre la certeza sensorial y la necesidad de concebir el *aquí* (*Hier*) y el *ahora* (*Jetzt*) como universales, cuyo contenido concreto –este árbol, esta casa– no solo es, finalmente, inesencial, sino que –p. ej. en el caso del *ahora*– es preciso concebir un movimiento, un proceso, un desarrollo en el que acontecen diversos momentos de posición, negación y retorno que termina por mostrarnos esta dialéctica de unidad y diversidad del ahora. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* ed. bilingüe de Antonio Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010), 165-177, esp. 173: «Un ahora que es, absolutamente, muchos ahoras; y este es el ahora de verdad; el ahora como día simple que tiene dentro de sí muchos ahoras, horas; semejante ahora, una hora, es, justamente, tantos minutos, y este ahora, asimismo, muchos ahoras, y así sucesivamente. El *señalar* es por sí mismo, pues, el movimiento que enuncia lo que el ahora es en verdad; a saber, un resultado, o el compendio de una pluralidad de ahoras; y señalar es hacer la experiencia de que el ahora es *universal*».

[441] Cfr. P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles* (Múnich: Verlag C. H. Beck, 1964), 62-116.

[442] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 203, 219b13-15. Cfr. J. Conill Sancho, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado especialmente al análisis del tratado del tiempo* (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981), 168-178.

[443] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 204, 220a5.

[444] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 210, 222a10-15.

protagonismo y significación cuando Aristóteles analiza el significado de «ser en el tiempo»[445]. En un primer y casi obvio sentido, «ser en el tiempo» es sinónimo de estar contenido en el flujo temporal, es decir, significa ser afectado y erosionado por el tiempo[446]. Sin embargo, es aún más relevante este otro sentido sobre el que también se pronuncia explícitamente el estagirita: «Puesto que "ser en el tiempo" es como ser en el número, habrá que admitir un tiempo más grande que el de todo lo que es en el tiempo. Por esto todas las cosas que son en el tiempo tienen que ser necesariamente contenidas por el tiempo»[447].

Esto significa que, según Aristóteles, hay un tiempo más abarcante que trasciende el tiempo secuencial que es propio del acaecer de las cosas. En este segundo sentido, nuestro autor se refiere a ese horizontal transcurrir de la historia en el que los distintos ahoras –siempre diferentes en cada caso– se suceden de modo continuo en un fluir que experimentamos sin saltos ni interrupciones. Lo que es en el tiempo discurre según un modo de tiempo que resulta englobado por una temporalidad mayor, ya que, como acabamos de ver, hay «un tiempo más grande que el de todo lo que es en el tiempo». Aristóteles lo explica haciendo referencia a la generación y a la destrucción, de modo que ese misterioso tiempo más grande es el que nos permite abarcar los movimientos y diferenciar entre los distintos ahoras, en cuanto ya acontecidos, a punto de acontecer o ya mismo aconteciendo. Es ese tiempo más grande y superior el que contiene en su interior esta periódica secuencialidad interna. «Por lo tanto, todo cuanto es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo cuanto a veces es y a veces no es, tendrá que ser

445 Cfr. Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 207, 221a4. Cfr. P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles* (Múnich: Verlag C. H. Beck, 1964), 142-149.

446 Para Aristóteles, «se suele decir que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar, pero no se dice que se aprende por el tiempo, ni que por el tiempo se llega a ser joven y bello; porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y el movimiento hace salir de sí a lo que existe» –Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 209, 221a31-221b4).

447 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 208-209, 221a27-30. De modo contrario a lo que les sucede a las cosas que no están en el tiempo. Sobre las cosas que están en el tiempo, cfr. P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles* (Múnich: Verlag C. H. Beck, 1964), 150-155. A las que no están en el tiempo se refiere este autor en las pp. 154-155.

necesariamente en el tiempo, porque hay un tiempo más grande que supera su sustancia y el tiempo que mide su sustancia»[448].

Ahora bien, el tiempo es, para Aristóteles, infinito. Es decir, igual que el movimiento, carece de comienzo y carece de fin. «El tiempo no se extinguirá, pues está siempre comenzando»[449]. Pero esta vinculación explícita que Aristóteles establece entre el tiempo y el movimiento, así como también la que establece entre el movimiento y la magnitud, nos plantea una severa dificultad que se agudiza enormemente al tener presentes las investigaciones de Cantor.

Dice Aristóteles: «Se dice también que un movimiento es uno cuando es completo, sea según el género o según la especie o según la sustancia: como en los demás casos, de lo que es completo y es un todo se dice que es uno»[450]. Siendo el movimiento, como el tiempo, infinito para él, he aquí la cuestión: ¿no podremos considerar el «todo» del movimiento –no fragmentado en movimientos particulares, sino en su realidad continua– como una totalidad a la que nada le falta, como un conjunto perfectamente determinado, no obstante, su abierto y continuo acontecer?[451].

Y es que afirmar de una realidad su infinitud –a saber: su carencia de inicio y su ausencia de fin– exige tomar esa realidad como una unidad completa en la que, de una vez para siempre e igualmente de antemano, se descarta cualquier alteración futura que pueda modificar, en términos de heterogeneidad, la naturaleza experimentada de esa realidad. Decir de algo que es infinito –como Aristóteles hace con el tiempo y con el movimiento– es

448 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 210, 221b29-33.

449 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 211, 222b7. Cfr. J. Conill Sancho, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado especialmente al análisis del tratado del tiempo* (Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981), 224-227, donde el autor insiste en la vinculación entre la infinitud del tiempo y el movimiento circular uniforme. Cfr. P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles* (Múnich: Verlag C. H. Beck, 1964), 133-138.

450 Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 235, 228b11-13.

451 En relación directa con lo que Aristóteles dirá sobre Dios en el libro XII de la *Metafísica* y refiriéndose, también, a lo que afirma en los primeros libros de *Acerca del cielo* y sumando todo esto a la teología esbozada en el libro VIII de la *Física*, Rodolfo Mondolfo interpretará al estagirita como tácitamente vinculado a una concepción positiva del infinito que, a fin de cuentas, no podrá ser sino un infinito actual, por más que Aristóteles jamás lo llegue a reconocer como tal. Cfr. R. Mondolfo, *Eternidad e infinitud del tiempo en Aristóteles* (Córdoba: Publicaciones del Instituto de Filosofía y Humanidades, 1945).

pronunciarse de un modo total y omniabarcante respecto de la sustancia de ese algo, para establecer *a priori* –es decir, con la enunciación de tal afirmación– y también *a posteriori* –a saber: con la experimentación de su naturaleza particular– su perfecta y completa estabilidad de ser. Dicho más fácilmente: cuando Aristóteles dice del movimiento y del tiempo que son infinitos está haciendo una afirmación que tiene la pretensión de caracterizar de forma inductiva la *totalidad* del tiempo y del movimiento, excluyendo de inmediato, cualquier posibilidad que posteriormente pueda desmentir tal afirmación. Jamás toparemos con un final imprevisto del tiempo ni jamás se detendrá el movimiento de un universo que existe sin comienzo ni final. Y esto lo establece Aristóteles de una vez para siempre y refiriéndose a la naturaleza completa, acabada, total del movimiento y del tiempo tomados, respectivamente, como un todo, es decir, como aquello fuera de lo cual no hay nada.

No cabría objetar aquí que Aristóteles cualifica la infinitud de tiempo y movimiento en términos de infinito potencial y nunca como infinitos en acto, porque esto es precisamente lo que está en litigio, habida cuenta de la, para mí, evidente inconsecuencia estructural del pensamiento del estagirita en este punto tan decisivo.

Y es que, según lo que estamos viendo y hemos profundizado a la luz del pensamiento de Cantor, el infinito potencial de la interna secuencialidad del tiempo y del movimiento ¿no reclama una infinita actualidad más profunda? Una actualidad infinita –actualizada y verificada en su real naturaleza a cada instante– del movimiento y del tiempo consideradas ahora como realidades continuas, completas y totales, tomadas en sí mismas e incluyendo en ellas su progresivo desarrollo según su propia naturaleza fluyente y secuencial. ¿Puede haber un infinito potencial, o puede decirse de algo que es potencialmente infinito sin que tal afirmación suponga un reconocimiento implícito de una infinitud actual que posibilite la potencialidad?

Me refiero a una actualidad en proceso, en progresivo desarrollo, en continuo tránsito, atendiendo siempre a la diferencia de las alteraciones –como sucede, por ejemplo, con los distintos «ahoras»– que, sin embargo, no pierda de vista la siempre idéntica, permanente y perpetua identidad de un «ahora» temporal que siempre y actualmente es idéntico consigo mismo. ¿No cabría ir más allá de Aristóteles y, de la mano de Cantor, señalar que ese

tiempo infinito que el discípulo de Platón señala como un infinito más grande, superior y abarcante del tiempo horizontal de las cosas –el *ápeiros chrónos*– es ya, actualmente, un verdadero infinito en acto, por más que la naturaleza particular de su infinita actualidad –puesto que es infinito en acto, pero no acto puro– deba ser compaginada con la naturaleza siempre mudable del también infinito tiempo periódico –el *aeì lambanómenos chrónos*– que avanza siempre, potencialmente, como ese flujo continuo, que es y no es, que ha sido, pero aún no es del todo, que oscila entre el instante del ser ya y el no ser jamás del ahora que ya no es definitivamente?

Junto a esta perplejidad, aún se puede señalar otra, si cabe, todavía más sorprendente. Aristóteles admitió, como vimos, la infinitud potencial del tiempo, pero no la infinitud por adición en la magnitud. El tiempo carece de principio y de fin, pero toda magnitud es siempre finita, puesto que un cuerpo –perdónese la reiteración– es una realidad limitada por una superficie. No hay, pues, magnitud infinita en grandeza –tal y como quedó sentado en el libro III, 5 de la *Física*– por más que pueda haber infinitud potencial en la división de las magnitudes en divisibles siempre divisibles. Veamos, no obstante, lo que el propio Aristóteles –siempre dando por hecho que el texto que sigue no es una interpolación posterior– dice en el libro VI, 2 de esta misma obra:

> Si el tiempo es continuo también es continua la magnitud, ya que se recorre la mitad de la distancia en la mitad de tiempo que se ocupa para recorrer el todo, o dicho en general en menos tiempo se recorre menos distancia; pues las divisiones del tiempo y la magnitud son las mismas, y si cualquiera de los dos es infinito también lo será el otro. Y de la misma manera que uno es infinito así lo será también el otro; por ej., si el tiempo es infinito con respecto a sus extremos, así lo será la longitud; si el tiempo es infinito con respecto a la división, así también lo será la longitud; y si el tiempo es infinito en ambos respectos, la magnitud será también infinita en ambos respectos[452].

¿No hay aquí una evidente contradicción al concederse ahora lo que antes se negó? Si antes se probó que no puede haber magnitudes infinitas por adición, es decir, que no puede darse un infinito en extensión creciente, ¿cómo es que ahora se admite en

[452] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 256-257, 233a12-23.

las magnitudes la infinitud por continua adición que es propia del tiempo?

La importancia de los argumentos de Georg Cantor acerca del infinito actual todavía mostrarán mejor su pertinencia respecto de las consideraciones que Aristóteles hará en el libro VIII de la *Física*. Allí se referirá de modo aún más directo no solo a la eternidad del movimiento y a la eternidad del tiempo, sino también a Dios, concebido como el *próton kinoun akíneton*.

En relación con esto, cabe afirmar que la idea aristotélica de Dios como primer moviente inmóvil, parece ser una exigencia correlativa a su concepción de la *physis* que estamos estudiando. Para Aristóteles, Dios es –además de inmóvil– eterno, uno, carente de partes y exento de magnitud. De ahí que no sea ni finito ni infinito. Y su eternidad parece encontrarse en muy estrecha relación con la propia eternidad del mundo, es decir, con la eternidad de un tiempo nunca generado y nunca corruptible y de un eterno movimiento nunca cesante porque nunca ha comenzado. Dice Aristóteles, en este sentido:

> ¿Cómo podría haber un antes y un después si no existiese el tiempo? Es más, ¿cómo podría existir el tiempo si no existiese el movimiento? Porque si el tiempo es el número del movimiento, e incluso un cierto movimiento, y puesto que el tiempo existe siempre, entonces es necesario que el movimiento sea eterno[453].

Aristóteles señala en estas páginas una curiosa unanimidad en los filósofos precedentes acerca del carácter ingénito del tiempo, con la única excepción de Platón que, a juzgar por lo que afirma en *Timeo* 28b y 38b, sostiene que el tiempo, como imagen móvil de la eternidad, fue generado junto con el cielo por el Dios creador del mundo[454]. Lo que aquí me importa destacar no es tanto la excepcionalidad de la concepción platónica, sino la contraargumentación que su discípulo más aventajado va a desarrollar para refutar

[453] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 321, 251b10-15.

[454] Cfr. R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote* (París: PUF, 1982), 11-71, cuyo capítulo primero está enteramente dedicado a «le temps, image mobile de l'éternité». También se detiene en la concepción platónica P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles* (Múnich: Verlag C. H. Beck, 1964), 21-29. Sobre el origen divino del tiempo, en una interpretación actual, en diálogo con Lévinas, cfr. M. García-Baró, «Notas filosóficas provisionales sobre la esencia del cristianismo»: *Estudios Eclesiásticos*, vol. 96, n.º 378 (2021) 445-467, esp. 465.

la idea del tiempo de su maestro. Aristóteles va a recurrir al carácter fluyente e intermedio del «ahora» o del «instante», que siempre es principio y fin del tiempo futuro y del tiempo pasado, de modo que en todo «ahora» hay siempre un antes y un después, de modo que, finalmente, «tiene que haber necesariamente un tiempo en ambas direcciones»[455]. Luego el tiempo, que siempre es un «ahora», no pudo ser generado, sino que es infinito.

Lo que aquí quiero subrayar, con ayuda del pensamiento de Georg Cantor, es que Aristóteles concluye la infinitud del tiempo –a saber: una caracterización completa de su naturaleza total– de un análisis focalizado en la más mínima fracción de tiempo que podemos concebir. Y, tal vez, convendría recordar que, de hecho, el tiempo, como totalidad completa, rematada y cerrada no se da nunca como tal a ningún observador que se esfuerce en comprenderlo. Lo vemos siempre, como señala el propio Aristóteles, abierto hacia atrás y abierto hacia delante. Como las vías de un ferrocarril cuya estación de salida desconocemos y cuya estación término permanece igualmente ignota para nosotros.

Lo que aquí hace Aristóteles es tomar el más mínimo trozo de vía, analizar a fondo su naturaleza fluyente y, a continuación, realizar una generalización inductiva que acaba concluyendo el carácter eternamente ilimitado de la *totalidad* del tiempo. Que Aristóteles afirme la eternidad del tiempo implica un compromiso definitivo con la totalidad de la vía de ferrocarril, puesto que hace sobre ella, sobre *toda* ella, una afirmación completa, englobante y referida a *toda* su sustancia. Una afirmación que, siguiendo a Cantor, podemos decir ahora que, de ser cierta, solo convierte en potencial a nuestro avanzar sobre la vía, pero automáticamente convierte a toda la vía férrea –porque así la identifica– en un infinito actual verdaderamente tal, cuya realidad solo parece ser potencialmente infinita para nuestra continua posibilidad de avanzar por ella, porque en sí misma considerada, en su propia naturaleza temporal infinita, solo muestra en un fragmento lo que es desde siempre y será por siempre: un infinito actual sin comienzo ni final[456].

[455] Aristóteles, *Física* (Madrid: Gredos, 1982), 322, 251b28.

[456] Hablando de I. Kant, Miguel García-Baró distingue muy adecuadamente entre las «generalidades inductivas», como aquello a lo más que puede llegar el conocimiento empírico, y la «verdadera universalidad». Cfr. M. García-Baró, *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental* (Salamanca: Sígueme,

Fijémonos en que la constitución fluyente del tiempo, que nace y muere de manera perpetua, en una secuencialidad sin término jamás interrumpida, en nada altera la sustancia de la constatación que acabamos de realizar en analogía con las vías del tren. Quien objete que es inexacta la comparación, porque las vías del tren gozan de una subsistencia autónoma e independiente de nuestro eventual avanzar por ellas y que, al contrario, la naturaleza temporal de los sucesivos «ahoras» se caracteriza por su lábil aunque eterno surgir a cada instante, debe atender al hecho de que en ambos casos se sigue la misma lógica: del análisis concreto de un fragmento limitado se salta a una afirmación general que implica una caracterización completa de la totalidad del fenómeno al que se refiere. Y esto es absolutamente independiente de la naturaleza sólida o evanescente de la cosa en sí. Para aquello que se concluye –en Aristóteles, la naturaleza infinita del tiempo– es indistinto que su realidad constitutiva sea continuamente emergente y continuamente falleciente a que sea, por el contrario, estable y permanente. En ambos casos se afirma la infinitud *actual* de un tiempo *total*, cuya potencialidad solo es tal para quien, como en el caso de los seres humanos, no podemos experimentar simultáneamente lo que, sin embargo, *sabemos* y podemos anticipar, sin ningún temor, respecto de su auténtica naturaleza, de una vez para siempre, a saber: que siempre hubo, siempre hay y siempre habrá tiempo, porque el tiempo carece de comienzo y carece de final. De modo que ni ha sido diferente en el pasado, ni lo será en el futuro. Y esto lo sabemos al conocer a fondo, tan solo, uno de sus insignificantes «ahoras». Lo cual significa que conocemos el *todo* infinito que el tiempo *siempre* es, con independencia de que solo podamos experimentar su infinitud actual de forma fragmentaria y secuencial. Por eso el tiempo es un *infinito actual* y no, como pensó Aristóteles, un infinito potencial. Es como el conjunto de los números naturales. No es potencialmente infinito, sino actualmente tal. Su infinitud actual no depende de nuestro progresivo proceso de enumeración que jamás los abarca a todos en su ilimitado proceso de iteración.

2019), 25: «A lo más que llega el conocimiento empírico es a *generalidades inductivas*, que solo dicen que es *probable* que todas las cosas de una clase se comporten de determinada manera. Pero no hay que confundir estas generalidades con la verdadera universalidad, en la que lo que se nos dice es que necesariamente todos los miembros de una clase siguen cierta conducta».

Sino que es al revés: podemos avanzar sin término en la enumeración de los elementos de ese conjunto, precisamente, porque se trata de un conjunto *actualmente infinito*.

Se debe a nuestro aristotélico «ser en el tiempo» la imposibilidad de vivenciar de forma actual y completa la totalidad del tiempo que, sin embargo, logramos captar a través de la intuición[457]. Conviene insistir en esto, porque una cosa es vivir el tiempo de forma secuencial y siempre abierta y otra poder comprenderlo en su dinámica interior como necesariamente determinado en todo «ahora» por su infinita naturaleza siempre fluyente. El carácter necesariamente homogéneo de tal naturaleza es lo que nos hace concluir que el *todo* del tiempo es un infinito actual que no se encuentra inmerso en un proceso de potencialidad abierto a ulteriores cambios que puedan hacer que deje de ser lo que «ahora» es. El *todo* del tiempo siempre ha sido y siempre será lo que ahora *vivenciamos* que es. Sin embargo, que nuestra vivencia sea limitada no significa que lo sea nuestra intuición respecto de su completa y total naturaleza. A esta intuición es a la que se debe que podamos concluir, finalmente, afirmando la *infinitud actual* de un tiempo secuencial que, no obstante, siempre es el mismo en sus diferentes «ahoras».

Vimos en el capítulo anterior que para Cantor era evidente que la posibilidad efectiva de avanzar sin término en la lógica de un infinito potencial encuentra su más profunda condición de posibilidad en la realidad efectiva de un infinito actual que no solo antecede a la potencialidad evocada, sino que es la razón última de que esta sea posible. En las últimas líneas del anterior capítulo pudimos asistir al diálogo que Cantor establecía con Herbart, cuando decía: «*todo infinito potencial* (el límite movible) exige un *transfinito* (el camino seguro a recorrer) *y no puede ser pensado sin este último*»[458].

[457] Sobre «ser en el tiempo» (*tò en chrono einai*) y, también, «no-ser en el tiempo», cfr. J. Conill Sancho, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado especialmente al análisis del tratado del tiempo* (Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981), 232-255.

[458] G. Cantor, *Fundamentos…*, 242 [393]. Recuérdese el texto completo de Cantor ya citado: «¿Se ha escapado completamente a la memoria de estos señores que, prescindiendo de los viajes que se tiene a bien realizar en la fantasía o los sueños, para que uno pueda desplazarse o moverse con seguridad es absolutamente imprescindible un *suelo firme*, así como un *camino llano*, que nunca se corte, sino que esté disponible permanentemente allá a donde conduzca el viaje? […] El amplio viaje que Herbart prescribe a su "límite movible", según confiesan sus propias

En conclusión, los análisis de Cantor sobre la matemática transfinita nos permiten disentir, con fundamento, del punto central que sustenta toda la concepción aristotélica sobre el único infinito que para él existe, el infinito potencial, a saber: la supuesta contraposición entre el concepto de infinito y la idea del todo. Gracias a Cantor podemos concluir que no hay infinito potencial que no suponga un infinito actual, de modo que si afirmamos que el tiempo, el movimiento, la magnitud o los números son potencialmente infinitos es porque ya de antemano hemos aceptado –aunque no nos hayamos dado cuenta– su infinitud actual. Y es que el infinito potencial solo es posible cuando avanza sin término por la senda previa del infinito actual[459]. Y esa infinitud se nos

---

expresiones, *no está* restringido a un camino finito; de modo que su *camino* debe ser *infinito*, y en realidad, dado que *no puede ser a su vez nada variable*, sino que debe permanecer siempre fijo, ha de ser un *camino actualmente infinito*. Con lo cual *todo infinito potencial* (el límite movible) exige un *transfinito* (el camino seguro a recorrer) *y no puede ser pensado sin este último*» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 241-242 [392-393]). Recuérdese, igualmente, lo que también afirmó, en este mismo sentido, contra Wundt: «Yerra Wundt también al creer que el transfinito no tiene ninguna significación física, mas sí el infinito potencial; en puridad, lo correcto es lo *contrario*, porque el infinito potencial es solo un concepto auxiliar y relacional, remitiendo siempre a un *transfinito* que está en el trasfondo, sin el que aquel no podría ser ni pensarse» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 240 [391]). A este respecto es, igualmente, muy esclarecedor P. Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas* (Salamanca: Sígueme, 2010), 427-431, esp. 430: «Todo progreso infinito presupone ya la existencia actual de una finalidad infinita del progreso; todo perfeccionamiento infinito exige el reconocimiento de una perfección infinita. Aquel que, en un aspecto cualquiera, niega el infinito actual, niega por eso mismo también el infinito potencial en aquel mismo aspecto, y el positivismo lleva consigo los elementos de su propia descomposición; por decirlo así, el positivismo se intoxica con los productos de su propia actividad».

459 Cfr. R. Mondolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (Buenos Aires: Imán, 1952), 433-441. El autor sostiene que en Aristóteles cabe distinguir dos tipos de infinito. Uno negativo, entendido como privación, en el sentido del infinito potencial, y otro positivo, entendido como perfección, en la línea del tiempo infinito que todo lo abarca y de la naturaleza del primer motor que todo lo mueve con potencia infinita. Me interesa señalar la coincidencia de fondo con aquello que hemos señalado aquí distanciándonos del finitismo aristotélico, sea cual fuere, el resultado final acerca de si, efectivamente, la posición de Aristóteles sobre el infinito incluye también el infinito positivo o, como sostiene Leo Sweeney contra Mondolfo, solo contempla la infinitud como privación. Sea como fuere, dice Mondolfo: «La proposición según la cual la infinitud no permanece sino deviene encuentra así su corrección e integración en otra, que Aristóteles no expresa, pero implícitamente supone: que la infinitud deviniente debe tener sus raíces en una infinitud permanente. No se trata solamente del concepto expresado en la *Física* III, 7, 207b,

presenta con claridad a la intuición de nuestro intelecto en el seno de la limitación histórica de nuestra vivencia.

¿Qué sucedería, no obstante, en el caso de la vida más plena que pueda pensarse, estando más allá de cualquier limitación vivencial vinculada a nuestro «ser en el tiempo»?[460]. Dicho más fácilmente: ¿cómo podemos pensar que concibe Dios el mundo, los números y el tiempo?

Georg Cantor dialogará, a este respecto, con Orígenes, con san Agustín y con Tomás de Aquino.

2. Cantor y Orígenes

En una carta dirigida al profesor A. Eulenburg, datada el 28 de febrero de 1886, Georg Cantor se servirá de tres ejemplos para mostrar el carácter de *quantum* perfectamente determinado, fijo y constante de lo que él llama *aphorisménon* o infinito actual. El primer ejemplo que utiliza es el de «la totalidad, el conjunto de *todos* los números enteros positivos finitos»[461]. El segundo es el de «la totalidad de *todos* los puntos que se encuentran en un círculo dado (o en alguna otra curva determinada)»[462]. Y el tercero consiste en nombrar «la totalidad de todas las mónadas que se presentan

según el cual lo que puede darse en potencia puede darse también en acto; sino que se trata de una exigencia más profunda, a saber, que la infinitud en potencia del devenir no puede darse sin una infinitud en acto de la causa productora» (pp. 439-440). El autor, como se ve, es cauto y por eso afirma que Aristóteles *no expresa*, sino que *implícitamente supone* que la infinitud potencial reclama una anterior infinitud actual. Sweeney se opone a esta interpretación en L. Sweeney, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* (Nueva York: Peter Lang, 1992), 143-165.

460 En el caso de Aristóteles encontramos su respuesta en el libro XII de su *Metafísica*. Cfr. Aristóteles, *Metafísica,* ed. trilingüe de Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1990), 1074b 15-34, 636-638. Dios no conoce nada fuera de su propio ser, porque Él solo piensa lo más noble y divino, de modo que «se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección» (638). Cfr. L. Neidhart, *Unendlichkeit im Schnittpunkt von Mathematik und Theologie* (Gotinga: Cuvillier Verlag, 2007), 500-502; 15-16.

461 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 401: «Als Beispiel führe ich die Gesamtheit, den Inbegriff *aller* endlichen ganzen positiven Zahlen an».

462 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 401-404: «Ein anderes Beispiel ist die Gesamtheit *aller* Punkte, die auf einem gegebenen Kreise (oder irgendeiner andern bestimmten Kurve) liegen».

con todo rigor como puntos que, como componentes constitutivos, contribuyen al fenómeno de un cuerpo natural dado»[463].

Los ejemplos de Cantor no son casuales, porque se percibe en ellos un crecimiento en complejidad y volumen que va desde la unidimensionalidad de los números hasta la trimensionalidad de los cuerpos naturales, pasando por las dos dimensiones del círculo o de una curva cualquiera. Su tesis consiste en subrayar la naturaleza de una grandeza infinita que sobrepasa toda cantidad finita que, no obstante, es perfectamente invariable, constante y fija. Y por eso Cantor amplía la reflexión yendo más allá del ejemplo elemental de los números para adentrarse en la naturaleza de los cuerpos existentes en la realidad exterior. También ahí detectará Cantor la presencia del infinito creado actual, por más dificultades que una y otra vez tenga que afrontar en su elaboración filosófica y teológica.

Una de estas dificultades, tal vez la mayor, viene provocada por el planteamiento teológico del más grande filólogo, filósofo y teólogo de Alejandría de todos los tiempos: Orígenes[464]. A él se referirá Cantor en el transcurso de una larga nota que comienza a mitad de una página de *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten* y termina

[463] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 404: «Ein drittes Beispiel ist die Gesamtheit aller streng punkartig vorzustellenden Monaden, welche zum Phänomen eines vorliegenden Naturkörpers als konstitutive Bestandteile beitragen».

[464] Cfr. H. Crouzel, *Orígenes. Un teólogo controvertido* (Madrid: BAC, 1998); Id., «Orígenes» en *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, vol. II, ed. A. Di Berardino (Salamanca: Sígueme, 1998), 1608-1016; Id., *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales* (París: Téqui, 1992); Id., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (París: Aubier, 1956); G. Bardy, «Origène» en *DThC*, XI, 1489-1565; A. M. Castagno (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras* (Burgos: Monte Carmelo, 2003); U. Bianchi-H. Crouzel (ed.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origine e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa* (Milán: Università Católica del Sacro Cuore, 1981); G. Lekkas, *Liberté et progrès chez Origène*, (Turnhout: Brepols, 2001); A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del verbo. Estudios Valentinianos*, 2 vols. (Roma: Universidad Gregoriana, 1958); H. De Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París: Les Éditions du Cerf, 2002); G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»* (Madrid: U. P. Comillas, 1996), 305-308, donde se hacen oportunas referencias a distintos boletines bibliográficos. De inestimable ayuda en la profundización concreta de aspectos particulares de la teología de Orígenes es la serie *Origeniana*, donde se recogen las ponencias de los diferentes congresos internacionales sobre Orígenes que se vienen celebrando, cada cuatro años, desde la década de los setenta; P. Castelao, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich* (Madrid: U. P. Comillas, 2011), 33-72, páginas dedicadas íntegramente al *Perì Archón* del teólogo alejandrino.

cuatro páginas después[465]. En ella identifica la posición de Orígenes como decididamente contraria al infinito actual y se fija especialmente en la cuestión del número. ¿Qué es lo que sostiene Orígenes? ¿Y por qué su planteamiento capta la atención de Cantor?

Cantor se fijará en la impronta finitista que caracteriza la teología origeniana de la creación. El señorío de la finitud se manifestará aquí en dos perspectivas muy íntimamente correlacionadas: una, la que afecta a Dios y, otra, la que fija en términos de una estricta limitación el número de las criaturas. Cantor no distingue entre esta doble dimensión, pero nuestro análisis de su pensamiento sí exige hacerlo.

Porque es lo cierto que han llegado hasta nosotros dos versiones textuales de esta interesante cuestión. No son idénticas, pero sí resultan coincidentes respecto de lo esencial. No obstante, sus diferencias son importantes porque también están recogidas implícitamente en la propia reflexión de Cantor, pese a que, como acabo de indicar, él no las secciona de forma directa.

En una primera alusión más genérica al *Perì Archón* II.9.1, Cantor refiere, entre paréntesis, algunos términos en griego cuando parafrasea con sus propias palabras aquello que quiere subrayar. En un segundo momento transcribe, casi en su integridad, el texto latino de Rufino, según la edición de E. R. Redepenning[466]. Y finalmente, justifica la reproducción literal del texto origeniano

[465] Conviene señalar que en esta nota no solo se dialoga con Orígenes, sino también, como ya he adelantado, con Agustín y Tomás. Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 401-404. No obstante, las referencias explícitas a Orígenes se encuentran en la p. 403.

[466] Cfr. E. R. Redepenning, *Origenes. De principiis*, Lipsiae, 1836. En este trabajo manejamos la excelente edición castellana de Samuel Fernández, cfr. Orígenes, *Sobre los principios* (introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández) (Madrid: Ciudad Nueva, 2015). También son buenas las ediciones francesa, alemana e italiana que señalo a continuación: Origène, *Traité des Principes* (Introduction, texte critique de la versión de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti), 5 vols. (París: Cerf, 1978). Esta es la edición de las *Sources Chrétiennes*. Los volúmenes de la SC que comprenden todo el PA son los siguientes: SC 252: libros I y II; SC 253: comentario a los libros I y II; SC 268: libros III y IV; SC 269: comentario a los libros III y IV; SC 312: complementos e índices. La edición alemana: Origenes, *Vier Bücher von den Principien* (Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976). La edición italiana: Origene, *I principi* (a cura di M. Simonetti) (Turín: Unione Tipográfico-Editrice Torinese, 1968).

porque ve ahí, en los pensamientos de Orígenes sobre el número de las criaturas y el poder creador de Dios no solo una muy profunda reflexión, sino también «el *origen* de lo que debo reconocer como los argumentos *más significativos* y *sustanciales* que se han presentado contra lo transfinito»[467].

Ya sabemos, pues, por qué el pensamiento de Orígenes ha captado la atención de Cantor. Veamos, ahora, cuál es, exactamente, su contenido.

2.1. *Orígenes según Rufino: la limitación del número de las criaturas*

Por un lado, tenemos la traducción latina de Rufino que Cantor reproduce casi en su totalidad. Esta es su mejor traducción:

> Observemos el inicio de la creación: aquello que la inteligencia pueda intuir del inicio de la acción creadora de Dios. Pues se debe pensar que, en aquel inicio, Dios hizo tal número de criaturas racionales o intelectuales (o comoquiera que se deban llamar aquellos *nóes* que mencionamos anteriormente), como previó que podía ser suficiente. Sin duda, las hizo de acuerdo a un número predefinido ante Sí. Pues no se debe pensar, como algunos pretenden, que las criaturas sean infinitas, porque donde no hay fin, tampoco puede haber ninguna comprensión o delimitación. En efecto, si fuera así, las criaturas no podrían ser contenidas y administradas por Dios: lo que por naturaleza es infinito, ciertamente será también incomprensible. Pero, por otra parte, como también la Escritura dice, Dios creó todo con número y medida, y por ello, sin duda, un número corresponde bien a las criaturas racionales o *nóes*, de modo que sean tantas como puedan ser administradas, regidas y contenidas por la providencia de Dios. Y en consecuencia, corresponde una medida a la materia corporal: se debe creer que Dios creó tanta materia como consideraba que podía ser suficiente para el aprovisionamiento del mundo[468].

[467] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 403: «Ich in ihr den *Ursprung* für die, wie ich anerkennen muß, *bedeutendsten* und *inhaltvollsten* Argumente erblicke, welche gegen das Transfinitum zur Geltung gebracht worden sind». Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 503.

[468] Orígenes, *Sobre los principios*…, 469-471. Cfr. el texto latino que cita Cantor en, G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 403. Entre la edición crítica que presenta Samuel Fernández de la traducción latina de Rufino y el texto que cita Cantor, proveniente, como ya indiqué, de la edición de Redepenning, tan solo he advertido una alteración insignificante sobre la que ignoro si es una nimia alteración

En este texto de Rufino se afirma reiteradamente la finitud del número de criaturas hechas por Dios. Orígenes sostiene aquí que las criaturas no son infinitas, sino que su número debe corresponder a una cantidad determinada, a un número suficiente y perfectamente delimitado.

Ahora bien, lo decisivo es la razón que, según Orígenes, debe sustentar la finitud del número de las figuras creadas: la ausencia de fin implica una contradicción lógica a la que ni siquiera Dios puede sustraerse. La raíz de la contradicción es esta: «Lo que por naturaleza es infinito ciertamente será también incomprensible»[469]. Y esto es así, según Orígenes, para todo tipo de entendimiento. Sea humano o divino. Porque conocer es comprehender. Y comprehender implica abarcar lo conocido concibiéndolo dentro de uno mismo. Y para Orígenes, no puede haber comprensión de lo infinito, de lo ilimitado, de lo incircunscrito, porque su propia naturaleza infinita lo hace inabarcable, incomprehensible, es decir, inconcebible.

Así pues, la hipótesis que postula un eventual número infinito de criaturas se revela, en el fondo, absurda. Y la presencia del absurdo cortocircuita todo intento de intelección.

Es importante señalar que en la versión latina del texto que comentamos nada se le niega directamente a Dios. En el texto de Rufino no se afirma *in recto* que el conocimiento de Dios o su potencia creadora sean limitadas. Lo que se dice es que, *quodsi fuerit* –a saber: si fuese infinito el número de criaturas hechas por Dios–, Dios no podría gobernar dicha infinitud. De hecho, aceptar esa posibilidad implicaría dar verosimilitud a una realidad que, por su propia e intrínseca naturaleza, es sencillamente incomprehensible, inabarcable, indelimitable e ingobernable, para cualquier razón o entendimiento, incluido el de Dios.

Desde este punto de vista, podríamos decir que el texto de Rufino subrayaría que, según el pensamiento de Orígenes, el verdadero problema, a la hora de concebir la acción creadora de Dios y la realidad efectiva de la creación, se encuentra del lado de la

---

involuntaria de Cantor o bien se encuentra así en la edición que cita. En el mismo inicio de la cita, Rufino dice, según la edición de Ciudad Nueva: «Intueamur initium creaturae», mientras que en el texto referido por Cantor se dice: «Intueamur creaturae initium». Es obvio, no obstante, que tal pequeñez en nada relevante afecta al contenido del pasaje.

469 Orígenes, *Sobre los principios…*, 469.

creación, en el caso de que se dé cabida a esa, para él, ilógica infinitud de criaturas. De forma directa no está en el centro de la discusión ni el conocimiento de Dios ni su poder, sino la naturaleza del número de figuras creadas.

Este importante desplazamiento resulta probado con más claridad cuando se observa que Orígenes, en ese mismo texto, aporta como un argumento añadido a la contradición señalada aquello que el Libro de la Sabiduría dice en el versículo veinte de su capítulo once: «Tú [Dios] has regulado todo con peso, número y medida» (Sab 11, 20)[470]. De donde se deduce que la cantidad de los seres creados tiene que tener un número finito claramente determinado. ¿Cabría deducir de aquí finitudes y limitaciones respecto de Dios y sus divinos atributos? Vano es negarlo, pero urge igualmente hacer justicia a lo que explícitamente se afirma, a diferencia de lo que el lector pueda adivinar o deducir.

Lo que quiero enfatizar es algo que, en muchos casos, no se señala suficientemente: para Orígenes –en la versión de Rufino, al menos– pensar que Dios ha creado un número infinito de criaturas es exactamente lo mismo que pensar que ha hecho un cuadrado redondo. Para el alejandrino Dios no puede hacer una creación absurda, es decir, unas criaturas cuya realidad implique una contradicción en los términos. Y eso es lo que sucede, a su juicio, con la infinitud. En el caso de que las criaturas fuesen infinitas el *Dominus* no *dominaría* su creación, lo que no es posible.

Por eso insisto en que, con esta concepción, para Orígenes, en nada se lamina o se mengua la potencia creadora de Dios. Antes bien, se la presentaría en términos de una cabal y perfecta racionalidad. Porque lo que se señala implícitamente como imposible –la infinitud de las criaturas– no es una opción inteligible, deseable, concebible conforme a la lógica más evidente, sino una posibilidad que, en sí misma, resulta descabellada, ya que no es compatible con la dependencia ontológica que conlleva ser creación de Dios: donde no hay fin ni inicio, no hay comprensión ni delimitación ni gobierno por parte del Creador. Y no es concebible que lo creado por Dios escape a su dominio, conocimiento y acción. Por ello, Orígenes descarta, en la versión de Rufino, un número de criaturas

[470] Cfr. también, *Perì Archón* IV. 4. 8., en donde Orígenes vuelve a comentar este texto de Sabiduría en relación con la cuestión del número, la medida y el límite de lo abarcable. Cfr. Origenes, *Sobre los principios*…, 955-957.

infinito como algo que, en el fondo, se le antoja como un completo sinsentido[471].

Cantor, no obstante, se limita a citar el largo texto de Rufino sin añadir ningún comentario especialmente relevante respecto de su contenido interno.

2.2. *Orígenes según Justiniano: la limitación de la potencia de Dios*

Veamos, no obstante, qué dice la otra versión de esta misma idea del *Perì Archón* II.9.1. de la que también Cantor se hace eco, aunque más lejanamente, a través de los términos griegos que recoge explícitamente en su glosa inicial. En la edición crítica que manejamos se indica que el texto griego proviene de la carta que Justiniano envía a Menas de Constantinopla en el año 543. Helo aquí:

> En aquello que consideramos el principio, Dios, de acuerdo a su voluntad, estableció tal número de seres intelectuales como podían ser suficientes. Pues, se debe decir que la potencia de Dios es limitada y no se debe suprimir la limitación con el pretexto de eufemismo, ya que si la potencia divina fuera infinita, necesariamente ella no podría comprenderse a sí misma, pues, lo infinito es por naturaleza incomprensible. En consecuencia, [Dios] hizo tal cantidad de seres como podía abarcar, tener en mano y conducir con su providencia; así como plasmó tanta materia como podía armonizar[472].

[471] Este mismo pensamiento lo repite Orígenes en *Perì Archón* III. 5. 2. en relación con la necesidad evidente de que, según su planteamiento, el mundo tenga un inicio y un final. Cfr. Origenes, *Sobre los principios*…, 745: «Luego, si hay alguno que se opone en este punto ya sea a la autoridad de nuestra Escritura, o bien a nuestra fe, le preguntaremos si acaso afirma que Dios puede o no puede abarcar todas las cosas. Sin duda, afirmar que no puede es claramente irreverente. Sin embargo, si dijera –como es necesario– que abarca todas las cosas, resulta que, por el mismo hecho de que pueden ser abarcadas, se entiende que tienen tanto inicio como final. Pues lo que es absolutamente sin inicio de ningún modo puede ser abarcado, dado que allí donde hay inicio, en la medida en que el intelecto se haya ampliado, en la misma medida la capacidad de abarcar se traslada y se aleja sin límite».

[472] Orígenes, *Sobre los principios*…, 469. El texto griego se encuentra en la página 468. Modifico la traducción de Samuel Fernández en varias ocasiones: 1) vertiendo *ápeiros* por «infinito» y no por *indefinido*; 2) traduciendo *eufemías* como «eufemismo» y no como *alabanza*; 3) traduciendo *aperílepton* por «incomprensible» y no por *indeterminado*. De hecho, en la edición de las *Sources Chrétiennes*, se traduce *eufemías* como «bien parler», pese a que Simonetti, en la italiana, lo traduce por

Cantor, sin duda, tiene este texto a la vista cuando atribuye a Orígenes la afirmación según la cual «no se debe negar la limitación (circumscriptio = *perigraphê*) del poder divino con un falso eufemismo (*euphemías chárin*)»[473]. Cuidándose de hacer compresible para sus lectores la tesis de Orígenes, Cantor explica que *péras*, en griego, además de límite, también significa meta, fin, acabamiento o perfección. De donde se deduce que, en este sentido, lo *ápeiron* siempre arrastraría la consabida connotación de indeterminado e imperfecto[474]. De ahí que se considere un modo inadecuado de concebir a Dios con una potencia creadora infinita, es decir, imperfecta, en lugar de pensarlo todo perfección, a saber: acabado y conformado a una determinada y proporcionada medida.

Cantor no cita directamente y en toda su extensión esta versión de Justiniano. De hecho, no indica ningún tipo de diferencia entre la versión latina de Rufino que sí reproduce en su texto y esta segunda referencia indirecta que acabamos de señalar. Ahora bien, me parece claro, a todas luces, que la versión que Justiniano da del pensamiento origeniano en relación con esta cuestión de la finitud y la infinitud entre Creador y creación tiene un sesgo evidentemente diferente del que nos ofrece su traductor latino.

En el caso que ahora nos ocupa, a diferencia del anterior, el número de las criaturas es un asunto absolutamente secundario, del que solo se habla cuando se extrae la consecuencia evidente que sigue a la tesis principal. Y la tesis principal afecta ahora de modo directo y sin ambages a la realidad de Dios: «Se debe decir que la potencia de Dios es limitada»[475], de modo que afirmar su infinitud

---

«lode», como hace nuestro traductor chileno. Cfr. Origène, *Traité des principes*…, vol. II, 212; Origene, *I principi*…, 316.

473 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 403: «Denn er sagt, man dürfe nicht durch einen falschen Euphemismus (*euphemías chárin*) die Begrenzung (circumscriptio = *perigraphê*) der göttlichen Kraft leugnen».

474 Manlio Simonetti advierte en Origene, *I principi*…, 317, que «solo con Plotino si arriverà a valutazione positiva dell'infinito in Dio, inteso come pienezza e non come privazione di essere. Sulla linea negativa si colloca Origene, pur non nascondendosi lo scandalo che la sua afirmazione può suscitare (…) in cristiani ormai adusi a valutazione positiva dell'infinità di Dio, di origine scritturistica. Qui il limite è di ordine psicológico: solo se finito, Dio può pensare sé stesso».

475 Orígenes, *Sobre los principios*…, 469. En la nota 73 de la edición española se puede leer otro texto de Justiniano en el que, aún con mayor claridad –si cabe– afirmaría Orígenes: «Pero que nadie se ofenda con el discurso, si ponemos medidas incluso a la Potencia de Dios. Pues por naturaleza es imposible abarcar lo que es ilimitado. Pero

porque aparentemente suene mejor (*eufemismo*) no es sino caer en la trampa de imposibilitar que Dios se conozca a sí mismo –lo cual es absurdo– puesto que lo infinito es incomprehensible. Así pues, en consecuencia, no solo la cantidad de seres creados será limitada, sino también, y aún más principalmente, será finita la potencia creadora y cognoscente de Dios.

Una explicación razonable para este importante desplazamiento de acento –sobre el que Cantor ni se detiene a reflexionar– se encuentra, sin duda, en algo que fácilmente puede advertir el lector con solo asomarse al prólogo que Rufino antepuso a su traducción. En él nos dice el traductor que busca probar la ortodoxia de Orígenes en un período en el que se desconfía de su pensamiento.

Por el contrario, el contexto de Justiniano y la índole de la carta que envía a Constantinopla es, precisamente, el opuesto[476]. Justiniano busca demostrar la heterodoxia del alejandrino, razón por la cual no duda en destacar, en este asunto, el aspecto que más podía evidenciarla: Orígenes concebiría, según Justiniano, a Dios en términos de finitud, de ahí que pensase que también el número de criaturas creadas fuese igualmente limitado. Rufino, al contrario, invierte el planteamiento, presenta la lógica interna que justifica la limitación numérica de las criaturas y nada dice directamente que atente tan flagrantemente contra la realidad de Dios.

Se comprenderá que no toca a esta investigación zanjar quién refleja con más exactitud el pensamiento del alejandrino, sino únicamente constatar esta importante diferencia de planteamiento, habida cuenta de que Georg Cantor, fijándose en Orígenes, no

---

una vez que han quedado definidos los seres que abarca el mismo Dios, necesariamente hay un límite hasta cuánto puede alcanzar» (Orígenes, *Sobre los principios…*, 955). En M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 137, n. 383, el jesuita de Sabucedo nos informa de que, habiendo citado en el cuerpo principal de su estudio este otro texto de Justiniano, sigue –no obstante, con sabia cautela– la traducción alemana y la opción hermenéutica de Görgemanns y Karpp al presentar este mismo fragmento como un testimonio «preferible –según parece (en lo que se refiere a la acomodación a la mente del propio Orígenes)– al texto de la traducción latina de Rufino, que intenta probablemente suavizar la afirmación de Orígenes sobre la limitación del poder divino, poniendo en cambio en boca de él simplemente la limitación del número de criaturas, en cuanto que Dios llamaría a la existencia un número tal que pudiera resultar "suficiente"». Cfr. Origenes, *Vier Bücher von den Principien* (Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), 399-403.

476 Cfr. Orígenes, *Sobre los principios…*, 63.

se fija, sin embargo, en la doble versión de un mismo tema que, no obstante, cita en amplia extensión y comenta en los exaltados términos que ya hemos referido[477].

Sea como fuere, ¿qué podríamos oponer, no obstante, a la luz del pensamiento completo del padre de la matemática transfinita, al pensamiento finitista del genio de Alejandría?

2.3. *Orígenes a la luz del infinito creado actual*

Sirva una única intuición sobre la que aún habremos de volver en relación con Agustín y Tomás de Aquino. Podríamos formularla así: la serie completa de todos los números no tiene por qué ser comprendida como un infinito incomprensible, inabarcable y contrario a toda lógica cabal que obligue a pensar ni a la creación ni mucho menos a la realidad de Dios bajo el signo de la finitud. Antes bien, para Cantor, dicha serie es un *quantum* infinito actual, lo cual implica su perfecta determinación y su decidida infinitud, al mismo tiempo. El problema del planteamiento de Orígenes se encontraría, pues, en su incapacidad para concebir la infinitud actual de un conjunto numérico, cuya singularidad lo hace perfectamente discernible y cuya infinitud lo convierte en una realidad carente de fin, pero no por ello carente de forma e identidad propia. Al vincular tan estrechamente la finitud con la perfección y hacer de esta última un atributo innegable respecto de Dios, es lógico –aunque erróneo– extraer la consecuencia de que Dios no puede negar su propia perfección haciendo una creación imperfecta, es decir, infinita.

Con Cantor podemos invertir completamente la argumentación y decir lo siguiente: es la infinitud absoluta de Dios la que,

[477] Cfr. la elocuente afirmación de Simonetti en Origene, *I principi*…, 316-317: «Il rapporto fra Giustiniano e Rufino non è del tutto chiaro: dal confronto è evidente che Rufino ha cercato di attenuare alcune espressioni sulla finitezza della potenza divina; ma lo stesso Koetschau [un editor anterior del *Perì Archón*] ammette che nelle espressioni iniziali Giustiniano abbia lasciato da parte qualcosa del testo originale, riportato invece da Rufino. Non è neppur chiano fino a che punto del testo rufiniano vada riferito in frammento giustinianeo: Koetschau fa corrispondere i due testi fino a *incomprensibile* (l. 9). Ma l'ultima espressione del fr. greco compare perfettamente tradotta qualche riga più sotto nel testo rufiniano; e nessuno può dubitare dell'autenticità dell'osservazione intermedia in Rufino, basata su *Sap.*, 11, 20. Ritengo perciò che il fr. giustinianeo sia lacunoso anche alla fine».

precisamente, habilita la posibilidad de concebir la creación en términos de infinitud creada actual. El número de criaturas podría ser realmente infinito como infinito es el conjunto de todos los números enteros. Y decir de ambos que se encuentran en una relación de dependencia ontológica respecto de Dios –Creador absoluto de todo cuanto existe en el tiempo y en el espacio y más allá de ellos– en nada vulnera la perfección y plenitud de la divinidad, porque la infinitud de lo creado no solo no es inabarcable o inconcebible para Dios, sino que solo en relación con el infinito absoluto de Dios puede ser la infinitud de las figuras creadas cabalmente comprendida.

Pero esta es una cuestión que Orígenes, tanto en la mitigada versión de Rufino como en la más cruda interpretación de Justiniano, no fue capaz de enfocar de forma adecuada. A diferencia, sin embargo, de lo que hará otro genio del pensamiento occidental: Agustín de Hipona. Veamos, pues, a continuación, qué pensamientos del obispo africano cita Cantor expresamente y qué extrae de ellos.

3. Cantor y Agustín

Georg Cantor verá en Agustín un aliado especialmente fuerte y significativo respecto de las consecuencias filosóficas y teológicas de sus investigaciones sobre matemática transfinita en relación, sobre todo, con la naturaleza y condición de los números. Y no solo un aliado, sino hasta cierto punto, un maestro precursor[478].

¿En qué sentido o sobre qué hecho cabe afirmar tal cosa? Pues sobre el hecho de que Cantor identificará en el pensamiento de Agustín una argumentación directamente dirigida contra la espina dorsal del rechazo origeniano tanto de la infinitud de las criaturas como de la infinita potencia divina. Como acabamos de ver, el

[478] Sobre Agustín y los números, cfr. A. Drozdek, «Beyond infinity: Augustine and Cantor»: *Laval Théologique et Philosophique*, 51 (1995), 127-140, esp. 139; L. Cilleruelo García, «Numerus et Sapientia»: *Estudio Agustiniano*, 3 (1968), 109-121; V. Díaz de Tuesta, «Eficacia del número, según San Agustín»: *Estudio Agustiniano*, 3 (1968), 81-107; P. Vélez, «El número agustiniano»: *Religión y Cultura*, 15 (1931), 139-196; J. Oroz, «De Pitágoras a san Agustín: Realidad y simbolismo de los números», *Helmántica*, 26 (1975), 427-454; M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 169-182 y, en relación con G. Cantor, 504.

núcleo central de la concepción del alejandrino es la identificación entre infinitud e incomprensibilidad.

Pues bien, en el texto que Cantor reproduce en *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*, Agustín atacará con ímpetu y con una extraordinaria claridad especulativa la afirmación según la cual ni siquiera el conocimiento de Dios sería capaz de abarcar lo infinito. Para ello mostrará que lo infinito no solo no es inabarcable, sino que, al menos para Dios, es y puede ser comprendido como si fuese, en su infinitud, una realidad finita. Veamos, primero, qué dice Agustín y, a continuación, cómo lo interpreta Georg Cantor.

3.1. *La tesis de Agustín sobre el conocimiento de Dios acerca de la infinitud de los números*

Lo primero que hace el teólogo africano es concretar la cuestión de la comprensibilidad o incomprensibilidad de la infinitud por parte de Dios en un ejemplo particular: «En cuanto a la afirmación de que ni siquiera la ciencia de Dios puede llegar a comprender lo infinito, solo les queda para sumergirse en la vorágine de su profunda impiedad tener la osadía de decir que Dios no conoce todos los números»[479]. Dejémonos de interrogantes abstractos sobre la infinitud –parece decir Agustín– y preguntémonos algo muy sencillo: ¿conoce o no conoce Dios la totalidad de los números? ¿Sí o no?

Para él la respuesta es evidente: Dios conoce y tiene que conocer todos los números, porque a su conocimiento nada se escapa. Y esa totalidad numérica conocida por él es una totalidad infinita. Este es, pues, el arranque de su reflexión: la evidente infinitud numérica y el absurdo que implicaría sostener que Dios la desconozca o pueda desconocerla. Presentado el ejemplo, prosigue la reflexión.

En efecto, a renglón seguido, Agustín destaca de los números ciertas características que, a buen seguro, tuvieron que confortar a Cantor. No me refiero a lo obvio que, en relación con la infinitud, constata Agustín: «En cualquier número que creas haber llegado al fin, ese mismo lo puedes aumentar no digo añadiéndole uno más,

[479] San Agustín, *La ciudad de Dios*, libro XII, capítulo 18, en San Agustín, *Obras completas* (ed. bilingüe), vol. XVI (Madrid: BAC, 2000), 794. Cito, en adelante, de forma abreviada, indicando únicamente autor, obra, libro, capítulo y página de esta edición.

sino que por más grande que sea, y por enorme cantidad que exprese, puede duplicarse, incluso multiplicarse, en razón de su mismo ser y por la ciencia de los números»[480]. Me refiero, más bien, a la agudeza con la que el obispo africano percibe en los números finitos –únicos números que él conoce– aquellos rasgos de igualdad que los convierte a todos ellos en números y, al mismo tiempo, las singularidades específicas de cada uno que lo diferencian netamente de los demás: «Cada número, por otra parte, está limitado por sus propiedades, de forma que ninguno puede ser idéntico a otro. Son desiguales y diversos entre sí, cada uno es finito en su singularidad y todos son infinitos»[481]. Agustín reconoce, pues, la identidad exacta de cada número finito en su concreta particularidad y, al mismo tiempo, la infinitud del conjunto de todos ellos.

A continuación, formula la pregunta cuya mera enunciación se le revela como completamente disparatada: «¿Así que, debido a esta infinitud propia de los números, Dios no los conoce todos y su ciencia solamente alcanzaría a una cierta cantidad de números, ignorando el resto?»[482]. Solo un insensato podría sostener, a juicio de Agustín, tal afirmación.

480 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 18, 794-795.

481 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 18, 795. Modifico ligeramente la traducción castellana, puesto que en ella la última frase citada –*ergo et dispares inter se atque diversi sunt, et singuli quique finiti sunt, et omnes infiniti sunt*– se traduce *finiti sunt* por «es limitado» y *omnes infiniti sunt* por «todos son indefinidos». En mi traducción creo que se percibe mejor la contraposición entre la finitud de cada número y la infinitud de su totalidad. Según parece, a tenor de lo que indica P. Vélez, «El número agustiniano»: *Religión y Cultura*, 15 (1931), 139-196, esp. 142, se podría distinguir en la concepción del número de san Agustín un sentido cuantitativo –referido a la multitud y por superación de la unidad– y otro cualitativo, de resonancias más elevadas. De la conjunción de ambos sentidos resulta, dice este autor, que «el número agustiniano, según el aspecto en que ese le considere, es la forma, idea y razón eterna y suprema de las cosas; el que fundamentalmente las constituye en su verdad o esencia, bondad y perfección propia, modo, proporción, armonía y belleza correspondientes; el que les da el ser o existencia, y con esta la buena disposición, la energía, virtud y poder de actuar, o desenvolverse y perfeccionarse, si son perfectibles, siendo así también su ley y el que las ordena sabiamente a sus fines, resultando de ahí el orden y consiguientes armonía, belleza y *número* universal, dentro, por tanto, de la intensa y resplandeciente *unidad* del conjunto de todas las cosas, llamado por tal causa *kosmos* en griego y *universo* o mundo en el idioma latino». De donde cabría deducir, también, la existencia de números temporales y números eternos.

482 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 18, 795. Modifico un poco la traducción sin alterarla significativamente.

Su tesis es, en consecuencia, muy clara: la sabiduría infinita de Dios no encuentra en la infinitud de todos los números ningún impedimento que le haga imposible la intuición completa de su conjunto. Dios conoce el todo acabado de los números en su totalidad completa porque abarca, contiene y comprehende con su divina infinitud la infinitud numérica. Por eso puede afirmar que «la infinitud del número […] no escapa a Aquel cuya sabiduría sobrepasa todo número»[483].

Agustín afirma el hecho, pero es cauto ante el modo concreto en el que la omnisciente sabiduría divina contendría dentro de sí la infinitud de los números. Y expresa dicha cautela –que, en el fondo, es una sabia confesión de teológica ignorancia– con una fórmula realmente afortunada: «Su sabiduría, múltiple en su simplicidad y multiforme en su uniformidad, comprende todas las cosas incomprensibles con una incomprensible comprensión»[484]. No se trata de un vacío juego de palabras, sino del reconocimiento de que la inefable ciencia de Dios, *de alguna manera para nosotros incomprensible*, abarca la infinitud actual de los números con una intuición instantánea de su completa totalidad, de una forma similar –*mutatis mutandi*– a como nosotros podemos captar, con un solo golpe de vista, los millones de granos de arena de una pequeña duna cualquiera que, en su totalidad, pueda ser objeto de nuestra visión y de nuestra intelección[485].

Es evidente –lo repetiré una vez más– que Agustín solo conoce los números finitos y que, por tanto, están, lógicamente, fuera de su alcance los números transfinitos descubiertos o ideados por Cantor[486]. No extrañará, pues, que, de forma simultánea a como afirma

[483] San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 18, 795.

[484] San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 18, 796. Adviértase la belleza del texto original: «Cuius sapientia simpliciter multiplex et uniformiter multiformis, tam incomprehensibili comprehensione omnia incomprehensibilia comprehendit».

[485] Es interesante señalar, también, que para Agustín las realidades inmateriales –como los números o la sabiduría que los comprehende– pueden ser concebidas, a un tiempo, como un «todo» al que nada le falta y también como un auténtico «infinito». Así lo señala, p. ej., E. Gilson, «L'infinité divine chez saint Augustine» en AA.VV., *Augustinus Magister* (París: Études Augustiniennes, 1954), 569-574, esp. 571: «La notion de totalité n'exclut pas celle d'infinité dans les substances incorporelles; en effet, puisque nul lieu ne limite de telles substances, un être incorporel peut à la fois être conçu comme un "tout" et comme un "infini": un tout parce que rien ne lui manque, un infini parce qu'il n'est limité par aucun lieu».

[486] Es curiosa, por su amplitud e imaginación, la clasificación numérica que Agustín ofrece en el libro *De Música*, VI, 2-16 (PL. 32, 1163-1172), según aparece citado

que Dios conoce la infinitud de los números, también sostenga que no existe ningún número infinito, es decir, ningún número que exprese una cantidad infinita, porque, como ya hemos visto, a su juicio, todos los números, siendo infinitos en su conjunto, son finitos en su singularidad[487]. Lo cual no impide que Agustín afirme con rotundidad que la inteligencia de Dios, siendo absolutamente inmutable, es «capaz de abarcar cualquier infinitud, y de contar todo lo incontable sin cambiar de pensamiento»[488].

Esta es, en definitiva, la clave de su concepción: «Toda infinitud, de algún modo inefable, es finita para Dios»[489]. Es decir, Dios puede abarcar el infinito y contar lo incontable, porque su absoluta infinitud trata con la infinitud numérica como nosotros tratamos con los números finitos, a saber: manejándolos de acuerdo a sus características y propiedades y operando con ellos según los principios propios de las matemáticas más elementales. Por eso recuerda Agustín que Platón «presenta a Dios formando el mundo con números»[490] y reitera la cita de Sab 11, 20 que ya conocemos, entre otras citas bíblicas del Antiguo y del Nuevo Testamento que apuntan en este mismo sentido: Dios se ha servido de los números en la creación del mundo[491].

---

en V. Díaz de Tuesta, «Eficacia del número, según San Agustín»: *Estudio Agustiniano*, 3 (1968) 81-107, esp. 86: «San Agustín llama números *sonantes* a los que halla en el sonido físico; *progresores*, a los que aparecen en el acto del que pronuncia; *occursores*, a los que se producen en el oído del que escucha; *recordabiles*, a los que se dan en la memoria del que se vale de ella para recitar; *judiciales*, a otros más elevados, que residen en el juicio natural de nuestro sentir, cuando nos deleitan la igualdad y la cadencia del ritmo, o nos desagrada el desorden y arritmia».

487 Cfr. San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 18, 795: «La infinitud del número, *aunque en realidad no exista ningún número que exprese una cantidad infinita*, no escapa a Aquel cuya sabiduría sobrepasa todo número». El subrayado es mío.

488 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 17, 793.

489 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 18, 796: «Omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est». Cfr. E. Gilson, «L'infinité divine chez saint Augustine» en AA.VV., *Augustinus Magister* (París: Études Augustiniennes, 1954), 569-574, esp. 571.

490 San Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 18, 795. Cfr. V. Díaz de Tuesta, «Eficacia del número, según San Agustín»: *Estudio Agustiniano*, 3 (1968) 81-107, esp. 84-85.

491 Se refiere, en concreto, a Mt 10, 30, al salmo 146, 5 y, finalmente, a Is 40, 26 en una traducción latina que sigue el texto griego de Septuaginta. Cfr. L. Ayres, «Medida, número y peso», en *Diccionario de San Agustín. Agustín a través del tiempo*, dir. por A. D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 876-878; A. Drozdek, «Beyond infinity: Augustine and Cantor», *Laval Théologique et Philosophique*, 51 (1995), 127-140, esp. 138. Cfr. también, M. Cabada, «La fundamentación filosófica del "transfinito" en Cantor»: *Pensamiento*, vol. 65, n.º 246 (2009), 669-711, esp. 696,

Así pues, estamos ya en condiciones de apreciar con mayor claridad por qué Cantor no solo ve en Agustín un aliado favorable al infinito creado actual, sino, en cierto sentido, como hemos dicho, un maestro precursor. Y es que Agustín fue capaz de mostrar que, pese a desconocer la existencia de los números transfinitos, el conjunto infinito de todos los números naturales puede ser contado en su completa totalidad por la ciencia infinita de Dios, ya que esta es capaz de enumerar lo incontable. Y con solo enunciar esta proeza divina ya puede adivinar el lector la elevada dimensión que alcanza la proeza de Cantor, habida cuenta de lo que ya demostró en *Grundlagen*: el conjunto infinito de todos los números finitos no solo es enumerable y contable para Dios, sino que también nosotros –simples mortales– podemos enumerarlo y recorrerlo en su totalidad infinita con las correspondencias biyectivas ya conocidas que nos ayudan a determinar no solo su infinita cardinalidad, sino también su infinita ordinalidad. Y esto, como ya quedó demostrado, hasta el punto de poder discernir entre infinitos menores y mayores.

3.2. *La interpretación de Cantor del texto de Agustín*

A Cantor no le pasa desapercibido, pues, que Agustín entrevió lo transfinito en su indagación en la infinitud de los números. Y lo entrevió –sin poder llegar a formularlo con claridad– toda vez que pensó que Dios concibe el conjunto de todos los números naturales como un todo infinito actual[492]. Por eso afirma que, siendo

---

donde el autor señala la aguda intepretación que Cantor realiza del pasaje bíblico de Sab 11, 20 en correspondencia con T. Esser y el cardenal Franzelin. Dice Cabada: «Cantor hace precisamente referencia a este pasaje del Libro de la Sabiduría, en carta de 1 de febrero de 1896 al dominico Thomas Esser, bien consciente de la utilización que se había hecho del mismo en pro de la tesis contraria a la suya propia de la legitimidad de los números infinitos, comentando al respecto: «No se dice aquí "in numero finito" [en número finito]. Si, pues, los números cardinales infinitos y los tipos de orden transfinitos aparecen como no contradictorios, entonces se hace referencia también a ellos en dicho pasaje bíblico y no es, por tanto, lícito utilizarlo [dicho pasaje], como lamentablemente muchas veces ocurre, como argumento contra el "número infinito" (trad. de Cabada)». El lugar del que extrae la cita es *Das Problem des Unendlichen. Mathematische und philosophische Texte von Bolzano, Gutberlet, Cantor, Dedekind* (ed. H. Meschkokski) (Múnich: Deutscher Taschenbuch Verl., 1974), 126.

[492] En una carta dirigida al también matemático Charles Hermite, fechada el 30 de noviembre de 1895, Georg Cantor confesará a su colega, refiriéndose al conjunto

evidente que el conjunto infinito de todos los números finitos es completamente diferente del infinito absoluto –a saber: diferente de Dios– a nadie le ha cabido defender más enérgicamente que a Agustín la infinitud actual del conjunto de los números naturales, es decir, la realidad de lo trasfinito[493]. De hecho, vemos que Agustín, al reconocer que, de algún modo incomprensible, Dios percibe en una intuición completa la totalidad de los números, *formaliter* –dice Cantor– está presuponiendo el africano su infinitud actual[494].

Sin embargo, llegados a este punto, cualquier crítico podría preguntar: ¿y por qué ha de ser posible para los seres humanos lo que solo es posible para Dios? Dicho de otra forma, ¿poseémos nosotros la capacidad de intuir con un acto simple de inteligencia todos y cada uno de los elementos de ese conjunto infinito de números finitos que son la infinitud de los naturales?

Cantor argumenta en contra de esta objeción de una manera ciertamente aguda: no es necesario tener un conocimiento particular de todos y cada uno de los elementos que forman un conjunto numérico dado para poder describir, determinar y tratar matemática, filosófica y teológicamente con él. No lo es en el caso de los

---

de los números enteros: «La realidad y la regularidad absoluta de los números enteros me parece ser *mucho más fuerte* que la del mundo sensible. Y el hecho de que sea así se debe a una única y muy sencilla razón, a saber: que los números enteros, tomados tanto de forma separada como *en su totalidad infinita actual* existen como ideas eternas *in intellectu divino* en el más alto grado de realidad» (A.-M. Décaillot, *Cantor et la France. Correspondance du mathématicien allemand avec les français à la fin du XIXe siècle* (París: Kimé, 2008), 218. El segundo subrayado es mío. En esta misma carta cita Cantor el texto de Agustín que reproduce largamente en *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten –De civitate Dei*, XII, 18 (en el texto de Cantor se reitera, supongo que por error, el cap. 19)– que lleva por título: «Contra eos qui dicunt ea, quae infinita sunt, nec Dei posse scientia comprehendi». Cfr. J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 228-229, esp. nota 37.

493 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 402: «Energischer, als dies hier von S. Augustin geschieht, kann das *Transfinitum* nicht verlangt, vollkommener nicht begründet und verteidigt werden. Denn, daß es sich bei der unendlichen Menge (*v*) aller endlichen ganzen Zahlen *v* nicht um das Absolut-Unendliche […] handelt, wird wohl von niemandem in Zweifel gezogen werden». Cfr. M. Cabada, «La fundamentación filosófica del "transfinito" en Cantor»: *Pensamiento*, vol. 65, n.º 246 (2009), 669-711, esp. 701-702.

494 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 402: «Indem nun der h. Augustin die totale, intuitive Perzeption der Menge (*v*), "quodam ineffabili modo", a parte Dei behauptet, erkennt er zugleich diese Menge *formaliter* als ein aktual-unendliches Ganzes, als ein *Transfinitum* an, und wir sind gezwungen, ihm darin zu folgen».

conjuntos infinitos y no lo es, tampoco, en el caso de los conjuntos finitos.

De hecho, si nosotros pensamos en el número *tres mil millones* –o también en un gúgol (10^{100})– tendremos que convenir en que sabemos perfectamente que se trata de un número finito, perfectamente determinado y susceptible de ser sumado, restado, dividido o multiplicado conforme a las reglas más básicas de la aritmética. Y, al mismo tiempo, ningún ser humano podrá jactarse jamás de poder conocer en una intuición simple e instantánea la enorme cardinalidad de elementos que componen dicho número. Y esto, sencillamente, porque dicha cantidad *finita* excede, con mucho, nuestra capacidad particular de representación simultánea o discursiva.

La argumentación de Cantor gana, pues, fuerza con esta constatación: lo que no exigimos a los números finitos, tampoco se lo podemos exigir a los números infinitos. Dicho de otra forma, con las propias palabras de Cantor: «Tenemos derecho a considerar los números finitos, por grandes que sean, como objetos de conocimiento humano discursivo y examinarlos científicamente de acuerdo con sus propiedades. Tenemos el mismo derecho con respecto a los números transfinitos»[495]. Esto es lo que le lleva a concluir, como última respuesta a la objeción formulada: «La condición que ustedes mismos reconocen que no pueden cumplir respecto de los *pequeños* números *finitos*, ¡exigen que la satisfagamos en relación con los números *infinitos*! ¿Habráse visto demanda más irrazonable?»[496].

Lo que Cantor quiere, en el fondo, salvaguardar, con la ayuda del pensamiento teológico de Agustín, es el hecho de que el conjunto infinito de los números naturales es un verdadero *quantum*, es decir, una totalidad infinita actual, perfectamente determinable y cognoscible gracias a las particularidades propias que conlleva su propia infinitud y no a pesar de ella. Y es aquí donde señalará la

[495] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 402: «Und trotzdem haben wir das Recht, die endlichen Zahlen, auch wenn sie noch so groß sind, als Gegenstände der *diskursiven, menschlichen* Erkenntnis anzusehen und sie wissenschaftlich nach ihrer Beschaffenheit zu untersuchen; *dasselbe Recht steht uns auch in bezug auf die transfiniten Zahlen zu*».

[496] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 402: «Die Bedingung, welche Ihr selbst, sogar an den *kleinen, endlichen* Zahlen, nicht zu erfüllen und zu leisten imstande seid, dieselbe mutet Ihr uns zu in bezug auf die *unendlichen* Zahlen! Ist ein unbilligeres Verlangen von Menschen an Menschen jemals gestellt worden?».

profunda diferencia que, a este respecto, distancia el planteamiento estructural de Agustín del pensamiento de Orígenes. El alejandrino percibía la infinitud como algo negativo que evitar tanto en las criaturas como en Dios. El tagastino la concebirá como algo transversal y absolutamente indudable en los atributos divinos de Dios y como una propiedad perfectamente conocida por Él, propia, al menos, del conjunto infinito de los números naturales finitos[497]. En este último punto, Georg Cantor se confiesa, como hemos visto, ferviente seguidor del obispo de Hipona.

4. Cantor y Tomás

¿Qué sucede, sin embargo, con Tomás de Aquino? En la misma larga nota de *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*, en la que Cantor trata el pensamiento de Orígenes y el de san Agustín, el matemático de la Universidad de Halle también se ocupa de la posición del dominico. Y lo hace de una manera harto curiosa.

Como se sabe, Tomás de Aquino, fiel seguidor de Aristóteles en la cuestión de la infinitud, es –por lo menos en la *Suma de Teología*– un claro defensor del infinito potencial en detrimento del infinito actual respecto de las realidades creadas. Tomás sostiene que solo Dios es infinito, ya que solo Él es acto puro y, en consecuencia, afirma que, aparte de Dios, el infinito solo puede darse como posibilidad siempre abierta, en adición o sustracción, en la serie infinitamente potencial de los números naturales, pero nunca como infinito actual en ninguna otra criatura. Lo cual significa que ni por esencia ni por accidente puede darse en la realidad ningún tipo de multiplicidad infinita en acto. Es evidente que no cabe concebir posición más diametralmente opuesta a la defendida por Georg Cantor.

Sin embargo, Cantor la recoge con admiración y la elogia sin miramientos. Dice de ella, como ya antes había hecho con la de Orígenes, que es la argumentación contra el infinito creado actual más perfecta de cuantas se han repetido en la historia del

[497] Junto a la infinitud creada de los números también se podría señalar lo que Agustín dice sobre la sabiduría creada, los ángeles, el cielo de los cielos, etc., a la luz de lo que indica, p. ej., M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud…*, 178-182.

pensamiento[498]. Y, a continuación, reproduce una larga cita de Tomás de Aquino que, por la innegable importancia que tiene para nuestro estudio, también aquí tenemos que estudiar con cierto detalle[499].

4.1. *La negativa de Tomás al infinito creado en acto*

Dice Tomás de Aquino, en el cuerpo principal de la solución del artículo cuarto, de la cuestión séptima, de la primera parte de la *Suma de Teología*, razonando por qué no puede darse una multitud infinita en acto:

> Porque a toda multitud le corresponde estar en alguna especie de multitud. Las especies de multitud son según las especies de los números. No obstante, ninguna especie numérica es infinita: porque todo número es una multitud medida por la unidad. De ahí que resulte imposible que haya una multitud infinita en acto tanto por esencia como por accidente. Asimismo la multitud que existe en la naturaleza de las cosas es creada; y todo lo creado está comprehendido bajo alguna cierta intención del creador: pues ningún agente obra en vano. De ahí que sea necesario que todas las cosas creadas estén comprehendidas bajo un cierto número. Luego es imposible que haya una multitud infinita en acto, ni siquiera por accidente[500].

El argumento de Tomás es claro: un conjunto infinito de cosas existente todo él en acto solo puede pensarse con arreglo al conjunto infinito de todos los números. Ahora bien: por más que la

498 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 403: «Man findet dieselben oft wiederholt; ich will sie in der vollendetsten Form, die ihnen gegeben worden ist, hier anführen».

499 Para la relación entre el pensamiento de Tomás de Aquino y Georg Cantor, cfr. A. Drozdek, «Number and Infinity: Thomas and Cantor», *International Philosophical Quarterly*, vol. XXXIX, n.º 153 (1999), 35-46; G. Langenberg, «Des hl. Thomas Lehre von Unendlichen und die neuere Mathematik», *Philosophisches Jahrbuch* 30 (1917), 79-97; C. A. Testi, «L'infinito numerico in Tommaso d'Aquino e Georg Cantor: per un confronto tra filosofia e matematica»: *Discipline Filosofiche* 5 (1995), 207-237. Aunque no incluye referencias a Cantor es, no obstante, interesante, G. F. J. LaMountain, «The Concept of the Infinite in the Philosophy of St. Thomas Aquinas»: *The Thomist* 19 (1956), 312-338; F. Gómez Camacho, «El infinito en la *Suma Teológica*: teología, física y matemáticas»: *Pensamiento* 62 (2006), 273-290.

500 *STh* I, q. 7, a. 4. Cito por Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I (Madrid: BAC, 2001), 143. Modifico ligeramente la traducción castellana a la vista del original latino de Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I (Madrid: BAC, 1994), 47.

serie numérica no tenga fin, no existe, sin embargo, ningún número que, en sí mismo, sea infinito. ¿Por qué? Porque, como acabamos de ver que dice el propio Tomás: «Todo número es una multitud medida por la unidad», luego sea cual sea su multitud concreta, siempre será una multitud determinada y, por lo tanto, nunca será infinita. Si en la matemática no hay número infinito, no puede haber en la realidad un conjunto infinito en acto.

Esta conclusión de Tomás viene a ser corroborada con una segunda razón añadida. Y es que cuando hablamos de las cosas existentes estamos hablando de figuras creadas, es decir, de realidades absolutamente dependientes del poder creador de Dios. Para Tomás es evidente que la creación encierra un determinado propósito, una intención creativa por parte de Dios, es decir, un fin específico vinculado a la voluntad divina. El teólogo dominico expresa la motivación última con la que opera la creatividad divina con el verbo «comprehender», de modo que «todo lo creado está comprehendido (*comprehenditur*) bajo alguna cierta intención del creador». De donde se extrae la segunda razón señalada: luego todas las cosas creadas deben también estar «comprehendidas» bajo un número igualmente determinado[501].

¿No resuena aquí, nuevamente, el eco lejano de la controvertida argumentación origeniana –con Aristóteles detrás– acerca del número finito de las criaturas que, de lo contrario, no podrían ser «comprehendidas» bajo el conocimiento o el gobierno de Dios? Ni que decir tiene que Tomás jamás se expresará en tales términos que impliquen limitación en Dios, pero ¿no es cierto que apoyarse en un determinado designio creador para deducir de él la imposibilidad de que haya en la creación un conjunto infinito en acto recuerda, en cierta medida, la aversión del alejandrino a hacer de la creación de Dios algo absurdo e ingobernable, es decir, sin razón de ser, sin *lógos*, sin fin, ni propósito inteligibles?

No otra parece ser la implicación más directa y evidente de la argumentación con la que Tomás quiere reforzar su conclusión, puesto que parece decirnos: si la intención creadora de Dios comprehende toda su creación, dicha creación no puede ser infinita, sino que debe ser comprehendida bajo un cierto número. Luego es imposible el infinito en acto en el seno del ámbito creatural.

501 Cfr. M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud…*, 206.

¿Por qué Cantor trata con tal respeto esta argumentación tomasiana? ¿Por qué la elogia y cómo la interpreta en su tenor claramente contrario a su propia concepción del infinito? ¿Logra superarla?

4.2. *La interpretación de Cantor del pensamiento de Tomás*

El contexto en este caso es sumamente importante. No tanto respecto del texto de Tomás, sino más bien de su importancia en el pensamiento filosófico y teológico católico de finales del siglo XIX. Cantor mantuvo una fluida y numerosa correspondencia con importantes teólogos del momento y a nadie se le escapa que, en aquella época, la recuperación y actualización del pensamiento de Tomás de Aquino era una respuesta muy explícita y directa por parte de la jerarquía de la Iglesia católica a los desafíos de los tiempos[502].

Quiere esto decir que, si Cantor quería ganarse la atención de filósofos y teólogos del ámbito católico, es muy lógico que tratase con respeto y admiración la figura de Tomás de Aquino, aunque, al mismo tiempo, tuviese que ser crítico con su pensamiento acerca del infinito[503].

De este singular equilibrio parecen dar muestra los comentarios con los que Cantor glosa el texto de Tomás. Lo primero que dice de sus argumentaciones es, claramente, un elogio: «Estas son las dos razones más importantes que se han presentado contra lo transfinito a lo largo del tiempo. Todos los demás argumentos que han sido enunciados pueden invalidarse *negativamente* con relativa

[502] Cfr. Ch. Tapp, *Kardinalität und Kardinäle. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit* (Múnich: Franz Steiner, 2005); H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991). Cfr. también A. Drozdek, «Number and Infinity: Thomas and Cantor»: *International Philosophical Quarterly*, vol. XXXIX, n.º 153 (1999), 35-46, esp. 41: «In 1897 Pope Leo XIII issued the encyclical *Aeterni Patris*, which was aimed at the revival of Thomism and at bringing Catholic doctrine into agreement with contemporary science. […] Although not a Catholic himself, Cantor believed that his set theory could be used for strengthening Catholic theology».

[503] Cfr. A. Drozdek, «Number and Infinity: Thomas and Cantor»: *International Philosophical Quarterly*, vol. XXXIX, n.º 153 (1999), 35-46, esp. 42-43, donde el autor resume en lo esencial las interacciones epistolares entre Cantor y el franciscano Ignatius Jeiler, el jesuita Joseph Hontheim, el dominico Thomas Esser y el profesor de filosofía y matemáticas en el Seminario Católico de Fulda, Constantin Gutberlet, además de mencionar, también, el contacto con el cardenal Johannes Baptist Franzelin.

facilidad, al señalar que se basan en un error de razonamiento»[504]. Cantor da a entender, pues, que el pensamiento de Tomás no yerra por defecto en la argumentación, sino por el desconocimiento no culpable del verdadero quicio en torno al cual gira toda esta cuestión: la existencia real y efectiva de los números transfinitos.

En efecto, toda la argumentación de Tomás contra la imposibilidad del infinito creado en acto depende de la infinitud potencial de la serie numérica de los naturales, así como del carácter siempre finito de cada uno de sus términos. ¿Qué sucedería, no obstante, si se demostrase la existencia de números infinitos, perfectamente determinados y susceptibles de operaciones aritméticas, que convirtiesen en un infinito actual al conjunto infinito de los números naturales, al concebirlo como un todo, contenido todo él en la primera clase numérica? ¿Qué pasaría si estos números infinitos estuviesen a igual disposición del Creador que los números finitos, a la hora –si podemos utilizar esta expresión– de crear la totalidad de lo que existe? ¿Por qué no pensar que también Dios se ha servido de ellos al disponer todas las figuras creadas, como dice Sab 11, 20, con «medida, número y peso»? Como muy bien vio Cantor –según hemos indicado– no se dice, en ese pasaje bíblico, con «número finito», sino solo con «número», de donde cabe deducir que, existiendo igualmente los números transfinitos, también el Creador pudo haberse servido de ellos en la constitución y adorno de toda la creación.

Cantor es muy claro cuando afirma que los argumentos de Tomás de Aquino «están muy bien fundados y solo pudieron ser resueltos y positivamente anulados después de haberse probado y demostrado que los números transfinitos y los tipos de orden en la dimensión de lo posible existen lo mismo que los números finitos y que en lo transfinito existe y en cierta manera está contenida una riqueza incluso mucho mayor en formas y en "species numerorum" que en el comparativamente pequeño campo de lo ilimitado finito»[505]. Por eso, a renglón seguido, Cantor añade que, «por lo

[504] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 404: «Dies sind die beiden gewichtigsten Gründe, welche im Laufe der Zeiten gegen das Transfinitum vorgeführt worden sind; alle anderen Argumente, die man ausgesprochen findet, lassen sich verhältnismäßig leicht *negativ* entkräften, indem man bemerkt, daß sie auf einem Fehler im Schließen beruhen».

[505] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 404: «*Diese beiden Gründe* dagegen sind *sehr wohl* fundiert und konnten *nur positiv* gelöst und erledigt werden, *indem man bewies und zeigte, daß die transfiniten Zahlen und Ordnungstypen im Reiche des*

tanto, las especies transfinitas estaban tan disponibles para las intenciones del Creador y de su fuerza de voluntad absolutamente inconmensurable como los números finitos»[506].

En su interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino, Cantor muestra una vez más su benevolencia hacia el dominico cuando destaca en términos positivos que Tomás no se haya hecho eco de otros argumentos mucho más endebles para oponerse al infinito en acto que, estando presentes en la obra de su maestro Alberto Magno, también estaban, lógicamente, a su inmediata disposición. En esta cautelosa omisión de Tomás ve Cantor un indicio de que, tal vez, el propio aquinate pudo vislumbrar algo relativo al fondo último de sus propias investigaciones[507]. Y esto se le hace aún más verosímil ante la presencia de esa enigmática frase que Tomás de Aquino escribió en 1270 o 1271, poco tiempo antes de su prematura muerte, al final de su opúsculo *De aeternitate mundi* en la que dice: «No está todavía demostrado que Dios no pueda hacer que existan infinitos en acto»[508].

4.3. *Tomás a la luz del infinito creado actual*

Conviene apuntar, siquiera telegráficamente, que en esta obrita Tomás se posiciona respecto de la controvertida cuestión de la eternidad del mundo de una forma extraordinariamente interesante. Su tesis consiste en afirmar que no repugna al intelecto –es decir, que no es una contradicción en los términos– sostener, por

---

Möglichen ebensowohl existieren, wie die endlichen Zahlen und daß im Transfiniten sogar ein weitaus größerer Reichtum an Formen und an "species numerorum" vorhanden und gewissermaßen aufgespeichert ist, als in dem verhältnismäßig kleinen Felde des unbeschränkten Endlichen». Las cursivas son de Cantor y las omito en este caso y en el siguiente en la traducción del cuerpo principal por ser un tanto redundantes.

506 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 404: «*Daher standen die transfiniten Spezies den Intentionen des Schöpfers und seiner absolut unermeßlichen Willenskraft ganz ebenso verfügbar zu Gebote, wie die endlichen Zahlen*».

507 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 404: «Man möchte glauben, daß S. Thomas diesen Zusammenhang geahnt oder sogar gekannt und durchschaut un deben darum es verschmächt hat, die anderen, *federleichten* Argumente gegen die aktual-unendlichen Größen und Zahlen, welche sich unter anderem auch in den Schriften seines Lehrers Albertus Magnus finden, zu reproduzieren».

508 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 404. El texto de Tomás de Aquino se encuentra en Tomás de Aquino, «De aeternitate mundi» en *Opúsculos y cuestiones selectas*, I (Madrid: BAC, 2001), 81-98.

un lado, que Dios ha creado todo cuanto existe y, por el otro, que dicha creación existe desde siempre, a saber: que carece de inicio temporal y carece de final en el tiempo[509].

Con la ayuda de textos de Agustín, Boecio, Juan Damasceno y Hugo de San Víctor, Tomás diferenciará netamente, en la segunda parte de este artículo, entre «ser eterno» y «existir desde siempre». Solo a Dios corresponde lo primero, pero no es una contradicción pensar lo segundo de la creación. ¿Por qué? Porque Tomás ha logrado establecer con suficiente claridad, en la primera parte de su trabajo, dos afirmaciones decisivas:

1) No es necesario que la causa agente preceda en el tiempo a lo por ella causado, de manera que cabe concebir un tipo de causalidad simultánea en la que, dada la causa, se dé inmediata y simultáneamente también su efecto. Esto significa que no es necesario que Dios preceda en el tiempo a su creación, es decir, que la causa agente sea anterior a lo por ella causado.
2) Que Dios haya creado el mundo de la nada no implica que el no-ser, es decir, la no existencia del mundo, haya precedido en el tiempo a la existencia del mundo. Porque la creación de la nada afirma que el mundo no ha sido hecho de algo, no que antes no fuese nada y después fuese algo. Se trata más bien de una afirmación ontológica, no cronológica.

A esto habría que añadir que ontológicamente la nada precede al ser, pero esto no implica que lo preceda en el orden del tiempo. La criatura sería nada si se la deja a sí misma –es decir, porque en su naturaleza no tiene la causa de sí misma–, pero no porque haya sido nada antes de ser algo[510].

[509] Para la controversia acerca de la fecha de composición de este tratado, cfr. J. A. Weisheipl, «The Date and Context of Aquina's *De aeternitate mundi*», en *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens,* ed. L. P. Gerson, *CSSR, Papers in Mediaeval Studies* 4, Toronto, 1983, 239-271. También se pueden ver las diferentes posiciones de teólogos coetáneos a Tomás, como Buenaventura o Boecio de Dacia, en *Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien*, ed. por R. Schönberger y P. Nickl (Fráncfort: Klostermann, 2000). Cfr. F. J. Kovach, «The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas –A Critical Analysis, *Southwestern Journal of Philosophy* 5 (1974), 141-172.

[510] Con estas consideraciones Tomás de Aquino se oponía a su coetáneo Buenaventura. El franciscano sostenía que la *creatio ex nihilo* implicaba que el no-ser

Estas dos afirmaciones le sirven a Tomás para clarificar su posición definitiva respecto de la controversia acerca de la eternidad del mundo[511].

Con todo, a su juicio, no hay forma de evidenciar apodícticamente ni el eventual comienzo temporal del mundo ni su posible eternidad. Para él solo Dios es eterno y la creación de ningún modo es divina, por lo cual, de existir desde siempre, su condición de criatura quedaría perfectamente salvaguardada, ya que solo lo eterno no ha recibido el ser de otro[512].

Ahora bien, siendo únicamente aplicable a Dios el atributo de «eternidad», hay que reconocer que, para Tomás, no hay ningún tipo

---

precedía en el tiempo al ser de la creación, de modo que, de ser así, un mundo creado de la nada no podía ser eterno. Cfr. San Buenaventura, «Breviloquium» en *Obras de san Buenaventura*, vol. I (Madrid: BAC, 1945), 243: «Como el primer principio, en quien está el término o el fin, no puede ser sino uno solo, si produce el mundo, como quiera que no puede producirlo de sí mismo, necesariamente lo debe producir de la nada. Y como la producción de la nada supone el ser después del no ser por parte del producido e inmensidad de fuerza productora por parte del principio, siendo esto propio de solo Dios, es necesario que el mundo sea producido en el tiempo por la misma virtud infinita». Repárese en que el texto latino de la última frase dice «Necesse est, quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa». Cfr. la crítica que a esta concepción de Buenaventura hace, con razón, A. D. Sertillanges, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas* (Buenos Aires: Editorial Columba, 1969), 36ss. En contra del infinito en acto también se posiciona el franciscano en San Buenaventura, «Breviloquium» en *Obras de San Buenaventura*, vol. I (Madrid: BAC, 1945), 228-29, a propósito de la omnipotencia de Dios, a la cual no cabe atribuirle actos inconvenientes como hacer «otro mayor que él mismo, u otro Dios igual a sí, o algo infinito en acto y cosas semejantes».

511 A este respecto, habría que matizar, como bien dice M. Cabada: «Tomás de Aquino, a pesar de su clara defensa de la posibilidad teorética o filosófica de un mundo *ab aeterno*, no deja de manifestar (de manera especial en época tardía) su particular opinión de que, a su parecer, Dios se muestra mejor como tal con la creación de un mundo limitado temporalmente en su comienzo o surgimiento» (M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud…*, 217). Sin embargo, lo decisivo es que, siendo la creación un artículo de fe, como la Trinidad, no se puede demostrar únicamente con argumentos racionales. De ahí que Tomás evite el sendero de las demostraciones apodícticas y, en su lugar, recorra el camino de quien busca mostrar si existe o no «repugnancia al intelecto» entre las ideas que se encuentran en litigio. Cfr. *STh* I, q. 46, a. 2.

512 Cfr. F. J. Kovach, «The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas –A Critical Analysis», *Southwestern Journal of Philosophy* 5 (1974), 141-172, esp. 150: «Thomas repeats over and over again that the factuality of temporal creation is an article of faith and nothing else, and, consequently, *per se* indemostrable».

de contradicción en pensar estas dos cosas que solo aparentemente parecen inconciliables: que el mundo sea creación de Dios y que, no obstante, exista desde siempre, es decir, que exista sin haber tenido un comienzo y sin que haya de tener ningún final. De ahí que, hacia el final de la obra, Tomás pueda decir, para oponerse a la objeción que sostendría que si el mundo existe desde siempre tendría que haber necesariamente un número infinito de almas, que de aquello no se sigue esto y que, además, con un carácter más general, «no está todavía demostrado que Dios no pueda hacer que existan infinitos en acto», dando claramente a entender que, si no está demostrado, es perfectamente concebible que Dios pueda hacer que, efectivamente y de forma positiva, existan infinitas cosas en acto[513].

Ahora bien, una cosa es que sea posible y otra que realmente sea así. De hecho, apuntemos, siquiera de forma telegráfica que, para Tomás de Aquino, la ausencia de contradicción entre un mundo creado que, sin embargo, existe desde siempre no implica necesariamente la admisión efectiva del mundo como un verdadero infinito en acto. La razón de esta reticencia está en que el eventual «desde siempre» del discurrir del mundo creado lo concebiría Tomás como un infinito por sucesión y, por tanto, lo pensaría en términos de mera potencialidad[514].

A esto podríamos contestar, por nuestra parte, invocando la argumentación que ya hemos desarrollado a propósito de Aristóteles y el tiempo, aplicando el conocido pensamiento de Cantor, según el cual el reconocimiento explícito de un infinito potencial que, de forma completa y total, discurre horizontalmente «desde siempre», sin inicio ni fin, presupone lógica y ontológicamente un infinito actual que lo haga posible[515].

513 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 209, donde el autor señala otros lugares en los que Tomás de Aquino había alcanzado este mismo resultado que exalta el poder de Dios al decir, p. ej., en *De veritate*, q. 2, a. 10, ad. 2: «Aunque la potencia de la criatura no pueda servir para que existan infinito en acto, no por ello se impide que Dios pueda crear infinitos en acto». Y también en *Quodlib.* II, q. 2, a. 2: «No repugna a la potencia absoluta de Dios, dado que no implica contradicción», el que «le sea posible a Dios realizar algo infinito en acto». Estos textos se encuentran citados en la nota 604 del estudio de Cabada. Cfr. G. F. J. LaMountain, «The Concept of the Infinite in the Philosophy of St. Thomas Aquinas»: *The Thomist* 19 (1956), 312-338, esp. 320.

514 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 219.

515 Es interesante señalar que M. Hallet, *Cantorian Set Theory and Limitation of Size* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 24-48, sintetiza de forma similar el

Y esto, máxime, cuando de ese infinito supuestamente potencial que discurre por sucesión se hace una afirmación con un carácter tan general y omnicomprensivo como la que dice que el mundo existe o puede existir «desde siempre». Porque una afirmación de este calibre implica tomar el ser creado del mundo, en todos y cada uno de sus limitados aconteceres, como una totalidad absolutamente abarcable por nuestra capacidad de conocimiento, por lo menos, en tanto en cuanto nos parece razonable hacer sobre ella afirmaciones que se refieren a su naturaleza completa que, según lo dicho, carecería de inicio y de fin, sin que quepa ningún tipo de excepción al respecto. En este punto el pensamiento de Cantor nos vuelve a resultar sumamente útil a la hora de señalar las eventuales limitaciones que el pensamiento de Tomás de Aquino, pese a sus innegables avances y distanciamientos, todavía tiene en virtud de la influencia aristotélica que ora lo fecunda, ora lo lastra.

No obstante, como estamos viendo, sobre todo en los últimos años de la vida del aquinate, hay aperturas indiscutibles que lo hacen más favorable a la consideración del infinito también entre las realidades creadas[516]. Es probable que a estas últimas positividades sean a las que parece aferrarse Cantor en su cordial y benevolente interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino en relación directa con el ambiente tomista de los interlocutores teólogos de su tiempo.

Aunque sería bien interesante, lo cierto es que no puedo extenderme más sobre las concreciones y particularidades que, p. ej., señalan autores como M. Cabada acerca de la progresiva apertura de Tomás de Aquino a diferentes modos de infinitud en la realidad creada que, puesto que no implican contradicción, pueden ser posibles para Dios[517]. Permítaseme tan solo decir que el jesuita de Sabucedo muestra, entre otras cosas, que Tomás concibió diversos modos de infinito, según los diferentes órdenes en los que el

---

primero de los tres principios con los que resume la aportación filosófica de Cantor en *Mitteilungen* diciendo, en síntesis, que: 1) todo infinito potencial presupone de hecho un infinito actual. Más adelante afirma también que: 2) el infinito ha de ser tratado como lo finito, mientras sea posible y, finalmente, que 3) el Absoluto no puede ser tratado matemáticamente.

516 Cfr. A. D. Sertillanges, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas* (Buenos Aires: Editorial Columba, 1969), 47: «Sobre esta cuestión de la posibilidad de un infinito actual, Sto. Tomás parece haber vacilado toda su vida».

517 Cfr. M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud…*, 208ss y 506-507.

infinito aparece y que, incluso, llegó también a pensar en infinitos mayores y menores, como hace, p. ej., *Quodlib.* IX, q. 1., a. 1: «No hay nada mayor que el infinito en aquel orden en que es infinito, pero nada impide que según otro orden haya algún otro mayor que el infinito: de la misma manera que los números pares son infinitos, y sin embargo los números pares e impares tomados conjuntamente son más que los números pares»[518].

A estos textos cabría, asimismo, añadir también *STh* III, q. 10, a. 3, ad. 3, donde se discute si el alma de Cristo puede conocer infinitas cosas en el Verbo. La clave del pensamiento de Tomás en esta cuestión está en la distinción entre «infinitum simpliciter», algo que solo es predicable de Dios e «infinitum secundum quid», cosa que puede darse en las realidades creadas. Aquel es infinito absolutamente. Este es infinito en algún sentido y finito en otros.

En este mismo sentido otra distinción importante es, igualmente, la que diferencia, por una parte, entre el infinito negativo, en relación con la forma no limitada por la materia que, por tal razón puede ser aplicado a Dios –por plenitud formal máxima y ausencia absoluta de materia– y, por otra parte, el infinito privativo, aplicado ahora a la materia que carece de la determinación de la forma. A este segundo tipo de infinito también se le conoce, nos dice Tomás, como infinito cuantitativo. También en esta última cuestión de la *Suma de Teología* que acabo de citar se hace referencia a infinitos mayores y menores en las realidades que no son absolutamente infinitas, sino solo infinitas en alguna dimensión[519].

Con todo, aún veremos más adelante, cuando estudiemos la relación de Cantor con el cardenal Franzelin, que la estima que Cantor profesa por el pensamiento de Tomás de Aquino expresado en esa frase casi final de la obra *De aeternitate mundi*, no significará, sin embargo, que Cantor vea con buenos ojos o apoye decididamente la tesis de un mundo creado sin comienzo. Su posición será contraria a tal planteamiento, como estudiaremos dentro de poco[520].

518 Citado en M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud…*, 211, nota 609.

519 Sobre la distinción entre infinito *simpliciter* e infinito *secundum quid*, cfr. C. A. Testi, «L'infinito numerico in Tommaso d'Aquino e Georg Cantor: per un confronto tra filosofia e matematica»: *Discipline Filosofiche* 5 (1995), 207-237; W. Breidert, «Infinitum simpliciter und infinitum secundum quid», en *Sprache und Erkenntis im Mittelalter* (Berlín: Walter de Gruyter, 1981), 677-683.

520 Cfr. M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud…*, 506-508.

No obstante, dejemos, por ahora, la compañía de Tomás de Aquino y, avanzando en nuestra investigación, preguntémonos qué relaciones podemos establecer entre Georg Cantor y Blaise Pascal.

5. Cantor y Pascal

Nos equivocaríamos si pensásemos en términos de influencia directa y causal la relación entre Blaise Pascal y Georg Cantor. Como si este hubiese leído las obras de aquel y, por tanto, fuese condicionado por él. Y es que, como ya hemos visto anteriormente, las investigaciones matemáticas de Cantor son completamente independientes de estudios secundarios de terceros autores de la tradición filosófica y teológica de occidente y nacen en el ámbito de la pura especulación matemática, por más que también sea cierto que los intereses metafísicos de Cantor puedan encontrarse ya en sus años de estudiante.

No debemos olvidar, no obstante, que las inquietudes especulativas del profesor de Halle buscaron extensión y apoyo en la historia del pensamiento occidental precedente, de una manera más explícita y decidida, una vez que fueron elaboradas o, por lo menos, cuando ya habían sido concebidas y esbozadas en lo esencial. Como hemos visto, Cantor se adentró, en la medida de sus posibilidades, en las concepciones de aquellos filósofos y teólogos en los que creyó encontrar tanto el origen de las objeciones contra el infinito actual como afinidades antecedentes respecto de su propia posición. Lo acabamos de estudiar en Aristóteles, Orígenes, Agustín y Tomás de Aquino.

Toca ahora detenernos en el caso de Pascal. Veamos primero las contadas ocasiones en las que el alemán se refiere al francés. Luego nos adentraremos en otras coincidencias mucho menos evidentes y mucho más fructíferas.

5.1. *Cantor menciona a Pascal*

Según he podido constatar –aun a riesgo de no haber visto todas– Cantor menciona a Pascal en tan solo cinco ocasiones[521].

[521] De las cinco referencias que he detectado, tres se encuentran en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 212; 358-360; 372. Las otras dos están en H. Meschkowski

Y en tres de ellas en relación explícita con el caballero de Méré, es decir, con el noble francés que planteó a Pascal sus dudas acerca de los juegos de azar[522].

El caso es que *Monsieur* Gombaud –que así se llamaba el caballero de Méré– quería averiguar la probabilidad que tenía un determinado número de salir cuando se lanzaba un dado. Y también quería saber cuándo era mejor seguir apostando o cuándo, por el contrario, convenía retirarse. Asimismo, el noble francés planteó a Pascal la dificultad que entrañaba tener que repartir el dinero apostado cuando el juego aún no había llegado a su final, pero tenía que interrumpirse necesariamente, por ejemplo, a mitad de la partida. Otros matemáticos habían intentado abordar las dificultades de calcular este tipo de probabilidades, pero lo habían hecho sin éxito. La cuestión es que Blaise Pascal, en correspondencia con Pierre Fermat, encontró una solución matemática muy bien orientada[523].

Precisamente con toda esta problemática está en relación la primera mención de cierta relevancia que Georg Cantor hace de Pascal. Se encuentra en un trabajo de 1873. Se trata de un escrito de divulgación que da cuenta de un curso de historia de las ciencias tenido en la Universidad de Halle. Trata, en concreto, sobre el cálculo de probabilidades a través de la historia, tal y como, justamente, nos indica su título: *Historische Notizen über die Wahrscheinlichkeitsrechnung*[524].

Como acabo de indicar, lo que aquí nos dice Cantor sobre Pascal se refiere a su mencionado protagonismo en la fundación

---

y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 211 y 233. Puede habérseme escapado alguna otra, pero estas cinco son seguras.

522 Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (eds.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 233 y G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 212; 358-360. Las dos únicas menciones que Cantor hace de Pascal, sin referirse explícitamente al cálculo de probabilidades, son una carta que le envía el 20 de octubre de 1884 a Mittag-Leffler y la cita directa de sus obras completas que introduce en otra carta a G. Eneström de 4 de noviembre de 1885. Esta última es importante para nuestro estudio. Aquella no, pues no se cita a Pascal para nada más que para señalar la importancia de su genio matemático y ponerlo en laudatoria relación con el talento matemático no menos grande de Emanuel Maignan.

523 Para más detalles sobre esta cuestión, cfr. H. Gouhier, «Le pari de Pascal», en *Pascal e Nietzsche*, dir. por E. Castelli (Padua: Casa editrice Dott. Antonio Milani,1962), 13-39, esp. 22-24; J. Basulto Santos y J. A. Camúñez Ruiz (eds.), *La geometría del azar. La correspondencia entre Pierre de Fermat y Blaise Pascal* (Tres Cantos: Nivola, 2007).

524 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 257-367.

inicial del cálculo de probabilidades en su correspondencia con su coetáneo Fermat. Después de unas breves referencias biográficas sobre Pascal, Cantor alude a una serie de fragmentos epistolares en los que los dos matemáticos franceses tratan de solucionar el problema de cálculo propuesto por Antoine Gombaud, a quien Pascal reconoce un espíritu agudo, pero déficit de conocimientos en geometría y matemática. La cuestión es que, finalmemente, esa correspondencia entre Fermat y Pascal sentará las bases del cálculo de probabilidades que en 1657 sistematizará Christiaan Huygens, luego de estudiar, también, el mencionado intercambio epistolar.

Más allá de esta mención en forma de noticia histórica, nos encontramos doce años después con otra referencia algo más breve, pero mucho más sustanciosa para la cuestión del infinito que venimos estudiando.

En efecto, en el escrito *Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche* Cantor dirá que, recientemente (*kürzlich*), ha visto en Pascal una posición favorable a los números actualmente infinitos[525]. Esta cita directa viene propiciada por la afinidad que Cantor percibe en la concepción matemática de Pascal respecto del círculo vicioso que encierran las argumentaciones al uso contra los números infinitos. Y es que Cantor trae a colación la figura de Pascal luego de haber denunciado el presupuesto fallido que, en general, se encuentra detrás de todos los argumentos que se quieren oponer a la existencia de los números actualmente infinitos: la imposición de todas las condiciones esencialmente propias de los números finitos a los infinitos, como si estos últimos no tuviesen unas características singulares, conforme a su propia naturaleza, diferente de las de los números finitos. Es, precisamente, después de afirmar esto cuando Cantor dice:

[525] Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 370-377 [243-250, la trad. castellana no está completa]. Este escrito, como ya hemos indicado, fue publicado como artículo en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 88 (1886), 224-233. Sin embargo, su origen se encuentra en una carta que Cantor le escribió a G. Eneström el 4 de noviembre de 1885. Es probable que, como indica Jean-Louis Gardies, Cantor se haya acercado con más detenimiento a la obra de Pascal en los años inmediatamente posteriores a la publicación de sus *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* del año 1883. No en vano indica el propio Cantor en *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten* (cfr. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 405, nota 1) que, después de la publicación de *Grundlagen*, encontró tiempo para sumergirse en la historia del pensamiento precedente, tanto antiguo como moderno. Cfr. J.-L. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), 110.

«Según he visto recientemente, ya Pascal reconoció lo discutible, si no lo absurdo, de deducciones tales como las que encontramos en los escritos mencionados, y por ello habló *a favor* de los números actualmente infinitos, al igual que su amigo Antoine Arnauld»[526].

Junto a esta declaración claramente afín, Cantor aludirá, sin entrar en detalle en la cuestión, a un punto de discrepancia en relación con Pascal: «solamente que por otra razón rebatible […] tuvo en demasiado poco al espíritu humano en cuanto a su capacidad de concebir el infinito actual»[527].

En relación con estas dos menciones que explícitamente acabo de resaltar, es de justicia reconocer que las otras tres referencias anteriormente señaladas tienen un carácter mucho más escueto y anecdóctico y, por ello, en el fondo, carecen de importancia real para nuestro estudio[528].

Ahora bien, yendo más allá de lo que Cantor dice directamente de Pascal, ¿es posible señalar convergencias más profundas entre los pensamientos de ambos autores a la luz de todo cuando ya hemos dicho acerca del infinito actual? Así lo creo. Y así lo quiero mostrar en lo que sigue.

5.2. *Cantor converge con Pascal y viceversa*

A mi juicio, hay tres asuntos que, en esta perspectiva, es necesario estudiar: 1) la cuestión de la paridad o imparidad de los números infinitos; 2) la aniquilación de la unidad ante el infinito;

526 G. Cantor, *Fundamentos…*, 245-246 [372]: «Pascal hat, wie ich erst kürzlich gesehen, das Bedenkliche, wenn nicht Widersinninge solcher Deduktionen, wie sie uns bei den genannten Schriftstellern begegnen, wohl erkannt und er spricht sich deshalb auch, ebenso wie sein Freund Antoine Arnauld *für* die aktual-unendlichen Zahlen aus».

527 G. Cantor, *Fundamentos…*, 246 [372]: «Nur daß er aus einem andern widerlegbaren Grunde, […] den menschlichen Geist in Hinsicht seiner Auffassungskraft des Aktual-Unendlichen zu gering schätzt». El propio Cantor proporciona, en la misma página señalada, las citas de Pascal en las que fundamenta tanto su juicio favorable en general como su discrepancia: «Vgl. Pascal, *Oeuvres complètes,* t. I, p. 302-303 (París, Hachette & Co. 1887); ferner: *Logique de Port-Royal,* ed. par C. Jourdin, 4.ª partie, chap. 1 (París, Hachette & Co. 1877)».

528 Entre esas citas hay una que alude a L. Kronecker con el apelativo nada inocente de «Herrn Chevalier de Meré». Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (eds.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 233.

y 3) la cuestión pascaliana de los tres órdenes a la luz del infinito creado actual de Cantor.

Procedamos por partes y por orden, puesto que la propia enumeración que acabo de hacer es un indicador del alcance y hondura de cada una de las cuestiones que van, como se verá, de menos a más.

De hecho, en la primera cuestión, Pascal llegará hasta el mismo umbral de la matemática transfinita, sin traspasar, no obstante, la puerta de acceso. En la segunda, en relación directa con nuestra hipótesis de trabajo, se nos ofrecerá una determinada estructura teológica sobre la que pensar la relación entre Dios y la criatura. Y en la tercera, veremos como tanto el pensamiento de Pascal sobre los tres órdenes como las características fundamentales de los conjuntos infinitos de Cantor nos van a permitir profundizar en aplicaciones antropológicas de inédita, fecunda y, según creo, muy prometedora riqueza de cara a la necesaria renovación de la antropología teológica.

5.2.1. Pascal y Cantor: la paridad o imparidad de los números infinitos

Hay razones sólidas para afirmar que Pascal intuyó la necesidad de que la investigación matemática sobrepasase el ámbito de los números finitos para adentrarse en el mundo del infinito bajo la forma de los números infinitos. Es evidente que tal operación no podía realizarse con éxito en tiempos del francés, es decir, sin el instrumental matemático adecuado. Y también lo es que tal cosa no fue posible hasta que Georg Cantor la realizó con éxito con sus decisivas aportaciones a una teoría de conjuntos también forjada por Richard Dedekin y otros.

Sin embargo, no deja de llamar poderosamente la atención la lucidez y capacidad de penetración del matemático, físico, ingeniero, filósofo y teólogo de Clermont-Ferrand en el siglo XVII. Porque es lo cierto que la agudeza especulativa y matemática de Pascal se acerca extraordinariamente al umbral donde comienza la matemática transfinita de Cantor en un pasaje especialmente afortunado del fr. 397 de los *Pensées*[529]. Ya hemos aludido a este fragmento en páginas anteriores, pero ahora toca revisitarlo a una nueva luz. Me refiero a las siguientes líneas del argumento de la apuesta en las que Pascal dice:

[529] Cfr. B. Pascal, *O. c.*, vol. II, 676-681, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680).

> Conocemos que hay un infinito e ignoramos su naturaleza, como sabemos que es falso que los números sean finitos. Ahora bien, es verdadero que hay un infinito en número, pero no sabemos lo que es. Es falso que sea par, es falso que sea impar; pues añadiéndole la unidad no cambia de naturaleza. Sin embargo es un número, y todo número es par o impar. Es verdad que esto se entiende de todo número finito[530].

Sabemos que hay un infinito, pero ignoramos su naturaleza. Sabemos positivamente que los números carecen de fin, pero no poseemos una idea adecuada de ese modo de infinitud. Porque, de hecho, cuando queremos representarnos la infinitud de los números, de forma explícita y aprehensible, nos topamos con una contradicción insuperable en tiempos de Pascal: el número infinito de todos los números debe ser –como exige su propia naturaleza numérica– par o impar. Pero sabemos que no puede ser ni una cosa ni la otra, pues, de lo contrario, no sería el número infinito de todos los números.

Pascal capta perfectamente la dificultad que Cantor señalará siglos después como el *proton pseudos* de toda argumentación contra los números transfinitos: imponer las reglas de la finitud a lo infinito. Es precisamente antes de que tal conexión se le imponga al lector poscantoriano de Pascal –conclusión que, lógicamente, Pascal no estaba en condiciones de poder formular– cuando el francés, no obstante, hace la afirmación más lúcida y prometedora que, en su determinada situación, estaba en su mano realizar: la alternativa entre la naturaleza par o impar de los números únicamente es aplicable a los números finitos. Que no quepa una tercera opción, que no podamos ir más allá de esa lamentable dicotomía señala el camino de la restricción explícita que Pascal destaca con toda conciencia, dejando así abierto el camino a futuras investigaciones como las que, entre otros, Cantor llevará a cabo[531].

530 *O. c.*, vol. II, 676, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680): «Nous connaissons qu'il y a un infini, et ignorons sa nature, comme nous savons qu'il es faux que les nombres soient finis. Donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre, mais nous ne savons pas ce qu'il est. Il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impar ; car en ajoutant l'unité il ne change point de nature. Cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair. Il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini». En relación con el número infinito, cfr. P. Magnard, «L'infini pascalien»: *Revue de l'Enseignement Philosophique* 31 (1992) 2-16, esp. 14.

531 Cfr. J.-L. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), 121-124.

Si para Pascal el «infinito en número» tiene que ser un «número» y, en cuanto tal, parece que no puede ser sino par o impar, porque *tertium non datur*: ¿no queda en el aire la cuestión no formulada por el joven francés que, sin embargo, nos ayuda a enunciar Cantor con toda claridad? ¿Y en el caso de que el «infinito en número» sea un «número *infinito*»? Pascal no lo dice, pero es obvio que cabe preguntar: ¿también el «número infinito» tendría que estar necesaria y existencialmente sometido a la alternativa de la paridad o imparidad?

Ya hemos visto en páginas anteriores que, efectivamente, Cantor demostró que no, que los números infinitos no son necesariamente pares o impares, sino que pueden ser una cosa, la otra o ninguna de las dos, dependiendo de las circunstancias[532]. Lo que aquí importa señalar es que, al menos en el fragmento señalado, el pensamiento de Pascal avanzó todo cuanto realmente le fue posible en la misma dirección en la que luego Cantor se adentraría poderosamente con una luz muy clarificadora. Pascal señaló la puerta de la infinitud tras el signo de una contradicción que, probablemente, él mismo sospechó ser solo aparente[533]. Cantor traspasó el umbral y deshizo el embrujo de esa contradicción entre la idea de número y la concepción del infinito.

5.2.2. Pascal y Cantor: ¿la unidad se aniquila ante el infinito?

Los dos argumentos de Aristóteles contra los números infinitos –es decir, contra el infinito en acto– que Cantor refuta en el §4 de *Grundlagen* eran los siguientes: 1) no hay ni puede haber

[532] Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 178-179 [102]: «Kann also ω sowohl als eine gerade, wie als eine ungerade Zahl aufgefaßt werden. Von einem andern Gesichtspunkt, wenn nämlich 2 als Multiplikator genommen wird, ließe sich aber auch sagen, daß ω weder eine gerade noch eine ungerade Zahl ist».

[533] Con razón dice P. Magnard, «L'infini pascalien»: *Revue de l'Enseignement Philosophique* 31 (1992), 2-16, esp. 14-15: «Le nombre infini n'est pas le terme ultime de la série puisqu'il n'est pas obtenu par réitération de l'unité, car alors il s'agirait d'un nombre fini terminant une série finie; il est le fondement du processus générateur de la série numérique. Certes, la mathématique pascalienne n'use que de l'infini potentiel, mais cet infini n'est concevable que par référence à un infini actuel: la suite des nombres naturels est en effet incomplète et inachevée tant qu'elle reste finie et c'est justement pour cela qu'elle est non pas indéfinie [como hubiese querido Descartes], mais absolument infinie».

números infinitos, porque todo número es un conjunto determinado por la unidad, de manera que solo se pueden enumerar las unidades de un conjunto finito, ya que las de uno infinito no son enumerables; 2) no hay ni puede haber números infinitos, porque la unidad sería absorbida o aniquilada por el infinito, de manera que un número infinito, en cuanto multitud infinita de unidades, resulta absurdo e imposible.

Se recordará que Cantor refutó el primer argumento demostrando que sí se puede enumerar el infinito construyendo conjuntos infinitos bien ordenados, cuya infinita cardinalidad se sujete a una estricta y perfecta ordinalidad. Y refutó, también, el segundo demostrando la perfecta viabilidad y consistencia de las reglas más elementales de la aritmética transfinita, según las cuales no es lo mismo $1 + \omega$ que $\omega + 1$. En el primer caso, es cierto, ocurre lo que sentenció Aristóteles, puesto que $1 + \omega = \omega$. Pero no así en el segundo, ya que $\omega + 1 = (\omega + 1)$[534].

Lo que ahora nos interesa estudiar es el pensamiento de Pascal en relación con el segundo de los argumentos aristotélicos contra los números transfinitos. Y no, de ninguna manera, porque haya en Pascal un posicionamiento explícito contra los números infinitos basados en el argumento de la aniquilación de la unidad sumada al infinito, sino porque –de modo muchísimo más interesante– Pascal va a usar expresamente ese modo de argumentación del peripatético, no solo referido a cuestiones aritméticas, sino, sobre todo, en un sentido existencial y teológico completamente explícito.

¿Qué dice Pascal al respecto? En el fr. 397 podemos leer: «La unidad unida al infinito no lo aumenta en nada, no más que un pie a una medida infinita; lo finito se anonada en presencia de lo infinito y deviene una pura nada»[535]. Lo más decisivo de esta consideración se encuentra en la aplicación teológica que, como ya hemos indicado en el final de nuestro capítulo tercero, hace Pascal, en una anotación marginal, donde apunta directamente: «Lo mismo le sucede a nuestro espíritu ante Dios, a nuestra justicia ante la justicia

534 Cfr. J. W. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 122-125, esp. 122.

535 *O. c.*, vol. II, 676, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680): «L'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus que un pied à une mesure infinie; le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant».

divina. No existe mayor desproporción entre nuestra justicia y la de Dios que entre la unidad y el infinito»[536].

La consideración aritmética inicial –la suma de una unidad al infinito no aumenta en nada al infinito– la transforma Pascal en signo de una tesis existencial y teológica: nuestro espíritu en relación con Dios en nada incrementa la realidad de Dios, ya que es nada ante Él. La desproporción que hay entre Dios y la criatura no es mayor que la que hay entre el infinito y la unidad. Pascal, en el fondo, parece ofrecer esta razón como explicación de tal estado de cosas: la unidad es nada ante el infinito porque se disuelve en él como el azúcar en el café o la sal en el océano.

Esto es lo esencial: la relación teológica y existencial entre la criatura y Dios la comprende Pascal con la ayuda de un esquema estructural que, en sí mismo, es de índole matemática. Lo que aquí me interesa cuestionar es lo siguiente: ¿es esta la armazón especulativa más apropiada para iluminar la relación de lo divino con lo distinto de sí? ¿Es la contraposición «infinitud de Dios» versus «finitud de la criatura» el mejor modo de concebir y relacionar al Creador y a la creación?

Tocamos aquí uno de los puntos centrales de nuestra investigación en este libro.

Se recordará que en el diálogo que hemos mantenido páginas atrás con el pensamiento de Torres Queiruga apuntamos hacia la posibilidad de mantener la identidad de las figuras creadas, en una eventual plenitud escatológica, sin que, no obstante, fuese necesario perpetuar, más allá de muerte, la finitud histórica que nos caracteriza ahora en la vida presente. Si, como él hace, vemos en la presencia de la finitud la condición de posibilidad del mal y nos empeñamos en mantener la finitud incluso más allá de los límites de la historia, a fin de salvaguardar la identidad de la criatura, no se ve cómo se pueda concebir la vida bienaventurada de una criatura que seguirá siendo finita eternamente y concebida, al mismo tiempo, como absolutamente libre de la presencia del mal o de su posibilidad siempre recurrente. Si se mantiene la finitud, por más que se la infinitice, se mantiene la posibilidad inevitable del mal, ya que previamente se había identificado dicha posibilidad con la presencia misma de la finitud.

536 *O. c.*, vol. II, 676, fr. 397 (Br. 233; Laf. 418; Sell. 680): «Ainsi notre esprit devant Dieu, ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu qu'entre l'unité et l'infini».

A no ser que busquemos y encontremos un modelo estructural alternativo que nos ofrezca una armazón filosófica diferente sobre la que imaginar la relación entre Dios y lo no divino y, por tanto, nos dé una nueva base para renovar toda la antropología teológica.

Propongo reconocer como un camino transitable a tal efecto el que nos ofrecen los razonamientos matemáticos y especulativos de Georg Cantor acerca de los conjuntos infinitos. Abandonemos la impronta aristotélica de un pensamiento incapaz de detectar la presencia del infinito actual en el seno de las realidades creadas y veamos no solo que hay otra forma de pensar la suma entre la unidad y el infinito –a saber: 1 + ω es radicalmente distinto de ω + 1–, sino, sobre todo, que la verdadera analogía estructural entre la condición de criatura y Dios no ha de encontrarse en la falta de proporción entre la unidad y el infinito –es decir, entre la finitud y la infinitud– sino entre la infinitud creada actual (solo provisionalmente finita) y la infinitud absoluta de Dios.

Recordemos, antes de nada, para evitar equívocos e inadecuadas aplicaciones apresuradas, que ω no es ni puede ser, bajo ningún concepto, un símbolo de lo divino. El infinito al que remite no es el infinito absoluto de Dios, sino la infinitud actual de un número transfinito. De hecho, ω nombra al menor de los números ordinales transfinitos, es decir, al límite absoluto del conjunto infinito de todos los números naturales. En cuanto tal, ω no forma parte del conjunto infinito de los números naturales. Se encuentra completamente fuera de él. Y Cantor lo concibe como un infinito actual, pero aumentable, es decir, susceptible de adiciones como las que son propias de la artimética transfinita que ya hemos estudiado.

A esto debemos añadir que Dios, como infinito absoluto, está fuera de cualquier tipo de matematización, de modo que ω, como número transfinito, jamás puede ser pensado como un símbolo adecuado de Dios.

Así pues, la analogía estructural del pensamiento de Cantor que queremos explorar aquí no se encuentra, en consecuencia, en una aplicación de proporcionalidad directa de la relación entre ω + 1, por un lado, y Dios y la criatura, por el otro. Se trata de algo más complejo y, al mismo tiempo, más clarificador.

La relación debemos establecerla entre el infinito absoluto que Dios es y la criatura concebida como un infinito actual perfectamente determinado. Es la condición de criatura, y no Dios, la

que debemos pensar en analogía con ω. Porque es a ella a quien podemos concebir en términos de un infinito creado actual, habida cuenta del carácter increado, eterno y no matematizable del infinito absoluto de Dios. ¿Qué quiere esto decir?

Pues que Pascal utiliza la relación entre la unidad y el infinito, basándose en una estructura matemática aristotélica, según la cual, como estamos viendo, el infinito deglute a la unidad hasta disolverla, para pensar conforme a ese modelo la relación entre el Creador y su criatura, pues le hemos visto anotar: «*Ainsi notre esprit devant Dieu*». Dios sería el infinito y la criatura la unidad anonadada y disuelta ante Él.

Ahora bien, ¿y si pensásemos nuestra condición de criatura, análogamente, con los rasgos estructurales propios que Cantor reconoce en los números transfinitos? Los números transfinitos son conjuntos de cardinalidad infinita que, en el caso de poder llegar a ser conjuntos bien ordenados, poseen una ordinalidad perfectamente enumerable, dotando a cada uno de ellos de una particular infinitud, de modo que, incluso, cabe hablar, según el caso, de infinitos mayores o menores.

La condición de criatura es perfectamente concebible tomando como modelo estructural esta concepción del número pensada en términos de conjunción infinita. Subrayemos que –como en el caso de Pascal con la unidad y el infinito– estamos hablando de una analogía, no de una identificación. Lo cual quiere decir que me parece viable sostener que las figuras creadas, puestas en el ser por Dios, pueden ser concebidas como siendo esencialmente infinitas y teniendo, al mismo tiempo, un perfil de identidad histórica completamente distinguible, individualizable y claramente determinado. El ser humano es para sí mismo un misterio insondable en su propia interioridad. Es claro que no hay en este caso posibilidad alguna de fragmentación en unidades sumables, sino de una infinitud cualitativamente distinta de cualquier tipo de extensión o medición.

Ahora bien, de igual forma que los números transfinitos son verdaderamente infinitos en razón de su interna cardinalidad, pero son perfectamente diferenciables unos de otros en virtud de la clase numérica a la que pertenecen, así también podemos concebir a las figuras creadas como realidades dotadas esencialmente de una «cardinalidad vital» auténticamente infinita y capaz de traspasar

incluso los límites de la muerte para llegar a un modo de ser inefable en la eterna bienaventuranza de Dios.

Podríamos formular el fundamento último de tal infinitud creada en términos de un don completamente gratuito coincidente con la propia instalación en el ser. Si intentásemos decirlo en términos teológicos explícitos, cabría sostener –como si de un axioma teológico se tratase– que *la vida que Dios es, es la vida que Dios da*, de modo que, siendo Dios –como infinito absoluto que es– vida eterna de amor puro actualmente infinito, la criatura recibiría de Él, como trasfondo último de la donación fundante que constituye su propio ser de figura creada, una vida también actualmente infinita e infinitamente tendente a la máxima realización en el amor, es decir, completamente ilimitada en aspiraciones, necesidades y deseos, pero sometida, *provisionalmente*, a las condiciones finitas de la existencia histórica en la que actualmente vivimos.

Normalmente se piensa en el don de la vida eterna como un eventual regalo divino que sigue al acontecimiento de la muerte, como si, con ella, la criatura fallecida recibiese algo de lo que anteriormente carecía. La aplicación analógica de la estructura de los números transfinitos de la matemática especulativa de Georg Cantor nos puede proporcionar una nueva base filosófica alternativa para pensar de otra forma enteramente diversa la naturaleza más profunda de la condición de criatura en relación constitutiva con el infinito absoluto de Dios en cuanto absoluta realidad fundante.

Esta aplicación a las figuras creadas que estoy haciendo en términos generales, tal vez pueda ser profundizada todavía, ganando aún en mayor concreción, si avanzamos en las convergencias más hondas que se pueden establecer entre el pensamiento de Blaise Pascal y el de Georg Cantor.

En efecto, llegados a este punto, debemos atender a una cuestión verdaderamente enjundiosa que nos permitirá aplicar más claramente esta intuición que aquí acabo de insinuar. Dicha cuestión es la teoría de los tres órdenes de Pascal. Y lo que aquí nos interesa de ella no es tanto lo que el francés afirma *in recto*, cuanto la posibilidad de poner su pensamiento en una consistente relación con la concepción cantoriana de los conjuntos infinitos.

De este modo veremos cómo se ilumina de un modo enteramente nuevo no solo la condición de criatura en general, sino

más precisamente, la realidad más genuina y auténtica del ser humano posibilitando, así, una futura renovación de la antropología teológica.

5.2.3. Pascal y Cantor: los tres órdenes y los conjuntos infinitos

A mi juicio hay una honda sintonía estructural nada obvia entre la teoría de los tres órdenes de Pascal y la concepción cantoriana de los números transfinitos concebidos como conjuntos de infinitud.

En páginas anteriores ya hemos aludido, si bien muy por encima, a la teoría de los tres órdenes cuando comentamos las reflexiones sobre el infinito que Pascal expuso en sus escritos sobre geometría y el arte de persuadir[537].

Y es que ya hemos apuntado que Pascal, cuando habla en *De l'esprit géométrique* de reflexiones sobre la geometría en general, no tiene el punto de mira principalmente puesto en la matemática, como parece en primera instancia, sino que, por el contrario, está hablando del conocimiento que el ser humano puede llegar a tener de sí mismo. Un ser humano situado entre dos infinitos que lo circundan completamente en todas direcciones.

Pues bien, al hilo de aquellas reflexiones de Pascal sobre la necesidad de trascender un determinado campo de conocimiento para trasladarse más allá de él hacia ámbitos más profundos y de un orden completamente diferente, trajimos en su momento a colación la teoría de los tres órdenes para mostrar como en su estructura interna también estaba presente la dinámica del infinito que en aquel momento estábamos desentrañando.

Retomemos ahora lo esencial de lo que Pascal dice al respecto en los fr. 290 y 725[538]. La intuición central que vertebra la teoría de Pascal es esta: si queremos comprender a fondo las realidades

[537] Cfr. nota 138 y siguientes. Llama la atención que un pensador siempre tan atento y tan enciclopédico como Hans Küng no mencione esta teoría de Pascal ni una sola vez en las brillantes páginas con las que, no obstante, se acerca a su figura y a su pensamiento interdisciplinar. Cfr. H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Madrid: Cristiandad, 1979), 75-140.

[538] Cfr. *O. c.*, vol. II, 648-650, fr. 290 (Br. 793; Laf. 308; Sell. 339) y vol. II, 864, fr. 725 (Br. 460; Laf. 933; Sell. 761). Hay, también, otra referencia en *O. c.*, vol. II, 558, fr. 54 (Br. 332; Laf. 58; Sell. 91 y 92). Cfr. B. Pascal, *Escritos espirituales. Resumen de la*

humanas, tanto a nivel individual como en su articulación social, tenemos necesariamente que reparar en la distancia infinita que hay entre tres órdenes o tres dimensiones de lo real que, referidas primordialmente al ser humano, podemos evocar con tres palabras: carne, espíritu y caridad[539].

Lo que aquí vamos a sostener es que las características esenciales que configuran las realidades de estos tres órdenes son estructuralmente coincidentes con las características propias que Cantor ha descubierto en los conjuntos infinitos. De esta manera ahondaremos en la intuición que nos lleva a pensar que, efectivamente, la matemática transfinita de Cantor puede ofrecernos no solo claves sustanciosas para pergeñar una nueva concepción especulativa plenamente coherente y sólida sobre la que comprender la relación entre Dios y su creación, sino también al ser humano en relación con lo divino.

Ahora bien, ¿de qué estamos hablando, en concreto, cuando nos referimos a la teoría de los tres órdenes de Pascal?

5.2.3.1. Las características de los tres órdenes

Carne, espíritu y caridad, aunque Pascal también se refiere a este último orden con los términos de sabiduría o santidad[540]. Veamos qué significan.

---

vida de Jesucristo, opúsculos, cartas y fragmentos, selec., trad., introd. y notas de Alicia Villar Ezcurra (Madrid: Tecnos, 2020), 182-186.

539 Sobre el origen paulino de esta concepción de Pascal, en la que se subraya la heterogeneidad y la discontinuidad de los órdenes, cfr. V. Frankl, «Metafísica católica y matemática infinitesimal (Nicolas de Cues y Blaise Pascal)»: *Ideas y valores*, 6 (1952), 445-471, esp. 467-468, nota 34.

540 En la caracterización pascaliana de los tres órdenes, además del paulino, también está presente el pensamiento del corpus joánico. En concreto: 1Jn 2, 16, cuya evocación textual se percibe nítidamente en la primera línea del fr. 725 (Br. 460; Laf. 933; Sell. 761), cuando Pascal nombra la «concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, orgueil, etc». Cfr. M. Pécharman, «L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres chez Pascal»: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1997) 19-40, esp. 22. La relación entre los tres órdenes de Pascal y la concepción agustiniana de las tres concupiscencias es puesta de manifiesto por Ph. Sellier, *Pascal et Saint Augustin* (París: Armand Colin, 1970), 170-171 y 191-196. Sellier sostiene que la concepción de Pascal tiene su origen en esa doctrina de Agustín. Sobre la relación entre las tres concupiscencias –*libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*– y la filosofía, cfr. J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal.*

El orden de la carne connota y abarca, para Pascal, aquel modo de existencia tan caro a reyes, gobernantes, políticos, hombres ricos y militares en los cuales prima, sobre todo, el ejercicio de un poder que implica autoridad, determinación y posesión. Es un orden que Pascal vincula con el cuerpo y la materia, la carne y la extensión.

El orden del espíritu es el que caracteriza a pensadores, filósofos, científicos, artistas, literatos y poetas, en los cuales impera la primacía del entendimiento, la imaginación, el ingenio, la inspiración, el argumento y la creatividad. Es un orden que Pascal vincula con la interioridad consciente de un ser humano que busca la ampliación del conocimiento y el cultivo inmaterial de las artes y las letras.

El orden de la caridad se refiere al reino de la sabiduría y ha sido encarnado por antonomasia en la figura de Jesucristo. Es un orden de perfección y plenitud que Pascal vincula con la justicia, la virtud, la santidad y, en definitiva, con lo divino. Como se ve, los órdenes se componen de géneros en los cuales tienen cabida las diferentes realidades que nombra y agrupa Pascal[541].

No obstante, el interés de Pascal al distinguir estos tres órdenes consiste en dilucidar no solo cuál es la verdadera grandeza a la que debe aspirar el ser humano, sino, sobre todo, qué características poseen los caminos de crecimiento que se le ofrecen en esta búsqueda en la que se juega el todo o nada de la vida. Es aquí dónde nuestra investigación adquiere una importancia decisiva.

Y es que, para Pascal, es obvio el carácter axiológicamente ascendente de estos tres órdenes. El de la carne es el más bajo, el del espíritu es intermedio y el de la caridad es el más alto. Conviene percatarse, no obstante, de una diferencia esencial que Pascal observa que hay entre los dos primeros y el tercero: el orden de la carne y el del espíritu pertenecen al ámbito de la naturaleza creada. El tercero, por el contrario, nos dice Pascal, es sobrenatural.

Pero lo más decisivo se encuentra en otras cuatro características íntimamente relacionadas con esto que reclaman ahora nuestra atención por lo que en breve, en relación con Cantor, podremos

---

Filosofía crítica pascaliana (Madrid: CSIC, 1956), 52-54, esp. nota 153 de la p. 53. La cuestión de los tres órdenes la estudia Perdomo en las pp. 185-194, señalando, entre otras cosas, su preanuncio en Francisco de Sales.

541 Cfr. J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 192: «En cada uno de estos órdenes aparecen géneros de objetos de una misma naturaleza: cosas, facultades, hombres».

constatar. La tres primeras se pueden extraer de afirmaciones que Pascal enuncia explícitamente. La cuarta, por el contrario, es algo que debemos colegir de todo su pensamiento.

Lo primero que Pascal nos dice de estos tres órdenes se refiere a una infinitud en diferente grado que caracteriza las distancias que hay entre ellos: «La distancia infinita de los cuerpos a los espíritus figura la distancia infinitamente más infinita de los espíritus a la caridad, porque es sobrenatural»[542]. Entre el orden del cuerpo y el orden del espíritu hay una distancia infinita.

Ahora bien, esta separación infinita entre estos dos primeros órdenes, que pertenecen ambos al ámbito de la naturaleza creada, también es un símbolo. ¿Un símbolo de qué?

Pues de la distancia *infiniment plus infinie* que hay entre el orden del espíritu y el de la caridad. De modo que percibimos en este pensamiento de Pascal la presencia de dos tipos de infinito de diferente tamaño en virtud de su diferente naturaleza.

El primer infinito es un infinito natural e indica la distancia sin término que hay entre el orden de la carne y el del espíritu. El segundo infinito señala el hiato cualitativamente diverso que hay entre la naturaleza y aquello que se adentra en el ámbito de lo divino. El primer modo de infinito es figura del segundo y el segundo es infinitamente más infinito que el primer modo de infinito.

Luego de señalar este primer aspecto –la existencia de infinitos de diferente tamaño en virtud de su diferente naturaleza– Pascal se adentra en la segunda característica de estos tres órdenes: el carácter horizontalmente imperceptible de uno a otro debido a su esencial variedad de género.

> Todo el brillo de las grandezas no tiene lustre para las gentes que están a la búsqueda del espíritu. La grandeza de las gentes de espíritu es invisible a los reyes, los ricos, los capitanes, a todos esos grandes de carne. La grandeza de la sabiduría, que es nula sino es de Dios, es invisible a los carnales y a las gentes de espíritu. Son tres órdenes de diferente género[543].

542 *O. c.*, vol. II, 648, fr. 290 (Br. 793; Laf. 308; Sell. 339): «La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle».

543 *O. c.*, vol. II, 648, fr. 290 (Br. 793; Laf. 308; Sell. 339): «Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit. La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces

Situados todos los seres humanos en un mismo nivel de visión todo se confunde. De igual forma que en un campo de batalla o en un partido de fútbol una plana perspectiva horizontal impide percibir el conjunto de la estrategia de combate del ejército o el planteamiento táctico global de un equipo, también en la vida cotidiana el hombre ordinario es incapaz de percibir en su visión conjunta de la sociedad las diferencias de género que existen entre estos tres órdenes que se le ofrecen como caminos diversos de realización vital. Desde fuera, todo parece lo mismo. Y situado en uno de esos tres órdenes la ceguera para con el resto es la regla común. A los ricos y poderosos no les seduce el sendero del conocimiento porque son ciegos a sus encantos, sino el de la producción y el poder. Los científicos e intelectuales no se sienten atraídos por la acumulación o el gobierno. Y a todos pasa desapercibida la grandeza que pueda haber en la virtud y la santidad. Esta es, pues, la segunda característica que Pascal señala en su teoría de los tres órdenes: quien está vitalmente situado en uno es ciego respecto de las eventuales riquezas de los otros[544].

La tercera característica de estos tres órdenes consiste en establecer una descendente jerarquía entre ellos que implica que el tercero de ellos abarque y desactive la dinámica de los dos primeros, de forma que, igualmente, el segundo abarca y desactiva el tipo de grandeza del primero[545].

Es importante señalar al respecto que no hay ningún tipo de posibilidad de concebir algún modo de dinámica ascendente que permita la transición del orden de la carne al del espíritu y, finalmente, de este al de la caridad en un proceso escalonado hacia arriba. Nadie asciende del orden más bajo al intermedio por crecimiento o aumento en la grandeza de su género. No hay ni peldaños ni escalera que comunique en sentido ascendente ninguno de los tres órdenes.

De hecho, esta misma imposibilidad de subir también se verifica en el caso del segundo en relación con el tercero. Es imposible

---

grands de chair. La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents de genre».

544 Sobre la discontinuidad de los órdenes, cfr. A. del Noce, «Intorno all'antihumanesimo di Pascal», en *Pascal e Nietzsche*, dir. por E. Castelli (Padua: Casa editrice Dott. Antonio Milani, 1962), 41-65.

545 Cfr. V. Frankl, «Metafísica católica y matemática infinitesimal (Nicolas de Cues y Blaise Pascal)»: *Ideas y valores*, 6 (1952), 445-471, esp. 458-459.

transitar hacia arriba como fruto de la intensificación de grandeza en el cultivo de un determinado orden[546].

Ahora bien, si la teoría de los órdenes de Pascal se caracteriza por la conciencia de diferentes tipos de infinito, por la ceguera para reconocer otro tipo de infinita grandeza al margen de la cual uno está embebido y, finalmente, también, por una articulación jerárquica descendente y secuencialmente englobante, ¿cuál es la cuarta característica de la teoría de los tres órdenes que Pascal no dice directamente pero que es fácil deducir del conjunto de su pensamiento?

Es esta: los tres órdenes son horizontal y cuantitativamente infinitos en su nivel, de modo que ni las riquezas ni el poder que persiguen reyes y ricos en el orden de la carne serán nunca suficientes para saciar el infinito deseo de mayores riquezas y de mayor dominio, ni el conocimiento alcanzado en el órden del espíritu logrará jamás saciar la infinita sed de intelección que caracteriza al ser humano. Y lo mismo en el orden de la virtud y la santidad.

El infinito actual que inhabita al ser humano como un verdadero pozo sin fondo convierte en horizontalmente infinitos a cada uno de estos tres órdenes. De ahí la imposibilidad de transitar al orden superior como consecuencia de la profundización máxima en un determinado ámbito. Como dicha profundización es infinita en su género, no hay manera de encontrar en esa dirección el camino de subida al orden superior. No hay transición, sino hiato. No hay continuidad homogénea, sino abismo. Hay distancia infinita que solo en forma de figura o símbolo puede comprenderse, pero jamás transitarse linealmente. Así lo indica el propio pensador francés:

> Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos no valen lo que el menor de los espíritus. Porque este conoce todo eso y a sí mismo, y el cuerpo nada. Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones no valen lo que el menor movimiento de caridad. Esto es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos no podría hacerse brotar un pequeño pensamiento: es imposible y de

546 Cfr. R. Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Buenos Aires: Emecé, 1955), 143: «El sentido y las posibilidades del plano inferior no se perciben perfectamente sino cuando se ocupa el plano superior. La vida no se puede comprender de abajo hacia arriba, es decir de una manera naturalística o según un desarrollo teorético, sino únicamente de arriba hacia abajo, o sea de acuerdo con una concepción jerárquica».

> otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no podría sacarse un movimiento de verdadera caridad: es imposible, y de un orden distinto, sobrenatural[547].

No existe la posibilidad del ascenso vertical. Las diferencias esenciales entre los tres órdenes lo impide. Es decir: la extensión cuantitativa en un determinado orden nunca puede llevar a añadir nada en el ámbito de otro orden superior, de modo que el orden superior nunca se puede deducir de abajo hacia arriba, pero las contradicciones en un determinado nivel sí pueden ser resueltas cuando son contempladas y comprehendidas desde un nivel superior que las abraza conjuntamente, es decir, de arriba hacia abajo[548]. Como se ve, la teoría de los tres órdenes de Pascal lleva en la sangre la cuestión del infinito. Y dicha cuestión implica necesariamente reflexionar sobre la forma en la cual nuestro espíritu puede identificarlo y conocerlo, de manera que, no nos olvidemos, estamos refiriéndonos siempre a la condición humana en un intento por penetrar en su misterio.

5.2.3.2. Los tres órdenes, el espíritu de geometría y el espíritu de finura

Desde el punto de vista de las estructuras del pensamiento es fundamental la diferencia que Pascal establece entre lo que él llama el espíritu de geometría y el espíritu de finura[549]. El espíri-

547 *O. c.*, vol. II, 650, fr. 290 (Br. 793; Laf. 308; Sell. 339): «Tous le corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Ca ril connaît tout cela, et soi, et les corps rien. Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. De tous les corps ensemble on ne saurait en faire réussir une petite pensée; cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité; cela est impossible, et d'un autre ordre surnaturel».

548 Cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria 3* (Madrid: Encuentro, 1995), 181-241, esp. 204ss. Cfr. también, M. Pécharman, «L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres chez Pascal»: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1997), 19-40, esp. 35ss. Esta misma estructura de pensamiento que subraya la heterogeneidad de los diferentes órdenes aparece ejemplificada, igualmente, en la obrita matemática de Pascal *La Somme des puissances numériques*, que forma parte, tal y como nos muestra Michel Le Guern en su cuidada edición, de los anexos del *Traité du triangle arithmétique*. Cfr. B. Pascal, *O. c.*, vol. I, 266.

549 Cfr. *O. c.*, vol. II, 742, fr. 465 (Br. 49, 7, 2; Laf. 509, 510, 511; Sell. 669). Aquí nombra esta polaridad como espíritu de mesura o rectitud (*justesse*) y espíritu de

tu de geometría procede paso a paso, de forma argumentativa y secuencial, partiendo de unos determinados principios para, finalmente, alcanzar unas determinadas conclusiones trenzadas en una cadena de razonamientos.

El espíritu de finura, por su parte, capta las cosas en su totalidad con un golpe de vista penetrante y complexivo, de manera que no necesita de tediosos pasos intermedios para alcanzar su fin, sino que, al contrario, se adentra inmediatamente en el corazón de las cuestiones y las conquista desde dentro[550].

Esto es decisivo para comprender el problema que nos ocupa. Los tres órdenes de Pascal no se captan adecuadamente cuando se los concibe únicamente desde la lógica del espíritu de geometría. Su

---

geometría. En el fr. 466 (Br. 1; Laf. 512; Sell. 670) habla de «l'esprit de géometrie et l'esprit de finesse» (p. 742). También trata la cuestión en el fr. 632 (Br. 456, 176, 3, 886; Laf. 749, 750, 751, 752; Sell. 622). Cfr. J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 149-182. Las notas 49 y 50, en las pp. 153-154 de este estudio, se detienen larga y provechosamente analizando las dificultades y las mejores opciones para traducir «finesse» y «justesse» al castellano. Este autor distingue el espíritu de geometría, el espíritu de «finesse» y el espíritu de «justesse» y los trata y explica como tres espíritus diferentes. Algo más adelante también se detiene sobre las dificultades que entraña la traducción del término, tan querido por el caballero de Méré y por Pascal –aunque con significados distintos– de «homme honnête». Sobre el *honnête-homme*, cfr. B. Pascal, *Pensamientos,* estudio preliminar, edición, traducción y notas de Gabriel Albiac (Madrid: Tecnos, 2018), 24-31.

550 Cfr. R. Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Buenos Aires: Emecé, 1955), 162ss. No es casual que señale el autor en la p. 162 que «el *coeur* […] es el órgano del *esprit de finesse*». José Perdomo señala algo importante respecto del término «esprit» en Pascal: «Pocos términos son tan confusos como la expresión "espíritu". Es frecuente en el habla corriente su confusión con el término "pensamiento". Sin embargo, nada tan diverso como el pensamiento y el espíritu. El pensamiento es el acto de la actividad racional del hombre. En cambio, el espíritu comporta un grado de ser muy superior al pensamiento. La distinción no es muy clara en Pascal. Unas veces se presenta como equivalente al entendimiento, otras –y es lo más frecuente– como acto superior al intelectual» –J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 149-150–. Respecto del espíritu de geometría y del espíritu de finura, dice Perdomo en la p. 155: «El mundo es doblemente infinito. Hay en él infinidad de principios, que tienen a su vez, cada uno, una infinidad de consecuencias. El plano que recoge el espíritu de geometría es esta infinidad de consecuencias. El espíritu de "finesse", en cambio, siente la infinitud de principios». Más adelante añade: «La expresión "finesse" tiene una doble significación, según se hable de una "finesse" de espíritu o de carácter. La primera es una disposición totalmente antropológica; la segunda tiene una índole específicamente moral. La "finesse" de espíritu comporta una actitud penetrante y esclarecedora del entendimiento» (163).

infinitud no es solo la infinitud horizontal que cada uno de ellos tiene en su género y en la cual es posible avanzar paso a paso, adquisición tras adquisición, grandeza tras grandeza, partiendo de un inicio para adentrarse sin término en un sendero infinito. Podríamos hablar aquí de «secuencialidad ilimitada» para caracterizar este proceder que, ciertamente, se ajusta a una determinada característica de la teoría de los tres órdenes, pero no sirve para dar cuenta de su conjunto.

Esto se debe a que la concepción pascaliana también requiere la estructura mental del espíritu de finura para lograr una cabal comprensión de lo que aquí está en juego. Y es que lo que permite comprender la intuición más profunda de la propuesta de Pascal es, precisamente, esa visión intuitiva que concibe un determinado orden, de un golpe instantáneo, como un todo completo e infinito en su género correspondiente. Debemos hablar aquí de «simultaneidad trascendida». Y se verá con facilidad cómo, gracias a ella, aflora nuevamente la presencia de un infinito creado actual que conjuga perfectamente totalidad e infinito[551].

Y es que los órdenes de Pascal solo se comprenden en su interna complejidad si se los concibe como infinitos actuales. Infinitos actuales desde la intensidad cuantitativa que caracteriza a cada uno en su género e infinitos actuales desde la relación jerárquica que organiza la distancia infinita que diferencia uno de otro en su orgánica y descendente relación externa. La «secuencialidad ilimitada» nos manifiesta su infinita horizontalidad. La «simultaneidad trascendida» nos revela el infinito salto cualitativo que hay verticalmente entre cada uno de ellos.

[551] Respecto de la idea de simultaneidad, me parece sumamente interesante la distinción que establece Edmund Husserl entre una representación simultánea de ciertos contenidos y su representación *como simultáneos*. Cfr. E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, (Salamanca: Sígueme, 2019, 13-61, 30: «Representar simultáneamente ciertos contenidos no quiere decir lo mismo que representarlos *como simultáneos*. Por ejemplo, para que pueda tener lugar la representación de una melodía, los sonidos individuales que la componen deben mantenerse referidos los unos a los otros. Pero cada relación exige la presencia simultánea de los contenidos relacionados en un acto de conciencia. Por lo tanto, los sonidos de la melodía deben ser representados simultáneamente. Pero de ningún modo como simultáneos; muy al contrario, ellos nos aparecen como situados en cierta sucesión temporal». Ahora bien, esa sucesión temporal forma parte, precisamente, del carácter particular de su ser representados simultáneamente como un todo que se capta como tal trascendiendo toda secuencualidad, pero sin caer en la cacofonía de un «todo a la vez».

5.2.3.3. Los tres órdenes y los números infinitos

Pascal construye su teoría de los tres órdenes para comprender el misterio de la naturaleza humana infinitamente deseosa de grandeza y plenitud y nunca saciada ni de lo uno ni de lo otro. Y esto en cualquier ámbito en el que se concrete, ya sea el del poder, el del conocimiento o el de la caridad.

Lo que aquí quiero resaltar es que la estructura profunda que rige el pensamiento antropológico de Pascal en esta teoría es fundamentalmente coincidente con la estructura constitutiva de los conjuntos infinitos de Georg Cantor. Conjuntos bien delimitados en su perímetro exterior y, sin embargo, infinitos en su cardinalidad interior. Conjuntos de órdenes diversos. Infinitos cualitativamente distintos[552].

En efecto, en ambas concepciones hay distintos tipos de infinito, unos mayores y otros menores. En las dos concepciones se establece el carácter ilimitado de una determinada sucesión para insistir en que por medio del avance infinito en esa dimensión es imposible alcanzar el género de orden superior. Ningún tipo de grandeza en el orden de la carne desemboca en el orden del espíritu, de igual forma que ningún tipo de adición en el conjunto infinito de los números naturales alcanza ω. De igual forma que ω no es el más grande de los números naturales, sino que, al ser esencialmente de otro orden, no pertenece al conjunto que, sin embargo, abarca y comprehende –el conjunto infinito de todos los números naturales–, así tampoco es posible un crecimiento horizontal en el orden del espíritu que conlleve un alcance efectivo del orden de la caridad[553].

Hay, pues, una jerarquía real tanto de órdenes pascalianos como de conjuntos infinitos cantorianos que se rigen estructuralmente por un principio similar: el mayor engloba al menor en una

[552] Cfr. R. Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana* (Buenos Aires: Emecé, 1955), 37-39; J.-L. Gardies, *Pascal entre Eudoxe et Cantor* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984), 80-83.

[553] Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 406-407: «Se aclara así de manera especial algo muy importante y decisivo, que se refiere a que mi número ordinal transfinito más pequeño ω y en consecuencia todos los números ordinales mayores están *totalmente fuera de la serie numérica inacabada* 1, 2, 3, etc. El ω *no* es algo así como el *máximo* de los números finitos (no existe un número tal), sino que ω es el *mínimo de todos los infinitos* números ordinales».

dimensión inalcanzable por extensión secuencial, pero comprensible como cierre y límite de este por aquel.

La infinitud intensiva de una determinada secuencia numérica es, pues, estructuralmente coincidente con la infinitud intensiva de un determinado orden de Pascal, puesto que, en ambos casos, siempre es posible concebir un aumento en la progresión de aquello que se persigue. Al mismo tiempo, esa lógica de la «secuencialidad ilimitada» que se ajusta al principio del espíritu de geometría exige ser complementada con la dinámica del espíritu de finura, es decir, con la modalización del pensamiento que concibe la totalidad de esa serie infinita en términos de un conjunto completo, gracias a la «simultaneidad trascendida» que penetra y abarca con un golpe de vista la naturaleza perfectamente determinada del orden en cuestión.

Fijémonos, en consecuencia, en las convergencias estructurales que, en el caso de la teoría de Pascal, se adelantan en más de doscientos años a la formulación matemática de una concepción, como la de Cantor, que permitirá enfocar de manera muy distinta la cuestión del infinito y, sobre todo, descubrir aplicaciones antropológicas y teológicas, a mi juicio, extraordinariamente interesantes.

Destaquemos, pues, que lo que en Cantor surge directamente del ámbito matemático, Pascal lo concibe en su intento por clarificar el ámbito singular del ser humano. Y también aquí el infinito juega un papel esencial, porque lo que el francés nos parece querer decir es que la naturaleza humana es hasta tal punto confusa e incomprensible que solo si reconocemos en ella diferentes órdenes jerárquicamente estructurados podremos comprender las tensiones y contradicciones que percibimos en un determinado ámbito a la luz de un orden superior que lo abarque, lo explique y lo ilumine nuevamente. El infinito confiere una extensión inconmesurable al ser humano tanto en la dinámica horizontal de sus deseos y pensamientos nunca colmados como en la dinámica vertical de sus más profundas aspiraciones de plenitud y vida eterna. El secreto está en saber ver en lo primero un camino ilimitado que jamás conduce a lo que solo se puede alcanzar en lo segundo, es decir, en un nivel superior de existencia que englobe al primero y neutralice sus contradicciones, precisamente porque el hombre sobrepasa infinitamente al hombre[554].

[554] Es perfectament posible comprender en esta misma línea la obra *Entretien de Pascal avec M. De Sacy sur Epictète et Montaigne*, puesto que en ella se sostiene que solo el cristianismo es capaz de superar las mutuas contradicciones que destruyen

Parece darse así, pues, una feliz coincidencia entre un pensamiento preocupado por dilucidar cuestiones referentes a la condición humana y otro por aclarar interrogantes relativos a la fundamentación de la aritmética transfinita. La cuestión es que dichas similitudes permiten una prolongación actual en la que el tema del infinito creado actual adquiere nuevamente un reforzado protagonismo, porque, según hemos mostrado, hay en el pensamiento de Pascal una anticipación filosófica y teológica de la estructura especulativa de la teoría de conjuntos de Cantor que, tanto a nivel invididual como colectivo, parece digna de mención, estudio y profundización.

6. Cantor y Spinoza

La atención que el pensamiento del judío heterodoxo Baruch Spinoza despertó en Georg Cantor fue temprana. Desde sus años de estudiante sus inquietudes metafísicas encontraron en el autor de la *Ética* y del *Tratado teológico-político* una afinidad que Cantor nunca ocultó[555].

---

tanto a Epicteto contra Montaigne como al revés, de manera que solo integrándolas en un nivel superior de discurso es posible acceder a una mejor comprensión del ser humano. Cfr. *O. c.*, vol. II, 82-98. En castellano contamos con la edición bilingüe y el comentario de Alicia Villar en la editorial Sígueme, cfr. B. Pascal / A. Villar Ezcurra, *Conversación con el Sr. de Saci* (Salamanca: Sígueme, 2006).

555 Cfr. P. Bussotti / C. Tapp, «The influence of Spinoza's concept of inifinity on Cantor's set theory»: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009), 25-35. En este artículo –pp. 32-35– se pueden ver las notas que el propio Cantor escribió a mano, con tinta negra, en la parte derecha de las hojas de un cuaderno de sesenta y dos páginas, con pasta azul, en el semestre de invierno de los años 1871-1872, sobre determinadas proposiciones de la *Ética* de Spinoza, que también se encargó de reproducir con tinta azul en la parte derecha. Son once anotaciones –se detienen en la página siete del cuaderno– que demuestran el comienzo de un estudio serio y concienzudo del pensamiento del judío heterodoxo por parte del matemático alemán. Sobre la heterodoxia de Spinoza permítaseme apuntar, en relación con Pascal, un dato curioso –meramente anecdótico– que señala H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Madrid: Cristiandad, 1979), 194: «En 1656, el mismo año en que Pascal ve condenadas sus *Provinciales*, Spinoza es expulsado de la sinagoga de Ámsterdam con el gran anatema, acusado de graves errores».

De hecho, finalizado su trabajo de habilitación –un escrito de 1869 titulado *De transformatione formarum ternarium quadraticarum*– Cantor escogió una tesis referida en el apéndice que sigue a la proposición XXXVI de la primera parte de la *Ética* para su defensa pública[556]. No es de extrañar que un joven matemático que, pasado el tiempo, aplicaría todas sus fuerzas a la creación y ordenación de la matemática transfinita, quedara impresionado por la lectura de otro pensador cuya intuición central concibe a Dios como la única sustancia que consta de infinitos atributos y a las realidades del mundo como modos finitos que concretan y particularizan los infinitos atributos de la única sustancia verdaderamente existente, que es el origen y el único ser del cual necesariamente todo procede[557].

Es interesante señalar que la pasión juvenil con la que Cantor leyó y asimiló a Spinoza no le nubló el juicio como para impedir un juicio crítico. Para nuestra investigación basta con que nos fijemos únicamente en dos de las cuestiones en las que Cantor

[556] Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 62. La tesis escogida por Cantor reza: «Iure Spinoza mathesi (Eth. Pars. I. prop. XXXVI, app.) eam vim tribuit, ut hominibus norma et regula veri in omnibus rebus indagandi sit». La proposición citada de Spinoza afirma, primeramente: «No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto». Y, después, en el apéndice indicado, Spinoza llega a decir, refiriéndose al poder de las matemáticas para vencer los límites de la ignorancia humana: «Esta causa hubiera bastado para que la verdad se ocultara por siempre al género humano, si las matemáticas, que no versan sobre los fines, sino tan solo sobre las esencias y las propiedades de las figuras, no hubieran mostrado a los hombres otra norma de verdad». Cfr. B. Spinoza, *Obras completas,* ed. Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), p. XXXVI, 257. Cfr. P. Bussotti y C. Tapp, «The influence of Spinoza's concept of inifinity on Cantor's set theory»: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009) 25-35, esp. 25.

[557] Cfr. B. Spinoza, *Obras completas* (ed. Atilano Domínguez) (Madrid: Vive Libro, 2018), prop. XI y prop. XXXIII, 244 y 254, respectivamente. Cfr. H. Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Madrid: Cristiandad, 1979), 194-195: «La naturaleza es un determinado modo de existir del propio Dios; el pensamiento humano es un determinado modo de pensar el mismo Dios. El yo individual y todas las cosas finitas non son sustancias particulares, sino meras modificaciones de la *única sustancia divina*». A Cantor no le pasa desapercibido algo propio del pensamiento de Spinoza: de los infinitos atributos que tiene la única sustancia, nosotros solo conocemos dos, pensamiento y extensión. «Ex infinitis Dei attributis duo solummodo nobis perspecta sunt: infinita sempe atque *absoluta cogitatio* et infinita atque *absoluta extensio*» (Cfr. P. Bussotti y C. Tapp, «The influence of Spinoza's concept of inifinity on Cantor's set theory»: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009), 25-35, esp. 32).

discrepa de Spinoza e intenta ir más allá de sus planteamientos en relación con el infinito.

El primer problema que reclama nuestra atención es la necesidad que Cantor siente de salvaguardar la autonomía de lo finito en relación con el infinito. En la segunda cuestión veremos cómo Cantor se centra en evitar no solo la confusión entre lo transfinito y el infinito absoluto, sino más directamente el peligro explícito de «panteísmo», es decir, la traducción abiertamente teológica de esa misma identificación de planos.

Todo el empeño especulativo de Cantor, en su implícito diálogo con las tesis de Spinoza, se concentrará en dilucidar una idea –con su correspondiente correlato en la realidad– de la infinitud actual de unas realidades que ni son finitas ni son el infinito absoluto, sino que son verderamente transfinitas y tienen una auténtica alteridad tanto frente a lo finito como frente a otro tipo de infinito. Es, precisamente, de ese esfuerzo por hacer sitio a lo transfinito en el seno de lo real de donde le vendrá al profesor de la Universidad de Halle su rechazo sin paliativos del panteísmo. En el diálogo con el cardenal Franzelin tendremos que volver obligadamente sobre esta cuestión. Baste, por ahora, con indicar sucintamente lo que, en Cantor, tiene que ver directamente con Spinoza.

6.1. *Los modos finitos, los modos infinitos y lo transfinito*

En el §5 de *Grundlagen* dice Cantor: «Un punto especialmente difícil en el sistema de Spinoza es la relación de los modos finitos con los modos infinitos; permanece inexplicado cómo y bajo qué circunstancias puede mantener su independencia lo finito respecto a lo infinito, o lo infinito con respecto a un infinito todavía más potente»[558].

[558] G. Cantor, *Fundamentos*…, 100 [177]: «Ein besonderes schwieriger Punkt in dem Systeme des Spinoza ist das Verhältnis der endlichen Modi zu den unendlichen Modis; es bleibt dort unaufgeklärt, wieso und unter welchen Umständen sich das Endliche gegenüber dem Unendlichen oder das Unendliche gegenüber dem noch stärker Unendlichen in seiner Selbständigkeit behaupten könne». Cfr. M. García-Baró, *Descartes y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental* (Salamanca: Sígueme, 2014, 93: «Cada atributo presenta sus modos infinitos, los cuales fundan sus propios modos finitos (en una forma que no se explica, a pesar del limpio encadenamiento de los teoremas)».

Después de todo lo dicho anteriormente respecto de Aristóteles y Pascal no me extenderé excesivamente sobre este asunto, puesto que Cantor lo resuelve afirmando, como hemos visto antes, que, en el fondo, «todo depende de la *posición* de lo finito respecto a lo infinito»[559]. Lo cual significa, como ya sabemos, que no es lo mismo sumar algo finito al infinito que viceversa[560].

Lo decisivo en este caso no es tanto la solución directa que Cantor ofrece, sino la necesidad que él ve de situar esa nueva realidad transfinita, que se genera con la suma de la unidad a un infinito que la precede –(ω + 1)–, como algo que sí explicaría que lo finito mantenga su independencia frente a lo infinito y que ese mismo nuevo infinito sea completamente definido y autónomo respecto de otros infinitos más grandes.

Para él esto no queda claro ni, en verdad, es posible en el sistema de Spinoza, habida cuenta de que en dicha concepción ni se explica cómo los modos finitos proceden de los modos infinitos ni aquellos tienen verdadera alteridad de criaturas frente a una concepción de la divinidad concebida como la única sustancia realmente subsistente[561].

Es decir, al llevar Spinoza al extremo la propia definición cartesiana de sustancia –aquello que es en sí, se concibe por sí y no necesita de nada más para ser lo que es– solo la realidad de Dios es reconocida como sustancia[562]. Las realidades finitas del mundo quedan, pues, concebidas como naturalezas derivadas de la divinidad sin que su alteridad y su independencia propia queden firme y decididamente afirmadas, quedando, por el contrario, bajo la

559 G. Cantor, *Fundamentos…*, 101 [177]: «Auf die *Stellung* des Endlichen zum Unendlichen kommt also, wie man hier deutlich sieht, alles an».

560 Cfr. S. H. Eklund, «A Cardinal Sin: The Infinite in Spinoza's Philosophy», *Philosophy Honors Projects* (2014) http://digitalcommons.macalester.edu/phil_honors/7.

561 Cfr. B. Spinoza, *Obras completas* (ed. de Atilano Domínguez) (Madrid: Vive Libro, 2018), 246, prop. 14: «Aparte de Dios, no se puede dar ni concebir ninguna sustancia».

562 Cfr. B. Spinoza, *Obras completas* (ed. de Atilano Domínguez) (Madrid: Vive Libro, 2018) 241, def. III: «Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado».

sombra de una dependencia tal que puede hacerlas confundir con una mera expansión de la propia sustancialidad de Dios[563].

Esto es importante porque, como estamos viendo, los razonamientos matemáticos de este tipo o las aplicaciones de estas argumentaciones a las cosas del mundo no son solo perfectamente posibles, sino que el propio Cantor las buscó explícitamente en su confrontación con pensadores, como Spinoza, que no solo mantuvieron posiciones especulativas más o menos abstractas, sino que intentaron decididamente ofrecer un sistema cabal de todo lo real[564].

Así pues, para Cantor, lo transfinito debe diferenciarse netamente no solo de las realidades finitas, sino también de otros tipos de infinito. De hecho, para él, las unidades finitas también mantienen su autonomía frente a lo infinito, si este es concebido y colocado en los adecuados términos aritméticos que venimos estudiando.

563 Cfr. B. Spinoza, *Obras completas,* ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 246, prop. 15: «Todo lo que es es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido»; 251, prop. 25: «Dios no solo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia»; 252, prop. 29: «En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo». Es cierto que de aquí no se deduce inequívocamente la anulación de la alteridad creada, pero se concederá, al menos, que tampoco se afirma claramente sin lugar a duda. Cfr. F. Karoui-Bouchoucha, *Spinoza et la question de la puissance* (París: L'Harmattan, 2010), 55-66. Para G. W. F. Hegel, por su parte, será claro que no se puede acusar al sistema de Spinoza de «ateísmo». Lo que habría que reconocer, por el contrario, es más bien un «acosmismo». No es Dios el que se vería eventualemtente negado, sino el cosmos: «El mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye efectiva realidad, de tal manera que este sistema ha de ser visto más bien como *acosmismo*» –G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]* (Madrid: Abada, 2017), 201–. Es curiosa, también, y creo que insostenible, la negación de la naturaleza que Clément Rosset atribuye a Pascal, cfr. C. Rosset, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica* (Barcelona: Barral, 1976), 179-180: «En Pascal, al igual que en Gorgias o en Montaigne, la naturaleza no puede ser mala ni estar corrompida, por la simple razón de que *no hay* naturaleza». El autor se refiere a la naturaleza del mundo y a la naturaleza humana corrompida por el pecado. Ahora bien, ¿no olvida Rosset, entre otras muchas cosas, la *doble infinitud de la naturaleza* que, sin lugar a duda, Pascal nos hace percibir principalmente –aunque no solo– en el fragmento de la desproporción, en el que se mira, igualmente, al cosmos y al hombre? No parece muy convincente la interpretación que, en la página 184, ofrece el autor de este célebre fragmento.

564 Cfr. C. Tejedor Campomanes, *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1981).

6.2. *El panteísmo como talón de Aquiles de Spinoza*

El problema más arduo, para Cantor, se encuentra en la identificación que Spinoza hace de las realidades infinitas con el infinito absoluto de Dios. Cantor detecta aquí una falta de equilibrio en el sistema geométrico spinozista que él no puede compartir. Y no puede compartirlo por la misma razón por la que se empeña en salvaguardar la autonomía e independencia de lo finito frente a la infinitud: porque, de lo contrario, la infinitud absoluta de Dios acaba por deglutirlo todo reduciendo a nada lo finito e imposibilitando cualquier otro tipo de infinitud distinta de la suya.

Es bien cierto que Spinoza afirmará, como procediendo de la infinita sustancia divina, infinitos atributos con sus correspondientes modos. Y sostendrá, también, distinciones muy importantes en relación con diferentes tipos de infinito, como, p. ej., la eternidad y la duración[565]. Pero también lo es que, como dice el propio Cantor, es absolutamente necesario subrayar y mantener una diferencia ontológica cualitativa entre las realidades transfinitas del mundo y el infinito absoluto de Dios, pues, de lo contrario, ni se comprende el mundo ni se trata bien a Dios.

En esta confusión sostiene Cantor que se encuentra «el *talón de Aquiles* de la *Ética* de Spinoza», tal y como afirma en un carta del 4 de noviembre de 1885, dirigida a G. Eneström[566]. El problema está en que, como ambos tipos de infinitud son actualmente infinitos, la *Ética* de Spinoza correría el riesgo de identificarlos sin percatarse de que lo transfinito siempre es susceptible de aumento y, por tanto, es perfectamente matematizable. Sin embargo, el infinito absoluto de Dios está completamente al margen de cualquier tipo de matematización posible, habida cuenta de su absoluta plenitud de un orden cualitativamente distinto de las cosas del mundo y, por lo tanto, de ningún modo sujeta ni a un eventual aumento ni a una eventual disminución. Con razón detecta Cantor en esta mezcla indebida la presencia de *panteísmo*[567].

565 Cfr. P. Sévérac, *Spinoza. Union et disunion* (París: J. Vrin, 2015), 60-80.

566 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 249 [375]: «Die *Achillesferse* der *Ethik Spinozas*».

567 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 249 [375]: «Diesem Fehler begegnen wir z. B. im *Pantheismus*». En este mismo sentido, llegando incluso a equiparar el panteísmo de Spinoza a un tipo particular de ateísmo, se pronuncia Steven

Como es evidente, la afirmación de esta distinción metafísica de ámbitos entre lo divino y lo creado es capital para él, puesto que en Spinoza la identificación ontológica entre Dios y lo que de Él procede hace imposible distinguir, en último término entre Dios y lo no divino[568]. De ahí el conocido *Deus sive natura* spinozista que Cantor de ninguna manera puede compartir, pese al hecho, que no podemos dejar de señalar, de que en su escrito ya citado, *Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche*, Cantor utilizará las expresiones de innegable cuño spinozista –y evocadoras, en último término de Juan Escoto Eriúgena– *natura naturante*, para referirse a Dios y *natura naturata*, para mentar el mundo, sin poder disimular, pues, una gran cercanía con el judío, a pesar de todas sus diferencias. En el diálogo con el cardenal Franzelin veremos de qué manera explica su uso y como, en el fondo, se excusa por ello, debido a las indeseadas connotaciones panteístas que tales expresiones parecen arrastrar.

6.3. *El infinito en la carta a Lodewijk Meyer de Spinoza*

No obstante todo lo dicho, merece una consideración especial la reflexión que Spinoza envía a su amigo L. Meyer en una carta de 20 de abril de 1663. Cantor la cita en el §5 de *Grundlagen*, pero no entra aquí en su desarrollo[569]. G. W. F. Hegel la mencionará explíci-

---

B. Smith. Cfr. S. B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, 75-81. Poco amigo de Spinoza se revela, también, H. U. von Balthasar, *Gloria 5* (Madrid: Encuentro, 1996), 428-432. Balthasar detecta en Spinoza inclinaciones hacia una *hybris* autoconsciente que, finalmente, conducirán, a su juicio, hacia Hegel y Nietzsche. En un momento de su reflexión no duda en sentenciar: «Raramente el orgullo filosófico se ha expresado de modo más incondicional que aquí» (429-430).

568 M. Cabada no es, no obstante, tan rotundo. Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 401: «Este modo de hablar de Spinoza, junto con los precedentes presupuestos en los que se apoya, han planteado siempre y siguen planteando todavía la cuestión de su posible panteísmo, que quizá no sea, con todo, a fin de cuentas, más que un sutil, especulativo y exigente pan*en*teísmo».

569 Curiosamente dice Cantor que se ocupará de su riqueza en otro momento. Cfr. G. Cantor, *Gesammlte Abhandlung…*, 175 [98], pero aunque hay algunas menciones a Spinoza en *Zur Lehre von Transfiniten* y en algunas cartas –luego recogidas, también, en *Mitteilungen*– lo cierto es que no nos consta que Cantor se haya demorado en un comentario detallado y pormenorizado del, sin duda, rico contenido sobre el infinito de esta famosa misiva de Spinoza. El estudio más completo que

tamente en la *Ciencia de la lógica*, como veremos en breve. Toda ella versa sobre la cuestión del infinito. Y hay ahí afirmaciones sumamente interesantes, directamente vinculadas con nuestra investigación, sobre todo, en vista de lo que aún hemos de afirmar respecto de Kant y, como digo, más especialmente en referencia a Hegel[570].

Spinoza sostiene aquí que todas las confusiones acerca del infinito que se han producido en la historia del pensamiento son debidas a no haber distinguido claramente, por un lado, la sustancia de sus modos y, por el otro, el entendimiento de la imaginación.

En su sistema, la sustancia se caracteriza por ser necesariamente existente, una e infinita. Los modos no. En cuanto que son afecciones de la sustancia tienen una forma de ser muy distinta. La sustancia es por sí misma. Los modos dependen de la sustancia y son únicamente en virtud de ella. No podemos concebir a la sustancia como no existente, pues de lo contrario no estaríamos pensando lo que ella es, sino otra cosa. Pero los modos que se derivan de la sustancia, sí podemos pensarlos como inexistentes. Spinoza sitúa aquí la diferencia entre eternidad y duración. La sustancia es eterna. La duración solo es posible aplicarla a la naturaleza derivada de la eternidad que tienen los modos[571].

---

conozco sobre esta carta 12 lo ha realizado M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, 1)* (París: Aubier, 1968), 500-528. También es bueno el trabajo de M. de Gainza «El problema del infinito en Spinoza. El arte de la distinción»: *Ideas y Valores*, vol. 69, n.° 174 (2020), 77-99. Cfr., igualmente, G. L. Sibilia, «El itinerario de Spinoza en 1663. Algunos problemas relativos a la temporalidad en los principios de filosofía de Descartes, los pensamientos metafísicos y la "Carta sobre el infinito"»: *Praxis Filosófica* 38 (2014), 27-51; S. H. Eklund, «A Cardinal Sin: The Infinite in Spinoza's Philosophy»: *Philosophy Honors Projects* (2014) http://digitalcommons.macalester.edu/phil_honors/7. Este último autor relaciona explícitamente a Spinoza con Cantor.

570 Sobre la relación entre Spinoza y Hegel, cfr. J. M. Sánchez Fernández, «Spinoza y Hegel: un reencuentro en el absoluto» en *Spinoza: de la física a la historia,* coord. J. Carvajal y M. L. de la Cámara (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008), 501-511.

571 Cfr. B. Spinoza, *Obras completas,* ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 533-535, esp. 533. Sobre esto también se fijó Cantor en el cuaderno de su estudio personal de Spinoza. En el tercer párrafo de la anotación n.º 5, hablando sobre la identidad última entre la *natura naturans* y la *natura naturata*, Cantor diferencia adecuadamente entre eternidad y perpetuidad, según sea la forma de concebir la relación entre ambas. Cfr. Cfr. P. Bussotti y C. Tapp, «The influence of Spinoza's concept of inifinity on Cantor's set theory»: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009), 25-35, esp. 33.

Estamos aquí ante una diferencia de naturaleza que es absolutamente capital, según Spinoza, para comprender la cuestión del infinito. Y es que la diferencia esencial que hay entre la sustancia y sus modos es análoga a la que también establece el filósofo judío entre el entendimiento y la imaginación[572]. El entendimiento nos permite captar y comprender cosas que a la imaginación se le escapan por completo. El entendimiento nos da el acceso a la verdadera naturaleza de las cosas. La imaginación no. La imaginación concibe la realidad de forma abstracta o superficial y por ello no es la manera más adecuada de acercarse a la verdad, porque tiende a solidificarla, a fragmentarla, a concebirla como algo manipulable por medio de un instrumental solo en apariencia útil: dicho instrumental es la medida, el tiempo y el número.

En efecto, para Spinoza, la medida, el tiempo y el número son frutos de la imaginación. La medida determina la cantidad. El tiempo mide la duración y el número clasifica las cosas en entidades particulares concibiéndolas como separadas e independientes de la sustancia. Son auxiliares de la imaginación que, insisto, tienen su utilidad, pero se tornan completamente inútiles y se convierten en fuente continua de errores cuando se los quiere utilizar para comprender la naturaleza real de la sustancia, la eternidad, el infinito e incluso para definir el ser propio de los modos. Y es que no se puede aprehender el mar con una red ni operar a un enfermo en un quirófano con aperos de labranza.

Algo similar es lo que ocurre cuando se intenta concebir, determinar y fragmentar la realidad de la sustancia, su eternidad y la propia realidad de los modos –siempre dependientes de la sustancia– con los instrumentos de la imaginación. Se concluyen disparates, según Spinoza, por falta de pericia especulativa. Se niega el infinito en acto porque se fragmenta y se confunde la duración del tiempo con un conjunto de momentos inconexos, porque se divide y se identifica la medida del espacio con un aglomerado de puntos y se trastoca y se oscurce el número al pensarlo como una enumeración de entidades que, en sí mismas, siempre son limitadas. Es el comienzo de un proceso de adulteración particularmente nefasto para la comprensión del infinito[573].

572 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 397-409, esp. 397.

573 Cfr. M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, 1)* (París: Aubier, 1968), 500-528, esp. 505: «La divisibilité à l'infini de l'espace et du temps, déterminable *ad libitum*, n'est

Dice Spinoza en relación con esto:

> Mientras uno conciba la duración en abstracto y, confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar. Pues, para que pase la hora, es necesario que pase antes su mitad y, después, la mitad del resto y después la mitad que queda de ese resto; y si prosigue así sin fin, quitando la mitad de lo que queda, nunca podrá llegar al final de la hora. De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos, con lo cual, queriendo evitar Caribdis, han caído en Escila; ya que es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros. De lo dicho resulta bastante claro que ni el número ni la medida ni el tiempo pueden ser infinitos, puesto que no son sino auxiliares de la imaginación; de lo contrario, el número no sería número, ni la medida sería medida, ni el tiempo sería tiempo. De donde se colige fácilmente por qué muchos que confundían estos tres con las cosas mismas, por ignorar la verdadera naturaleza de las cosas, negaron el infinito en acto[574].

Además de hacer resonar aquí las antinomias de Zenón de Elea, la conclusión de Spinoza es que hay que afirmar el infinito en acto, porque su negación solo se debe a una pobre intelección de la realidad, cuando esta es confundida con los entes de razón –sus instrumentos auxiliares– que, por hechizo de la imaginación, la suplen indebidamente. A su juicio, parece estar en armonía con la verdadera naturaleza de la cosas –esa naturaleza que nos muestra el entendimiento y no la imaginación– la identificación en ellas del infinito en acto, puesto que «algunas cosas son infinitas por su propia naturaleza y no pueden ser concebidas como finitas», mientras que «otras lo son en virtud de la causa, a la que inhieren»[575].

---

qu'un concept abstract forgé par l'imagination à partir de la limitation accidentelle de la force interne, en soi indivisée, qui promeut et soutient l'existence du mode». Cfr. G. L. Sibilia, «El itinerario de Spinoza en 1663. Algunos problemas relativos a la temporalidad en los principios de filosofía de Descartes, los pensamientos metafísicos y la "Carta sobre el infinito"»: *Praxis Filosófica* 38 (2014), 27-51.

574 B. Spinoza, *Obras completas,* ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 534. Cfr. G. L. Sibilia, «El itinerario de Spinoza en 1663. Algunos problemas relativos a la temporalidad en los principios de filosofía de Descartes, los pensamientos metafísicos y la "Carta sobre el infinito»: *Praxis Filosófica* 38 (2014), 27-51.

575 Los dos textos entrecomillados proceden de B. Spinoza, *Obras completas,* ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 535.

Lo más significativo, a mi juicio, de esta carta de Spinoza –a la luz de todo lo dicho sobre Cantor– es el énfasis que el judío pone en la limitada capacidad esencial que el número tiene, por ejemplo, para dar razón de las distancias desiguales que hay entre dos círculos incluidos uno dentro del otro, pero excéntricos y de «las variaciones que debe sufrir la materia, que se mueve en él»[576]. Para Spinoza, «las desigualdades del espacio interpuesto entre dos círculos, A-D y B-C, […] superan todo número»[577]. Y dicha superación no tiene que ver con una eventual ausencia de máximo o mínimo –puesto que el máximo es A-B y el mínimo C-D–, sino con la imposibilidad de que ningún número determinado pueda determinar tales desigualdades[578].

Concepciones como esta son de un valor inestimable a la hora de calibrar el carácter decisivo que ha tenido la aportación de Cantor en relación con los *números transfinitos*[579]. Y es que toda la argumentación de Spinoza se basa en el carácter único de los números *finitos*, dando por sentado que un número *infinito* es una contradicción. Hablando de los matemáticos en general, Spinoza afirma que «aparte de que han descubierto muchas cosas que no pueden ser explicadas con número [finito] alguno, lo cual pone en evidencia la incapacidad de los números [finitos] para determinarlo todo, también conocen otras que ningún número [finito] puede medir, sino que superan cualquier número [finito] que se pueda asignar»[580].

Léase primeramente el texto sin la reiterada adición que entre corchetes he puesto con toda intención. Se tendrá así el pensamiento de Spinoza: existen cantidades infinitas que, sin embargo, no pueden ser contadas. Léase, a continuación, el mismo texto con las interpolaciones que subrayan explícitamente lo que Spinoza da por supuesto, y tendremos la visión spinozista superada por la

576 B. Spinoza, *Obras completas,* ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 535. Cfr. G. Iommi Amunátegui, «Dos cartas de Spinoza: un breve comentario»: *Revista de Filosofía* 35-36 (1990), 155-164.

577 B. Spinoza, *Obras Completas,* ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 535.

578 Cfr. M. Gueroult, *Spinoza. Dieu (Ethique, 1)* (París: Aubier, 1968), 500-528, esp. 519ss.

579 Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 397-409, esp. 401.

580 B. Spinoza, *Obras completas,* ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 534.

concepción de Georg Cantor, por cuanto la imposibilidad de numeración que Spinoza concibe como absoluta solo es aplicable a los números finitos, pero no a los *transfinitos*[581].

Esta tensión entre una expresión finita y la infinitud en relación con el concepto de número aún la hemos de estudiar en el pensamiento de Hegel, habida cuenta de que tenemos en él una reflexión extraordinariamente aguda de la cuestión del infinito que, sin embargo, no parece haber sido, en absoluto, del agrado de Cantor.

Pero antes, es necesario, hacer un alto, siquiera breve, en el pensamiento de Immanuel Kant, pero no sin antes mencionar la referencia explícita que, en el final de esta carta 12, hace Spinoza de un argumento de Rab Chasdai –también conocido como Crescas– en relación con una eventual serie infinita de causas carente de fundamento y conexión con cualquier tipo de realidad que, sin embargo, exista necesariamente. Dice así Spinoza:

> Los peripatéticos más recientes han entendido mal, según creo, la demostración de los antiguos con la que trataban de demostrar la existencia de Dios. Tal como la encuentro en cierto judío, llamado Rab Chasdai, reza así: «Si se diera un proceso de causas al infinito, todas cuantas cosas existen, serían causadas. Es así que a nada que sea causado le compete existir necesariamente en virtud de su esencia. Luego, no existe nada en la realidad, a cuya esencia pertenezca existir necesariamente. Ahora bien, *esto es absurdo*, luego también aquello». La fuerza del argumento no reside, pues, en que es imposible que se dé el infinito en acto o el proceso de causas al infinito, sino solo en que *se supone* que las cosas, que no existen necesariamente por su naturaleza, no son determinadas a existir [a no ser] por una cosa, que existe por su naturaleza[582].

[581] Aquí se encuentra, en el fondo, la razón de por qué Cantor, aceptando él, en *Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche*, que el infinito existe no solo como infinito absoluto (Dios), sino también en concreto (en la realidad) y en abstracto (en las matemáticas), sin embargo, consideró que Spinoza, debido a su oposición a los números infinitos, no pudo compartir la existencia del infinito en abstracto, sino únicamente en concreto y en su particular forma de pensar lo divino. Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 373 [247].

[582] B. Spinoza, *Obras completas*, ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 535. Introduzco en corchetes la traducción de la partícula latina *nisi*, sin la cual, a mi juicio, el texto no resulta del todo inteligible. Cfr. W. Klever, «Actual Infinity: A Note of the Crescas-Passus in Spinoza's Letter (12) to Lodewijk Meijer»: *Studia Spinoziana* 10 (1994), 111-119. W. Klever habla, de hecho, de un texto

Está fuera de las posibilidades de la presente investigación profundizar en todos los pormenores de lo que aquí se apunta. Baste, no obstante, con señalar, preguntando, lo siguiente: en una eventual cadena de causalidad infinita, cuya naturaleza contingente se extiende sin excepción a todos los miembros de la serie, ¿cómo concebir la realidad necesaria? ¿Puede pertenecer lo incondicionado a la serie misma a la que sirve de fundamento? ¿Habrá de pensarse, por el contrario, como algo externo a la infinita cadena de causalidad? ¿Se encuentra en su origen más remoto en la misma línea de horizontalidad en la que opera la relación causa-efecto que constituye la naturaleza interna de la secuencia causal? ¿O tal presuposición es absurda, habida cuenta de que una cadena de causalidad infinita es completamente imposible?

Sea como fuere, la mención que Spinoza hace del argumento de Crescas al final de su carta 12 nos conecta, directamente, con el principal problema que, en la relación entre Cantor y Kant, nos va a ocupar en lo que sigue. El lector o lectora ya habrá adivinado, por todo lo dicho, que se trata de la controvertida cuestión de los conflictos de las ideas trascendentales en las antinomias de la razón pura.

---

corrupto, completamente contrario al pensamiento que el propio Spinoza expresa en otros escritos coetáneos que, por esta razón, es necesario enmendar. Atilano Domínguez ha cambiado de opinión a respecto. En la edición de la correspondencia de Spinoza que publicó en 1988 adoptó la susodicha enmienda –cfr. Spinoza, *Correspondencia* (Madrid: Alianza, 1988), 136–. Sin embargo, en la edición de las obras completas que aquí venimos utilizando considera esa interpolación innecesaria. No obstante, según el propio Domínguez indica en la p. 731 de su última edición de las obras del judío, también Leibniz –que visitó Ámsterdam en 1676, como indica W. Klever, y transcribió él mismo esta carta– consideró necesaria esta partícula. De la misma opinión es Miquel Beltrán. Cfr. M. Beltrán, *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía* (Barcelona: Riopiedras, 1998), 42-43, quien no duda en comentar: «Más grave aún es el hecho de que un estudioso como Gebhardt no acertara a ver que la partícula *nisi* [a no ser], en la última línea, es crucial para el entendimiento del entero argumento, y la suprimiera» (43). El mismo autor se había pronunciado ya antes con idénticas palabras en M. Beltrán, «La influencia de Hasdai Crescas sobre Spinoza» en *Spinoza, coord.* H. Giannini, P. Bonzi y E. López (Santiago de Chile: Riopiedras, 1996), 141-151, esp. 149ss. Cfr. también, Z. Levy, *Baruch or Benedict. On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy* (Nueva York: Peter Lang, 1989), 26-27. Sobre Crescas también habla, si bien sucintamente, remitiendo a los estudios de T. Lévi y H. A. Wolfson, y sin necesidad de entrar en estos detalles, M. Cabada en M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 258-259.

7. Cantor y Kant

Como no podría ser de otra manera, el principal punto crítico en el que Cantor se separa con durísimas palabras de Kant tiene por objeto la concepción del infinito[583]. Para Cantor, el profesor de Königsberg enfocó radicalmente mal el problema central de la *Crítica de la razón pura*, porque, a su juicio, se equivocó completamente en el uso que hizo de la idea de infinito. Al concebir esta de un modo vago e indiferenciado sacó consecuencias absolutamente erradas del alcance y los límites de la razón humana. La contundencia extrema del rechazo de Kant por Cantor provocó incluso una inusual reacción de su editor, Ernst Zermelo, que, en la publicación de *Gesammelte Abhandlungen*, se vió en la obligación moral de introducir una nota de su puño y letra para amortiguar el impacto del golpe a Kant y distanciarse, asimismo, en este punto, de Cantor, su autor. Veámoslo más despacio.

7.1. *El Absoluto no es el límite ideal de lo finito*

Ya hemos visto como Cantor ha afirmado en múltiples ocasiones que no podemos concebir lo Absoluto como el límite ideal hacia el cual tienden las series infinitas. El Absoluto no es, de ninguna manera, el punto asintótico hacia el que se dirigen, por ejemplo, el conjunto infinito de los números naturales. Cantor insiste denodadamente en la distancia cualitativamente absoluta que hay entre todo aquello que es susceptible de matematización y aquello otro –Dios, en definitiva– que escapa completamente a cualquier intento de conceptualización matemática.

Esta es la razón que le ha llevado a ampliar el campo de lo infinito para descubrir que el límite ideal hacia el que tiende infinitamente lo finito es el reino de lo transfinito. De modo que, en consecuencia, se ha de diferenciar netamente entre lo transfinito y el infinito absoluto. Las dificultades aparecen, no obstante, en las concepciones de aquellos pensadores que han tratado con el

583 Cfr. sobre Kant, entre otros, O. Höffe, *Immanuel Kant* (Barcelona: Herder, 1986); M. García-Baró, *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofia occidental* (Salamanca: Sígueme, 2019), 15-49; J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Madrid: Cristiandad, 1983); M. García Morente, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* (Madrid: Cristiandad, 1996).

infinito, pero no han ni descubierto ni conocido estas decisivas y tan necesarias distinciones. Este es, precisamente, el caso y el problema principal de la concepción kantiana del infinito.

En efecto, en un primer momento, afirma Cantor, con claridad, pero sin violencia:

> También se hace notar que, desde Kant, ha tomado carta de naturaleza entre los filósofos la falsa idea de que el *Absoluto* es el límite ideal de lo *finito*, cuando en realidad ese límite solo cabe pensarlo como un *transfinito*, y por cierto el *mínimo de todos los transfinitos* (correspondiente al *menor* número suprafinito, que designo como ω)[584].

En esto no hay nada nuevo que no sepamos ya: ω no es el infinito absoluto, sino el límite asintótico, externo a la serie infinita de los números finitos, con el que comienza el mundo de lo transfinito. Es el infinito más pequeño que podemos concebir en un reino de infinitos mucho mayores que, sin embargo, permanecen todos ellos a la misma distancia infinita del infinito absoluto de Dios, por ser este de un orden sustancialmente diferente de todas las infinitas clases numéricas que se puedan concebir.

Esta confusión que señala Cantor, en un primer término de un modo meramente indicativo, es esencialmente coincidente con la que ya había señalado respecto de Spinoza, aunque por otros motivos. Como acabamos de ver, también para el filosófo judío no hay diferencia entre lo Absoluto y lo transfinito, habida cuenta del énfasis en la identidad sustancial que predomina en su sistema de pensamiento. En Kant no hay problema de panteísmo, pese a que la confusión entre el Absoluto y lo transfinito también se hace indiscutiblemente presente. En el caso de Kant se debe, para Cantor, a un déficit especulativo, a una especie de ceguera intelectual que Cantor denunciará, a renglón seguido, en términos mucho menos complacientes.

[584] G. Cantor, *Fundamentos…*, 249-250 [375]: «Auch bemerkt man, daß sich seit Kant die falsche Vorstellung unter den Philosophen einbürget, als sei das *Absolute* die ideale Grenze des *Endlichen*, während in Wahrheit diese Grenze nur als ein *Transfinitum*, und zwar als das *Mininum alles Transfiniten* (entsprechend der von mir mit ω bezeichneten, *kleinsten* überenlichen Zahl) gedacht werden kann».

7.2. *Cantor contra Kant sobre las antinomias y el infinito*

Estas son las duras palabras con las que el profesor de Halle se enfrenta al fundador del criticismo:

> En su *Crítica de la razón pura*, dentro del capítulo sobre las «Antinomias de la razon pura», Kant aplica el concepto del infinito, sin la menor consideración crítica previa, a *cuatro* cuestiones, con el fin de mostrar que pueden con igual rigor ser tanto *afirmadas* como *negadas*. Quizá nunca (incluso considerando el escepticismo pirrónico y académico, con el que Kant tiene tantos puntos de contacto) se ha hecho más por desacreditar la razón humana y sus facultades, que con esta sección de la «filosofía trascendental crítica». En su momento mostraré que dicho autor solo ha logrado hacer valer sus *antinomias* merced a un empleo *vago y carente de distinciones* del concepto del infinito (si es que bajo circunstancias tales se puede hablar aún de conceptos), y que esto solo lo ha logrado entre aquellos que, al igual que él, prefieren eludir un tratamiento matemático riguroso de tales problemas[585].

La acusación no carece de ironía: el gran crítico de la razón pura habría utilizado el concepto de infinito «*sin la menor consideración crítica previa*». Como si en el laboratorio más avanzado y escrupulosamente esterilizado del mundo se hubiera introducido un elefante recién salido de un baño de barro trayendo consigo todo tipo de gérmenes contaminantes. La tesis de Cantor es que la supuesta aportación filosófica que Kant habría pretendido hacer al desvelar el carácter esencialmente antinómico de la razón y el peligro de la ilusión trascendental en el uso dialéctico de la razón pura es una calumnia a las verdaderas facultades de la razón

[585] G. Cantor, *Fundamentos…*, 250 [375]: «Ohne ernste kritische Vorerörterung wird der Unendlichkeitsbegriff von Kant in dessen "Kritik der reinen Vernunft", in dem Kapitel über die "Antinomien der reinen Vernunft" an *vier* Fragen behandelt, um den Nachweis zu liefern, daß sie mit gleicher Strenge *bejaht* und *verneint* werden können. Es dürfte kaum jemals, selbst bei Mitberücksichtigung der Pyrronischen und Akademischen Skepsis, mit welcher Kant so viele Berührungspunkte hat, mehr zur Diskreditierung der menschlichen Vernunft und ihrer Fähigkeiten geschehen sein, als mit diesem Abschnitt der "kritischen Transzendentalphilosophie". Ich werde gelegentlich zeigen, daß es diesem Autor nur durch einen *vagen, distinktionslosen* Gebrauch des Unendlichkeitsbegriffs (wenn unter solchen Verhältnissen überhaupt noch von Begriffen die Rede sein kann) gelungen ist, seinen *Antinomien* Geltung zu verschaffen, und dies auch nur bei denen, die gleich ihm einer gründlichen mathematischen Behandlung solcher Fragen gern ausweichen».

humana y está provocada por un uso «*vago y carente de distinciones* del concepto del infinito».

El problema no está, para Cantor, en el resultado más o menos satisfactorio de la investigación de Kant, sino en la contaminación previa que él mismo introduce al no haber depurado crítica y adecuadamente su principal presupuesto de investigación: el concepto propio de aquello de lo que la razón humana se ve capaz o incapaz, a saber: la idea de infinito y su posible correlato en lo real, en tanto en cuanto se encuentra en el trasfondo de todas las supuestas antinomias que Kant cree haber descubierto, sin darse cuenta de que es, precisamente él mismo, el que las ha provocado al emplear un concepto simple y adulterado de la infinitud[586].

Veamos qué entiende Immanuel Kant por infinito y cómo usa este concepto en la dialéctica de la razón pura.

7.3. *El infinito en las antinomias de Kant*

Me centraré en lo esencial, dado lo imposible de atender aquí a la reflexión kantiana y a todas sus implicaciones de modo detallado y completo.

A mi juicio, el modo de razonar que Kant presenta en este punto sobre el infinito es netamente aristotélico. Para Kant, la infinitud se presenta únicamente como una idea propia de la razón humana, pero nada podemos decir de ella, con sentido, en relación con la objetividad de lo real[587]. En el fondo, para Kant, el infinito no es más que un «principio *regulador* de la razón»[588], por el cual se reconoce que siempre se puede progresar sin término a lo largo

586 Crítico con la concepción del infinito que subyace a las antinomias de Kant también se muestra P. Florenski, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas* (Salamanca: Sígueme, 2010), 427-431.

587 Cfr. M. Cabada, «La fundamentación filosófica del "transfinito" en Cantor»: *Pensamiento*, vol. 65, n.º 246 (2009), 669-711, esp. 705: «Con quien Cantor mostrará una mayor desavenencia teórica es comprensiblemente con Kant. Su crítica se dirige a las bases mismas del finitismo kantiano, en el que el infinito resulta ser una mera "idea" de la subjetividad pensante, no quedando lugar alguno, por tanto, para la "objetividad" o realidad de un infinito como el "transfinito" cantoriano».

588 I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 449, A509/B537.

de una serie, habida cuenta de que nunca encontramos en la experiencia ningún incondicionado absoluto[589].

En relación con esto, Kant formulará cuatro antinomias de la razón, ante las cuales, en su opinión, es posible tanto afirmar la tesis y negar la antítesis como afirmar la antítesis y negar la tesis. Estas son las conocidas cuestiones:

> Si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee algún límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mi yo pensante, una unidad indivisible e indestructible o bien no existe más que lo divisible y pasajero; si soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la dirección de la naturaleza y el destino; si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones[590].

589 Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 448, A509/B537: «El principio de la razón no es en realidad más que la *regla* que impone en la serie de las condiciones de fenómenos dados un regreso al que nunca está permitido detenerse en un incondicionado absoluto».

590 I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 420, A463/B491. Cfr. M. García-Baró, *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental* (Salamanca: Sígueme, 2019), 40; M. García Morente, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía* (Madrid: Cristiandad, 1996), 147-151; J. Gómez Caffarena, *Diez lecciones sobre Kant* (Madrid: Trotta, 2010), 30-31. En la fundamentación apagógica de la antítesis de la primera antinomia, Kant comienza su prueba suponiendo que el mundo ha tenido un comienzo y lleva al absurdo esta posición al constatar la necesidad de postular un tiempo y un espacio vacíos previos al comienzo de ese eventual mundo finito. Me llama la atención que ni en la tesis ni en la antítesis haya tenido Kant en cuenta la posibilidad de concebir un mundo que exista «desde siempre» –es decir, un mundo con una temporalidad sin inicio ni fin– que, sin embargo, no implique una eternidad precedente imposible de ser recorrida para alcanzar el tiempo presente, habida cuenta de que el tiempo, en esa posible visión, sería absolutamente concomitante a la existencia del propio mundo. En la refutación de la tesis de esa primera antinomia Kant piensa en una finitud mundana que, sin embargo, no extiende ni al espacio ni al tiempo en la medida en que le parece necesario que a un mundo que ha tenido un comienzo le anteceda un tiempo vacío y un espacio vacío. ¿No habría que pensar, no obstante, que también «tiempo» y «espacio» han de estar incluidos en la propia realidad del «mundo», de manera que no quepa una extensión de aquellos sin una extensión simultánea de este? Cfr. A. D. Sertillanges, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas* (Buenos Aires: Editorial Columba, 1969). De modo semejante, aunque explorando la posibilidad de un mundo finito sin ser antecedido por ninguna clase de tiempo infinito y en contra de las tesis de S. J. Al-Azm –cfr. S. J. Al-Azm, *The origins of Kant's Arguments in the Antinomies* (Oxford: Clarendon Press, 1972)– se

Como se sabe, en su enunciación más precisa el propio Kant, como es notorio, presenta las antinomias en columnas contrapuestas. La columna de las tesis parece estar más vinculada con una concepción metafísica finitista. La contracolumna de la antítesis, con una infinitista. En su propia reflexión, el autor vinculará más adelante la posición metafísica de las tesis con el dogmatismo y la de las antítesis con el empirismo[591].

Ahora bien, más allá de la aplicación explícita de la polaridad finitud-infinitud en estas cuatro famosas antinomias, la clave de la

---

expresa M. Herszenbaun, «Algunas consideraciones sobre la antítesis de la primera antinomia kantiana»: *Con-textos kantianos International Journal of Philosophy*: 3 (2016), 81-89, esp. 84: «Podríamos suponer un mundo que comience (y sea, por tanto, finito) en el primer momento del tiempo, sin dejar un tiempo previo a la existencia del mundo». Es interesante señalar, a modo de curiosidad, que en la p. 600, nota 431, de la edición de algunas obras de Pascal de C. R. de Dampierre, en la editorial Gredos, se cita una obra de J. Chevalier en la que, a propósito del fr. 665 de los *Pensamientos*, se apunta que el propio Pascal parece anticipar las cuatro antinomias señaladas por Kant con un importante matiz. Para Pascal, las alternativas son: 1) Dios existe/Dios no existe; 2) El alma existe/el alma no existe; 3) El mundo fue creado/el mundo no fue creado; 4) hay pecado original/no hay pecado original. Salta a la vista que donde Kant investigará la polaridad entre libertad y determinismo, Pascal destaca la inclinación de la naturaleza humana al mal con la mención expresa de la teología agustiniana del pecado original. Habría que pensar si el ensayo kantiano sobre el mal radical no ocuparía el lugar de esta cuarta antinomia señalada por Pascal y nunca formulada en estos mismos términos por el profesor de Königsberg. En esta línea de investigación se encuentra uno de los puntos principales del libro de P. Saporiti, *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible* (Pamplona: Eunsa, 2005), esp. 277-308, donde la autora habla de los incomprensibles de Pascal en relación con las antinomias de Kant. Cfr. J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 399-486, cuyo capítulo VI se dedica, precisa y largamente, a esta misma cuestión, en diálogo, también, con J. Chevalier. Perdomo considera que «el fundamento de la antinomia teológica de los incomprensibles Dios-creación descansa en la contraposición de los conceptos finito-infinito» (454). La vinculación entre las antinomias de Kant y su anticipación por Pascal también es puesta de manifiesto por J. L. L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (Madrid: Revista de Occidente, 1952), 172-173.

591 Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 422, A466/B494. Cfr. S. J. Al-Azm, *Kant's Theory of Time* (Nueva York: Philosophical Library, 1967), 71-84. Es curiosa la posición de este filósofo sirio, puesto que considera, no obstante, contra la opinión de T. D. Weldon y, según parece, del propio Kant, que, por lo menos en el caso de la primera antinomia sobre el carácter finito o infinito del espacio y del tiempo, «it is the thesis which is closer to empiricism, while the antithesis is very much in the spirit of rationalist metaphysics and cosmology» (73).

concepción kantiana del infinito se encuentra, en mi opinión, en la diferenciación que hace entre *progressus in infinitum* y *progressus in indefinitum*.

En efecto, Kant llama progreso matemático al primero y progreso dinámico al segundo.

¿Qué es la progresión infinita? A juicio de Kant, dada una totalidad, es posible avanzar infinitamente en la serie de las condiciones internas que la caracterizan porque sabemos de antemano que siempre encontraremos un término siguiente en una continuidad infinita.

¿Y la progresión indefinida? Para Kant, sin darse la totalidad, a partir únicamente de un elemento particular, solo es posible avanzar indefinidamente en el regreso tanto como se quiera, pero en una continua incertidumbre acerca de un posible paso más allá de lo dado que, efectivamente, podrá darse, pero siempre eventualmente[592].

El progreso al infinito presupone una totalidad determinada, con límites conocidos y tal avance es posible, para Kant, porque, en ese caso, podemos progresar hasta el infinito, por ejemplo, en la división de un cuerpo. Así lo dice el propio autor: «Debemos decir que la división de una materia (de un cuerpo) dada entre unos límites va al infinito, ya que, en la intuición empírica, esta materia se da en su totalidad y, consiguientemente, en todas sus partes posibles»[593].

[592] Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 450, A511/B539. El propio Kant pone en la misma página un ejemplo elocuente: «Cuando se dice: "Prolongad una línea", sería más correcto añadir *in indefinitum* que *in infinitum*, ya que lo primero solo significa: "Prolongadla *mientras queráis*", en tanto que lo segundo quiere decir: "*No ceséis* nunca de prolongarla"». Cfr. C. Parsons, «Infinity and Kant's Conception of the "Possibility of Experience"»: *Philosophical Review* 73 (1964), 182-197, esp. 191: «There is still a difference, but it is not the one in the text between a *regressus in infinitum*, where we know at the outset that at every point we shall be able to find some further term, and a *regressus in indefinitum*, where we can never know that we shall not be able to continue, but need not know that we always can».

[593] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 451, A513/541. Esta posibilidad de progreso en la división infinita va a ser analizada, en uno y otro sentido, principalmente, en la segunda antinomia, que dice exactamente así: «*Tesis*: toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo. *Antítesis*: ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo» (I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 400, A434/

En la progresión indefinida siempre se puede ir más lejos en el regreso porque nunca se encuentra uno con nada incondicionado dentro de la serie en la que está y, puesto que la serie no está cerrada de ninguna manera, siempre se puede, en principio, avanzar un peldaño más en ella. Así lo dice también Kant: «Podemos ir todavía más lejos en el regreso, ya que ningún miembro está dado de modo empírico como absolutamente condicionado; un miembro más elevado continúa siendo, pues, posible»[594].

Lo que quisiera mostrar aquí es que, con esta sencilla división, Kant no ha hecho otra cosa más que situarse en continuidad fundamental con el modo aristotélico de enfrentar la cuestión: el infinito en acto no existe de ninguna manera en el ámbito de la experiencia posible, sino que solo podemos concebir el infinito en términos subjetivos de potencialidad, bien como progreso sucesivo en la división de divisibles siempre divisibles (*progressus in infinitum*) o bien como proceso sucesivo en la adición de elementos condicionados siempre abiertos a un eventual nuevo elemento (*progressus in indefinitum*).

En ambos casos el infinito es solo una regla de progresión de nuestra razón en potencialidad siempre abierta, cuya naturaleza lineal, o bien avanza sin término posible en la horizontalidad dinámica del progreso indefinido, o bien descompone sin fin la materialidad de un determinado objeto según la lógica matemática de la división.

En el fondo, lo que Kant presupone –*sin ninguna crítica previa*, como Cantor le dice con razón– es que totalidad e infinito son realidades completamente incompatibles en la realidad, de modo que una síntesis sucesiva de unidades jamás puede constituir un *quantum* perfectamente numerable y completo.

De hecho, en la crítica de la cosmología que Kant hace en el capítulo segundo del libro segundo de la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, este es el presupuesto nunca cuestionado: la infinitud siempre es concebida en términos de idealidad negativa, siempre deficitaria, por oposición a lo finito. Es la finitud de la realidad la que, conforme a la concepción kantiana de experiencia, se erige en término regulador de aquello que el ser

---

B462; A435/B463). Cfr. C. Parsons, «Infinity and Kant's Conception of the "Possibility of Experience"»: *Philosophical Review* 73 (1964), 182-197.

[594] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 542, A514/B542.

humano puede conocer y, por tanto, se asume que lo innumerable, lo no medible, lo no cuantificable jamás puede ser comprendido en términos positivos de realización efectiva, sino que únicamente existe como procedimiento potencial de la razón. La dificultad, para Kant, parece ser la limitación implicada en el concepto de experiencia posible. Puesto que no podemos concebir un infinito en acto en el marco de la experiencia posible, solo parece razonable concebir el infinito en términos de potencialidad intelectiva[595].

Si a esto añadimos el consabido *idealismo trascendental* de Kant, según el cual la cosa en sí nos resulta desconocida e inalcanzable porque lo que nosotros conocemos son los fenómenos, tendremos, entonces, el cuadro completo para comprender por qué, para el filósofo de Königsberg, no podemos decir que el mundo sea «un todo *infinito en sí*» ni «un todo *finito en sí*»[596]. La razón es sencilla de adivinar: «Si esta serie es siempre condicionada, nunca nos es totalmente dada y, consiguientemente, el mundo no constituye un todo incondicionado ni existe como tal todo, sea de magnitud infinita, sea de magnitud finita»[597].

Su idea de la infinitud como principio regulador de la razón, según la lógica de una mera progresión potencial, se revela, en último término, como la clave decisiva para apuntalar su conclusión principal: las antinomias de la razón que conducen a conflictos irresolubles entre tesis y antítesis solo se pueden resolver si se las desenmascara y se las comprende como lo que son en realidad, es decir, como conflictos aparentes, como ilusiones de la razón para consigo misma, debido al hecho –además de una cierta confusión de planos– de que se piensan las cosas del mundo y el mundo mismo como cosas en sí, en lugar de ser conocidas como lo que realmente son: *fenómenos*, habida cuenta de que ni el tiempo ni el espacio existen por sí mismos, sino únicamente como formas *a priori* de la intuición[598].

595 Cfr. L. Couturat, *De l'infini mathématique* (París: Blanchard, 1973), 557-580; C. Parsons, «Infinity and Kant's Conception of the "Possibility of Experience"»: *Philosophical Review* 73 (1964), 182-197.

596 I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 446, A505/B533.

597 I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 446, A505/B533.

598 Este carácter aparente de las antinomias es especialmente claro, sobre todo, en las dos primeras, tal y como señala J. Seifert, «El problema de las antinomias

Kant no cuestiona, en ningún momento, esta concepción del infinito como mero progreso potencial. Asume, sin crítica previa, que tal es la única concepción posible de pensar la infinitud y, por ello, la sitúa únicamente en el interior de la mente humana, negándole, en consecuencia, cualquier tipo de objetividad y, sobre todo, cualquier tipo de actualidad.

No es extraño que, para Cantor, esta reflexión kantiana, incapaz de pensar conjuntamente la idea de totalidad perfectamente acabada y la idea de infinito en una misma realización positiva, se le antoje como profundamente insatisfactoria. Para Cantor, lo transfinito conjuga acertadamente lo que Kant –y Aristóteles– consideró imposible: que el mundo como un todo no tenga que ser necesariamente finito –como sucede en las tesis de las antinomias– y que la presencia de lo infinito no implique una indefinición siempre abierta que impida la intuición completa del mundo por parte de la razón humana –como acontece con las antítesis de las antinomias. Él creyó, firmemente, que las implicaciones filosóficas y teológicas de su teoría de conjuntos y de su aritmética

considerado como un problema fundamental de toda metasífica: *Crítica de la «Crítica de la Razón Pura»*, *Revista de Filosofía* 9 (1993), 89-117, esp. 98: «Una apariencia absurda en sí misma. […] Y es, por otra parte, la solución de Kant a las dos primeras antinomias, que llama "matemáticas" y que, como es sabido, resuelve afirmando que tanto la tesis […] como la antítesis […] es falsa […], porque un mundo subsistente en sí en este sentido, sea que tenga un comienzo, sea que no lo tenga, sería una suposición absurda en sí misma». En el caso de las antinomias llamadas «dinámicas» por Kant –la tercera y la cuarta–, Seifert considera que el filósofo de Königsberg no sostiene que haya en ellas meras apariencias y contradicciones absurdas como en el caso de las dos primeras, sino, más bien, dos planos metafísicos distintos en los que, en el caso de la tercera, por ejemplo, se entremezcla indebidamente el plano de la libertad –propio de la «cosa en sí»– con el plano de la necesidad –propio del «fenómeno». Por otra parte, volviendo a nuestro autor principal, y más allá de estos pormenores, conviene indicar que Cantor se distancia de Kant y de la concepción del espacio y el tiempo propio de la estética trascendental, entre otras ocasiones, cuando dice: «Debo explicar que en mi opinión no es correcto traer a colación el *concepto* o la *intuición del tiempo* en la discusión del concepto mucho más primitivo y general del continuo; el *tiempo* es a mi parecer una representación cuya explicación clara presupone el concepto de continuidad, independiente de ella, e incluso con su ayuda no se puede considerar ni como una sustancia, algo objetivo, ni como algo subjetivo, una forma *a priori* necesaria de la intuición» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 118-119 [191]). Con el hecho de que Kant –y muchos otros sucesores– fundasen el concepto de número en la representación del tiempo también se mostrará crítico E. Husserl. Cfr. E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)* (Salamanca: Sígueme, 2019), 13-61, esp. 36-37.

transfinita ofrecían una nueva base, suficientemente sólida como para abandonar el finitismo de Kant y, así, dejar atrás el gran daño que su errada concepción del infinito causó, durante generaciones, en el descrédito de la propia razón humana.

7.4. *La defensa de E. Zermelo del kantismo contra Cantor*

Que Cantor no convenció a todo el mundo en su durísimo ataque a Kant se observa, sin lugar a dudas, en la reacción que E. Zermelo no dudó en incluir en la edición de las obras conjuntas de Cantor. Dice Zermelo en la nota que sigue al ataque de Cantor a Kant:

> Cantor no parece hacer justicia, en absoluto, a la doctrina kantiana de las «antinomias de la razón pura». Para Kant no se trataba de un rechazo o refutación del *concepto* del infinito, sino de aplicarlo al *todo del mundo*, para establecer el hecho de que la razón humana se ve impulsada por su naturaleza interna tanto a considerar el mundo limitado como ilimitado, finito tanto como infinito –hecho con el que no logrará acabar una teoría matemática como la teoría de conjuntos cantoriana, ni tampoco consideraciones polémicas como las suyas, ciertamente no muy profundas. Aun aquellos que, como el editor [Zermelo], *rechazan* de plano la teoría kantiana de la matemática, según la cual los teoremas matemáticos se fundarían en la «intuición pura», habrán de conceder que en su doctrina de las «antinomias» alcanza expresión una visión más profunda, una captación de la naturaleza «dialéctica» del pensamiento humano. Quiso un destino peculiar que, precisamente, las «antinomias de la teoría de conjuntos», cuya analogía al menos *formal* con las kantianas no puede negarse, se pusieran en el camino de la difusión y reconocimiento de los logros de Cantor por espacio de toda una generación[599].

[599] G. Cantor, *Fundamentos…*, 250 [377]: «Der Kantischen Lehre von den "Antinomien der reinen Vernunft" scheint hier Cantor doch nicht gerecht zu werden. Nicht um eine Widerlegung oder Ablehnung des Unendlichkeits*begriffes* handelte es sich hier bei Kant, sondern um seine Anwendung auf das *Weltganze*, um die Tatsache, daß die menschliche Vernunft sich durch ihre innere Natur ebenso gedrängt findet, die Welt als begrenzt wie als unbegrenzt, als endlich wie als unendlich anzunehmen – eine Tatsache, die weder durch mathematische Theorien wie die Cantorsche Mengenlehre noch durch seine wohl nicht sehr tiefgreifende Polemik aus der Welt geschafft werden kann. Auch wer wie der Herausgeber die Kantische Theorie der Mathematik, wonach alle mathematischen Sätze auf

Es cierto que en el planteamiento que Kant hace de las antinomias de la razón pura no se trata, en principio, del rechazo o de la refutación del concepto de infinito, sino del carácter oscilante y contradictorio de determinadas posiciones metafísicas respecto del carácter condicionado o incondicionado del mundo. Pero no es menos cierto, como hemos mostrado aquí y como muy bien vio Hegel, que la idea de infinito, en su polaridad con la finitud, es la estructura filosófica que sirve de armazón a todas las antinomias, de modo que, en el fondo, de ella depende su eventual consistencia interna.

Zermelo no parece atender al hecho fundamental de que la crítica de Cantor a Kant se centra no en lo que Kant hace con la idea de infinito, cuando la aplica –como indica su editor– al *todo del mundo*, a fin de determinar su limitación o ilimitación, su finitud o su infinitud. La crítica de Cantor se dirige, más bien, hacia lo que Kant no ha hecho con la idea de infinito: Cantor critica la ausencia de crítica en Kant –por paradójico que suene– debido al hecho de que, a su juicio, el problema de las antinomias no se encuentra donde Kant cree que está –a saber: en considerar como *cosas* aquello que solo son *fenómenos*–, sino en haber utilizado únicamente la idea del infinito potencial, sin ni siquiera haber tomado en serio la idea de un infinito actual, en el cual, totalidad determinada y verdadera infinitud se encuentren conjuntamente concebidas en la objetividad de lo real.

No considero acertada la posición de E. Zermelo cuando afirma, contra Cantor, a propósito de Kant, que «en su doctrina de las "antinomias" alcanza expresión una visión más profunda, una captación de la naturaleza "dialéctica" del pensamiento humano». Creo más correcto concebir que esa naturaleza supuestamente «dialéctica» –en el sentido kantiano de la palabra– es debida, precisamente, a la falta de un concepto de infinitud más rico y especulativamente más fecundo que el de raíz aristotélica que Kant utiliza.

"reine Anschauung" gegründet sein sollen, grundsätzlich *ablehnt*, wird doch zugeben müssen, daß in dieser Lehre von den "Antinomien" eine tiefere Einsicht, ein Einblick in die "dialektische" Natur des menschlichen Denkens zum Ausdruck kommt. Und ein eigentümliches Schicksal fügte es, daß gerade die "Antinomien der Mengenlehre", deren mindestens *formale* Analogie mit den Kantischen nicht wohl in Abrede gestellt werden kann, ein ganzes Menschenalter hindurch der Ausbreitung und Anerkennung der Cantorschen Leistungen im Wege gestanden habe».

Me parece, por el contrario, que la crítica de Cantor es pertinente y que la contrarréplica de Zermelo no logra neutralizar el punto débil del pensamiento de Kant en este asunto.

De hecho, la debilidad de la idea de infinito en Kant también será puesta de manifiesto, de manera igualmente paradójica, por un autor que, como ya he dicho anteriormente, también va a ser blanco de las críticas de Cantor. Ese autor es G. W. F. Hegel y ha llegado el momento de apuntar, siquiera brevemente, qué opinión le merece a Cantor su pensamiento y, también, qué podemos aprender de la concepción hegeliana de la infinitud, en relación con el infinito creado actual que estamos investigando. Se entenderá que, por razones obvias, también en el caso de Hegel, como en el de todos los autores anteriores, nos atengamos a consideraciones sintéticas y esenciales que, en absoluto, pretender agotar el pensamiento del autor en cuestión.

8. Cantor y Hegel

Georg Cantor no habla bien de Hegel. No son muchas las ocasiones en las que lo menciona, pero en ninguna de ellas Hegel es objeto de elogio. Al contrario, su pensamiento filosófico y matemático recibe por parte de Cantor crítica y desdén. Ignoro hasta qué punto el profesor de Halle conoció y se adentró seriamente en la obra del idealista alemán, pero sus escasos comentarios sobre ella no pueden ser más despectivos[600].

[600] Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 172 [94]; 391 [240-241]; 383. Sobre Hegel, de entre la inabarcable bibliografía, cfr. T. Sören Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik* (Wiesbaden: Marix Verlag, 2004); J. L. Villacañas Berlanga, *La filosofía del idealismo alemán. Vol. II. La hegemonía del pensamiento de Hegel* (Madrid: Síntesis, 2001); E. Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel* (Madrid: Trotta 2001); C. Másmela, *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu* (Madrid: Trotta 2001); M. García-Baró, *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*, (Salamanca: Sígueme, 2019), 73-88; M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid: BAC, 1999), esp. 368-373; Ib., «Del "indeterminado" griego al "verdadero infinito" hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud»: *Pensamiento* 28 (1972), 321-345. Este texto también se encuentra recogido en M. Cabada Castro, *Scripta Minora. Vol. II, t.1 1969-1993,* ed. Jesús Romero Moñivas (Ubuntu Filosofía, 2017), 7-28.

8.1. *Las cuatro críticas de Cantor a Hegel*

En efecto, si uno se acerca a la obra de Cantor podrá advertir que a Hegel se le critica, principalmente, por cuatro razones.

En primer lugar, Cantor considera que nombrar al infinito impropio, es decir, al infinito potencial, como «mal infinito» –como es sabido que hace Hegel, pese a que Cantor no lo nombra en esta ocasión expresamente– es injusto, puesto que, a su juicio, ese supuesto infinito malo «ha probado ser un instrumento muy bueno y extremadamente útil en matemáticas y en ciencias naturales»[601].

La defensa que Cantor hace de la bondad matemática del infinito potencial no es casual ni inocente. La realiza en un contexto –ya mencionado en esta investigación– en donde quiere afianzar su posición –tan criticada por incoherente– contra aquellos que consideran en términos de infinitud actual lo infinitamente pequeño. Para Cantor no es posible concebir los infinitésimos como infinitos actuales, sino que, por el contrario, en el reino de la infinita indivisibilidad solo impera este buen infinito que es el infinito impropio o infinito potencial[602].

La segunda razón por la que Cantor critica a Hegel la tenemos en una carta de 15 de febrero de 1884, dirigida al prof. Kurd Lasswitz, en el contexto de una polémica que también afecta a

601 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 94 [172].

602 Es sumamente interesante la anotación completa con que J. Ferreirós comenta esta posición de Cantor. Dice el catedrático de la Universidad de Sevilla en una reflexión que solo parcialmente hemos reproducido páginas atrás: «La negativa radical a los intentos de desarrollar ideas sobre sistemas numéricos no-arquimedianos (planteados en aquella época por autores como J. Thomae, O. Stolz y P. du Bois-Reymond) es un tema recurrente en cartas y trabajos de Cantor a partir de este momento. El asunto es célebre, porque quien tuvo que luchar contra los prejuicios de sus contemporáneos a fin de introducir los números transfinitos parece tener prejuicios igualmente infundados (e igualmente comprensibles, quizá) con respecto a los infinitésimos. Zermelo, por ejemplo, escribió que Cantor cometía aquí una *petitio principii* similar al que reprochaba a los enemigos de los números infinitos: presuponiendo la continuidad del dominio, demostraba que el axioma de Arquímedes es necesariamente válido (*Abhandlungen*, p. 439). Hacia 1960 Abraham Robinson (1918-1974) pudo definir –empleando métodos de la teoría de modelos– una extensión no-arquimediana del cuerpo de los números reales, en la que se encuentran elementos infinitesimales («cantidades infinitamente pequeñas» bajo la «forma del infinito propio»). Ideas similares fueron propuestas por D. Laugwitz, y sobre esa base se logra construir el *análisis no estándar*» (G. Cantor, *Fundamentos…*, 147-148, nota 13 del editor).

Wilhelm Wundt, al cual Cantor afea que considere que «el transfinito no tiene ninguna significación física, mas sí el infinito potencial»[603]. Sabemos ya que, para Cantor, es exactamente al revés: es el infinito actual el que, como trasfondo, posibilita al potencial, de modo que, sentada la realidad de aquel, a este no hay que concederle sino únicamente un modo de ser auxiliar y secundario.

A continuación, Cantor hará memoria de que la distinción entre el infinito propio y el infinito impropio ya fue conocida por los filósofos griegos y tampoco le es ajena a los modernos, si bien con diferencias en cuanto a la claridad y los matices. Entre los modernos Cantor cita como excepciones –que, en el fondo, ignorarían esta distinción tan importante– a pensadores como Kant, Herbart y los materialistas, así como a los empiristas y positivistas. Lo curioso se encuentra en que, a renglón seguido, afirma nuestro autor: «Mas aquí Hegel no merece mención especial, como parece pensar Wundt, pues con Hegel todo es contradictorio, oscuro y confuso, y él mismo llega incluso a elevar la *contradicción* a elemento destacado de su filosofía y propiedad característica de su manera de pensar, cosa en la que *yo* al menos *no* le envidio»[604].

El desdén es evidente. Para Cantor, cuando se habla de la distinción entre el infinito actual y el infinito potencial y se investiga y se discute sobre la realidad efectiva de ambos, Hegel no merece ninguna atención. La razón no puede ser más contundente: en él todo es «widerspruchvoll, dunkel und konfuse», de modo que la contradicción parece haberse convertido en santo y seña de su pensamiento.

De esta dura descripción del pensamiento de Hegel se deriva la tercera de la críticas que Cantor le dirige. Para Cantor, en relación con la cuestión de la infinitud, no hay verdadera originalidad en el autor de la *Fenomenología del espíritu*: «Lo que Hegel pueda haber dicho de adecuado acerca de la distinción que hemos

[603] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 391 [240]: «Daher irrt Wundt auch darin, wenn er glaubt, das Transfinitum habe keine physikalische Bedeutung, wohl aber das potentiale Unendliche».

[604] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 391 [240-241]: «Dort verdient hierbei Hegel nicht, wie Wundt zu meinen scheint, eine besondere Erwähnung, zumal bei Hegel alles widerspruchsvoll, dunkel und konfuse ist, ja sogar der *Widerspruch* als hervortretendes Element seiner Philosophie von ihm selbst zum charakteristischen Eigentum seiner Denkweise erhoben worden ist, um welches *ich* wenigstens ihn *nicht* beneide».

discutido, como tantas otras cosas en su caso, lo ha tomado de Spinoza»[605]. Con esto, Hegel quedaría, pues, para Cantor, completamente anulado como fuente interesante a la que recurrir a la hora de clarificar desde la filosofía la cuestión del infinito.

La cuarta y última de las críticas es coral y menos interesante. En *Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten* Cantor arremete contra el idealismo del cuarteto «Kant-Fichte-Hegel-Schelling» por haber provocado la aparición de un escepticismo académico positivista –que él identifica con Kronecker y su resistencia, p. ej., a reconocer legítima existencia a los números irracionales, conocidos desde Pitágoras y Platón– como reacción contraria a sus tendencias exageradas[606]. Como se ve, pues, Hegel aparece aquí únicamente como un ejemplo, entre otros, en cuanto generador indirecto de una corriente de pensamiento matemático de la que –como ya hemos visto– Cantor abjura completamente.

En resumen, dejando de lado esta última crítica más genérica, podemos decir que Hegel, para Cantor, es injusto al referirse al infinito potencial como malo, no merece consideración especial por ser su pensamiento contradictorio, oscuro y confuso, y, finalmente, incluso cuanto haya de bueno y provechoso en él es únicamente mérito de Spinoza, pero no de Hegel[607].

Sinceramente creo que Georg Cantor no ha sido justo con el pensamiento de Hegel sobre la infinitud. Veamos brevemente por qué.

8.2. *En defensa de Hegel contra Cantor*

De las cuatro críticas enunciadas tomaré únicamente en serio, por razones obvias, la primera y la tercera. Como acabo de decir, la cuarta, por genérica y por cuanto ya hemos dicho acerca de Kronecker, no hace al caso tratarla y la segunda, en cuanto acumulación negativa de adjetivos –contradictorio, oscuro y confuso– se sustancia por elevación en la tercera, en esa crítica que, en la cuestión del infinito, atribuye todo el mérito a Spinoza y ninguno a

605 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 391 [241]: «Was Hegel etwa zutreffendes über den hier eröterten Unterschied gesagt haben mag, wie so manches andere bei ihm, dem Spinoza entlehnt ist».

606 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*…, 383-384.

607 Todavía se podría señalar una quinta crítica que, no obstante, reservo para el epígrafe final de este apartado acerca de Cantor y Hegel.

Hegel[608]. Es obvio que, con tal abordaje, no está en mi ánimo ago-

608 Si acaso, en relación con estos tres calificativos mencionados, permítaseme apuntar únicamente lo siguiente: que el pensamiento de Hegel no es sencillo es una obviedad mil veces repetida. Aunque tampoco lo es el de Cantor. Con los debidos matices podría llegar a admitir, siempre con cautela, que de esta tríada de descalificaciones con las que Cantor lo fustiga, no me parece del todo desacertada la crítica que acusa al pensamiento de Hegel de *dunkel*, a saber: de oscuro, de falto de claridad. En efecto, el pensamiento de Hegel es, en ciertos pasajes, como el de Heráclito, a quien, como se sabe, llamaban no sin razón «el oscuro». ¿Significa esto, sin embargo, que también es «contradictorio» *(widerspruchvoll)* y «confuso» (*konfuse*)? Creo que Cantor exagera en esto último. El pensamiento de Hegel no es contradictorio, sino dialéctico. No es confuso, sino complejo. Respecto de las cuatro obras principales que Hegel publicó en vida –*Fenomenología del espíritu* (1807), *Ciencia de la lógica* (1812-1816), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho* (1821)– creo razonable conceder que, teniendo todas ellas un alto grado de complejidad, hay, sin embargo, una extraña oscuridad, especialmente, en decenas de páginas pertenecientes a la *Fenomenología* que, no obstante, aparecen considerablemente condensadas y clarificadas –y también, en ciertos aspectos, bastante modificadas– por ejemplo, en la *Enciclopedia*…, cuya oscuridad no se reitera ni se reproduce –al menos de una manera tan acusada– en los cientos de páginas que ocupan las otras obras. No hay duda sobre la presencia en la *Fenomenología* de luminosas páginas sobre innumerables temas que aquí no podría referir en toda su extensión, pero también me parece de rigor reconocer la existencia patente de muchas y muy largas reflexiones dificilmente comprensibles, incluso para los más abnegados especialistas. Valga como ejemplo la inconciliable disparidad de interpretaciones que Antonio Gómez Ramos recoge en su anotación de la página 791, a propósito de la religión natural, en el apartado titulado *Das Lichtwesen* (La esencia luminosa). Hay especialistas que afirman, sin duda, que aquí Hegel está hablando del zoroastrismo. Sin embargo, otros especialistas, como Walter Jaeschke, sostienen que estas páginas de Hegel han de entenderse como referidas al judaísmo. ¿Cabe mayor oposición? (Por cierto, dicho sea de paso, ignoro por qué el prof. Gómez Ramos traduce *Die Offenbare Religion* como *La religión manifiesta*, cuando, según creo, debería traducirse como *La religión revelada*). Sea como fuere, lo cierto es que, a mi modo de ver, más allá de las oscuridades de la *Fenomenología*, la *Ciencia de la lógica* es la obra más puramente metafísica de Hegel y creo que es infinitamente más clara –pero no menos compleja– que la *Fenomenología*, pues no tiene una redacción tan críptica en tantas partes y en tantos desarrollos. En la cuestión del infinito lo veremos claramente. En cualquier caso, es claro que se trata de una cuestión evidentemente abierta en la que cada lector tendrá su propia opinión. La de Cantor es claramente diferente de la que aquí apunto. Sobre el carácter oscuro del pensamiento, la oratoria y la escritura de Hegel, cfr. J. D'Hont, *Hegel. El último filosófo que explicó la totalidad* (Barcelona: Tusquets, 2021), 221ss. Son, sin duda, muy útiles y clarificadores los estudios que reescriben y desencriptan la *Fenomenología* de J. Hyppolite *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel* (Barcelona: Península, 1998) y R. Valls Plana, *Del yo al nosotros* (Barcelona: Laia, 1979). Un acercamiento a la relación entre el pensamiento de Hegel y el de

tar el océano hegeliano, sino tan solo practicar un par de calas con una abierta intención apologética, en el mejor sentido del término.

8.2.1. Mala infinitud y verdadera infinitud

La distinción hegeliana entre un infinito «malo» y el verdadero infinito tiene un fundamento mucho más serio y profundo que el que Cantor da a entender.

«Malo», referido al infinito, no es para Hegel un calificativo moral al que quepa contraponer una eventual «bondad» en términos de utilidad, eficacia o rendimiento en matemáticas o en cualquier otra ciencia. Es un hecho indiscutible que Hegel se sirve en múltiples ocasiones de ese infinito, al que también refiere como «progresión infinita» y muestra su ámbito de aplicación y sentido. Su eventual «maldad» habría que entenderla, mejor, como aquella característica que, precisamente, hace que nunca se le pueda confundir con la verdadera noción de infinitud a la que nada finito se le opone[609].

Pascal, a propósito de la contradicción y la razón de los efectos concebidas como un pensamiento dialéctico, lo realiza J. Perdomo García, *La teoría del conocimiento en Pascal. Filosofía crítica pascaliana* (Madrid: CSIC, 1956), 411-417. Finalizado ya este libro he visto publicado P. Cerezo Galán, *El camino del saber. Comentario de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel* (Madrid: Trotta y Universidad de Granada, 2022).

609 Entre otras muchas referencias, conviene destacar, por ejemplo, que Hegel se refiere a «die schlechte Unendlichkeit» explícitamente en G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* ed. bilingüe de Antonio Gomez Ramos (Madrid: Abada, 2010), 312. También lo hace en G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830],* ed. bilingüe de Ramón Valls Plana, (Madrid: Abada, 2017), 270-272, §93, §94 y §95, aunque este último parágrafo se adentra ya en la cuestión de «die wahrhafte Unedlichkeit». De la progresión cuantitativa infinita (*unendliche quantitative Progreß*), entre otros muchos lugares, habla Hegel, con diferentes aplicaciones, en los §104, §109, §136 de esta misma obra. Asimismo, se encuentran otras referencias al infinito malo, p. ej., en G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 258 y muy especialmente en 261-268, donde se desarrolla, a mi entender, la más lúcida y profunda explicación de la relación entre finito e infinito en referencia a la mala y la verdadera infinitud cualitativa. En esta misma obra, a partir de la página 328 en adelante, Hegel se explaya sobre el progreso infinito en relación con la magnitud, es decir, en relación con la infinitud cuantitativa y el proceso de generación de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño. Aquí se referirá, también, a la «mala infinitud cuantitativa» (329 y 339ss) vinculada al proceso siempre reiterable de agrandamiento o empequeñecimiento del cuanto que, no obstante, siempre queda anclado en la finitud y tiene a la infinitud como su no ser inalcanzable.

La progresión infinita es «mala» para Hegel justo por la misma razón por la que para Cantor es «impropia». Lo que Cantor llama «infinito impropio» converge, en cierto sentido, con lo que Hegel califica de «infinito malo». ¿Será posible, pues, tomar en serio una crítica que tan solo difiere en el adjetivo que escoge para nombrar una misma realidad, cuya identificación ambos autores reconocen como absolutamente esencial, a fin de diferenciarla netamente de lo que ambos piensan como «verdadera» –en el caso de Hegel– o «propia infinitud» en el de Cantor?

Desde luego que no. Es mejor esforzarse en comprender qué quiere decir, en el fondo, Hegel, más allá de cómo lo diga. Y es ahí donde Cantor parece que no ha entrado. Porque de haberlo hecho se habría encontrado con una concepción aguda, robusta y profunda del infinito, en muchos aspectos coincidente con la suya.

Para Hegel el problema de la relación entre finitud e infinitud se encuentra en una intelección que congela y cristaliza lo que en realidad son momentos que han de ser concebidos en un dinámico devenir. Tal vez el inconveniente principal que más dificulta la real aprehensión del verdadero infinito sea, para Hegel, precisamente este: «Lo que es un devenir es expresado como ser en reposo»[610].

Por eso, Hegel sostiene que la finitud solo puede ser comprendida como tal en esa acción esencialmente fluyente por la cual se

[610] G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque, 2011, 268. En este sentido es importante, también, destacar el anclaje práctico que tiene toda la reflexión de Hegel sobre la finitud, la mala infinitud y la verdadera infinitud en el contexto de su intento por superar la radical instalación de la filosofía moral de Kant en la más crasa finitud, de modo que la apelación al *sollen* o deber ser del imperativo moral no pueda realizarse jamás bajo las condiciones de la existencia, si no es como una continua reverberación de un postulado siempre escurridizo que apunta hacia un ideal inalcanzable, según la lógica de la mala infinitud. Sobre esto, cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830],* ed. bilingüe de Ramón Valls Plana (Madrid: Abada, 2017), 215, §94 y §95, así como el comentario de Valls Plana en R. Valls Plana, *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)* (Madrid: Abada, 2018), 137-143, esp. 138. Este autor incluye a Fichte junto a Kant en la acusación hegeliana de impotencia para superar la finitud. Lo mismo hace E. Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel* (Madrid: Trotta, 2001), 32-33: «Kant y Fichte solo fueron capaces de comprender lo infinito en el sentido malo como opuesto a lo finito. Para Hegel interpretar el ser como *infinitus* significa concebirlo –«circularmente»– como determinándose a sí mismo mediante su interconexión con todo lo que inmediatamente no es; es decir, como automediación o autorreflexión».

sobrepasa el límite que la constituye[611]. El necesario sobrepasar de ese límite nos muestra ya, en acto, la presencia activa y la impronta inconfundible de la infinitud en la propia finitud. No son dos cosas distintas, enfrentadas una a la otra, sino momentos diferentes de un único proceso, gracias al cual somos capaces de acercarnos a la propia naturaleza de la determinidad del ser en su más simple e inmediato «estar»[612]. La infinitud cualitativa tiene, para Hegel, que superar una concepción propia del entendimiento para transitar a la concepción de la razón.

En efecto, para Hegel –al contrario que para Spinoza– el entendimiento es origen y sede de nuestras representaciones y, por tanto, no se encuentra en él y en sus creaciones la verdad de las cosas. El acceso a la verdad nos lo da la intelección racional del todo, la transformación del mero representar en saber absoluto, es decir, en ese saber que va más allá de la representación y profundiza en la dinámica del concepto[613]. Es ahí donde impera la luz de la razón. Es ahí donde podemos acceder al infinito de la razón que deja atrás al infinito del entendimiento[614].

611 Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830],* ed. bilingüe de Ramón Valls Plana (Madrid: Abada, 2017), 215, §60: «Algo se sabe como *límite* o falta, es más,algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está *más allá* [de ello]». Un poco más adelante insiste Hegel: «Es mera inconsciencia por tanto no caer en la cuenta de que ya la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la *presencia efectiva* de lo infinito e ilimitado, que el saber acerca de fronteras solo puede darse cuando lo que carece de fronteras está *de este lado*, en la conciencia» (217, §60). En G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 256, dice el autor: «*Para que sea limitación, el estar* tiene al mismo tiempo que sobrepasar el límite». Y poco después: «Algo sobrepasa su límite solamente en la medida en que es el ser-asumido de este. Y como el *límite es* la determinación misma, algo se sobrepasa con ello a sí mismo» (257).

612 Cfr. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 261.

613 Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* ed. bilingüe de Antonio Gomez Ramos (Madrid: Abada, 2010), 75: «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo». Sobre el «saber absoluto», cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830],* ed. bilingüe de Ramón Valls Plana (Madrid: Abada, 2017), 943-967, §572-§577 y G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* ed. bilingüe de Antonio Gomez Ramos (Madrid: Abada, 2010), 897-921.

614 Cfr. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque) (Madrid: Abada, 2011), 261: «la cosa primordial es: diferenciar entre el concepto, conforme a verdad, de la infinitud y la mala infinitud, entre el infinito

No hay duda, pues. Para Hegel, el infinito del entendimiento es el infinito malo. Es un infinito que, por más que intenta superar lo finito, recae obstinadamente en una nueva finitud, de la que nunca es capaz de desprenderse, ya que únicamente la ha puesto tan solo un paso más alejada de él, pero sin conseguir una superación total de ella. De hecho, el mal infinito siempre puede huir hacia delante alejándose de lo finito otro y otro y otro paso más. Pero nunca es capaz de abandonar completamente el nuevo límite que se ha puesto, ya que está necesariamente referido a él, a pesar de que eventualmente pueda superarlo sucesivamente. Y así, siempre, sin término. Como el caballo tras la zanahoria. O como el asceta en pos de la perfecta virtud moral.

Este infinito es, para Hegel, malo, porque en él lo realmente efectivo es una y otra vez la conquista o el límite finito, debido al hecho de que, en esta representación, el infinito aparece continuamemente como la inalcanzable aspiración nunca realizada y siempre por realizar, por mucho que se haya desplazado hacia delante el límite inicial. En el infinito malo es la finitud, como negación nunca superada, la que siempre permanece. Por eso Hegel no lo puede calificar en términos positivos.

¿No llama la atención que Cantor no haya percibido en estas reflexiones hegelianas su común hallazgo e identificación del infinito potencial como un infinito «impropio»?

Es cierto que el pensamiento de Hegel no se reduce únicamente a la denominación de esa infinita progresión, siempre abierta y siempre finita, como una concepción fija a la que oponer otros tipos de infinito. La pecularidad del pensamiento hegeliano está en la identificación de esa particularidad del infinito como un modo, como una forma, como un momento siempre transitorio del ser de la infinitud cualitativa que, no obstante, falsea absolutamente su naturaleza cuando es concebida como una entidad en sí y para sí. La verdad del infinito malo es su negación, supresión y asunción en una ulterior forma de infinitud a la que Hegel se refiere como la verdadera infinitud.

¿Qué es, pues, la verdadera infinitud? La verdadera infinitud la entiende Hegel como el retorno a sí de esa dinámica de progresión

---

de la razón y el infinito del entendimento». Un poco más adelante afirma: «puesto así lo infinito, él es el infinito-malo, o sea el infinito del entendimiento» (262).

infinita cuando asume en su interior tanto la finitud como la mala infinitud[615].

La verdadera infinitud supone la conquista y el restablecimiento de la unidad de un ser que reconoce en su finitud un límite que, no obstante, ha de ser sobrepasado por su constitutiva infinitud y en esta infinitud sobrepasante identifica una fuerza que no lo aliena de sí, sino que, reconcentrada en sí misma, pone a la finitud como finitud y a la infinitud como infinitud, sellando una fructífera paz entre las dos, de una manera tal que ambas son canceladas en su recíproca referencia excluyente y conservadas en unidad, a través de una síntesis superior. Es ahí donde aparece la verdad de las dos, ya que, mutuamente enfrentadas, ni la finitud aislada ni la infinitud como huida, tienen veracidad en sí mismas. Su verdad aparece con la dinámica conjunción que logra la verdadera infinitud. Ni una ni la otra han de ser concebidas como cristalizaciones ónticas en reposo, sino como momentos necesariamente entrelazados de un proceso de realización que alcanza su plenitud en ese estadio de síntesis en el que la superación del límite de la finitud y la carrera hacia delante de la mala infinitud encuentran una nueva concordancia en un retorno convergente de ambas, por el que se restablece la unidad perdida en una inédita dimensión de identidad en la diferencia. Esta es la verdadera infinitud a la que Hegel se refiere[616].

Me parece evidente que Georg Cantor no acierta cuando critica a Hegel de forma tan torpe y superficial fijándose únicamente en la denominación de «malo» referido al infinito potencial. Lo que Hegel señala es la necesidad de transitar hacia una concepción *actual* de la infinitud en la que se supere la infinitud tendencial que el propio Cantor califica en tantas ocasiones de «impropia». Creo

615 Cfr. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 265: «Ni lo finito como tal ni lo infinito como tal tienen verdad. Cada uno es *en* él mismo lo contrario de sí, y unidad con su otro. Su *determinidad* de estar *uno frente a otro* ha desaparecido, pues. Con esto ha hecho su entrada la *verdadera infinitud*, en la cual es asumida tanto la finitud como la mala infinitud».

616 Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830],* ed. bilingüe de Ramón Valls Plana (Madrid: Abada, 2017), 215, §95, 273-275. El peligro que explícitamente quiere conjurar Hegel en el binomio «finito-infinito» es doble: la absolutización de lo finito y la finitización del absoluto. Es a esta luz a la que hay que leer todo cuanto dice en el excursus sobre el dualismo que sigue al mencionado §95.

que su propia concepción de la infinitud se hubiera enriquecido considerablemente de haber tomado más en serio el pensamiento hegeliano.

8.2.2. El mérito de Spinoza y el demérito de Hegel

Toda la reflexión anterior acerca de la diferencia entre el infinito malo y la verdadera infinitud tiene como trasfondo principal las consideraciones que Hegel realiza en el libro primero de la *Ciencia de la lógica* –en el libro de 1812 que trata sobre *el ser*– sobre lo que él mismo llama la «infinitud cualitativa». La acusación que Cantor le dirige de que todo cuanto de bueno hay en su planteamiento se debe a que tales cosas las habría tomado de Spinoza nos obliga a adentrarnos más en la obra de Hegel y a fijarnos en lo que él llama la «infinitud cuantitativa»[617].

Es precisamente en ese contexto, entre otras muchas cosas, donde con más holgura se va a referir Hegel a las clarificadoras aportaciones que Spinoza ha hecho acerca de la infinitud. Hegel no lo dice expresamente, pero en algunas de esas páginas se referirá a la concepción del infinito que Spinoza expone en la famosa Carta 12, dirigida a su amigo, Lodewijk Meyer, el 20 de abril de 1663, que ya conocemos[618].

[617] En la sección tercera del libro primero de la *Lógica*, cuando Hegel estudia la medida y se detiene en lo carente de ella, volverá sobre la relación de similitud y diferencia entre estos dos tipos de infinitudes. Cfr. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 414: «La infinitud *cualitativa* era, *en efecto*, la irrupción de lo infinito en lo finito, *la* transición inmediata y *la* desaparición del aquende dentro de su más allá. Por el contrario, la infinitud cuantitativa es la continuidad del cuanto, una continuidad suya por la que se sobrepasa a sí. Lo finito-cualitativo *se convierte* en infinito; lo finito-cuantitativo es su más allá en él mismo, y *apunta hacia fuera de sí*, *sobrepasándose*».

[618] Cuando Cantor dice, en la carta a Kurd Laßwitz de 15 de febrero de 1884, como venimos estudiando, que lo que hay de acertado en el pensamiento de Hegel sobre el infinito es lo que este ha tomado de Spinoza, no creo que haya motivos para pensar, como hacen P. Bussotti y C. Tapp en P. Bussotti y C. Tapp, «The Influence of Spinoza's Concept of Inifinity on Cantor's Set Theory»: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009), 25-35, esp. 25, nota 7, que Cantor parece acerse acreedor de las suspicacias de Franzelin que, en su correspondencia, le preguntó por su aparente spinozismo. Las inquietudes de Franzelin tendrán que ver, como en breve vamos a estudiar, con el panteísmo y con el uso cantoriano del

¿Significa esto que tiene razón Cantor al adjudicar el eventual mérito de Hegel únicamente al expolio de Spinoza?

Nada más lejos de la realidad. Hegel piensa por sí mismo y, a mi juicio, sus aportaciones filosóficas en la cuestión del infinito son suficientemente autónomas como para ser valoradas en su justa naturaleza sin vergonzantes dependencias. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que carezcan de influencias y que no se hagan en diálogo crítico con la tradición precedente y la filosofía circundante. Precisamente lo contrario es lo que se percibe en el largo *excusus* que Hegel le dedica explícitamente en la *Ciencia de la lógica* al infinito matemático[619].

En esta larga reflexión Hegel dialogará primeramente con Kant sobre la base del infinito malo y, a continuación, se centrará en el estudio del infinito verdadero a propósito de los números racionales –es decir, de las fracciones–, pero también estudiará las funciones de magnitud variable y, sobre todo, el cálculo diferencial e integral. En relación con este último –el cálculo infinitesimal– Hegel se adentrará en consideraciones tanto elogiosas como críticas respecto de autores tales como Newton, Leibniz, Wolf, Euler, L'Huillier, Lagrange, Landen, Carnot, Fermat y Barrow.

Las menciones a Spinoza se encuentran en sus reflexiones acerca de los quebrados. Como nuestro objetivo, en este momento, se centra únicamente en enjuiciar si, como sostiene Cantor, Hegel únicamente repite a Spinoza o, por el contrario, realiza una aportación original más allá de él, se comprenderá que, en lo que sigue, limitemos nuestra reflexión a lo que Hegel dice especificamente sobre estos números, también conocidos, posteriormente, como números racionales[620].

La reflexión de Hegel al respecto comienza con una constatación decisiva de tipo general: «El infinito matemático es importante

---

vocabulario de Spinoza respecto de la *Natura naturans* y la *natura naturata*. Lo que Cantor quiso decir con su despectivo comentario sobre Hegel, al imputar su eventual acierto sobre el infinito no al idealista alemán, sino a Spinoza, probablemente está más en relación, como vamos a mostrar, con el propio uso que Hegel hace del ejemplo nuclear de los círculos excéntricos de la mencionada Carta 12 de Spinoza a L. Meyer.

619 Cfr. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 342-369.

620 No obstante, Hegel los nombrará únicamente como quebrados, utilizando para ello el término *Bruch*. Cfr. G. W. F. Hegel, *Wischenschaft der Logik. Erste Teil*, ed. de Georg Lasson (Hamburgo: Felix Meiner, 1963), 239-278.

por tener de hecho como fundamento al concepto infinito de verdad, y ser mucho más elevado que el *infinito* habitualmente denominado *metafísico*, a partir del cual se hacen objeciones contra el primero»[621]. Tengo para mí que Cantor hubiese encontrado en Hegel un firme aliado acerca de la vinculación explícita entre matemática y filosofía –que él mismo quiso encarnar– si no hubiera descalificado completamente las especulaciones del idealista alemán.

De hecho, el propio Hegel parece propugnar en este escrito –no lo olvidemos, de 1812– una idea concretada en algunas fracciones, según la cual es posible percibir en ellas una inmejorable síntesis de finitud y verdadera infinitud. Hegel sostendrá que en ciertos números racionales se puede detectar la presencia del verdadero infinito en síntesis con una finitud perfectamente determinada. Y todo esto concebido y explicado con un razonamiento que, en el fondo, podría interpretarse –con todas las cautelas precisas– como convergente, en última instancia, con el que Cantor aplicará décadas después, en el ámbito de la matemática transfinita, a los números, no ya racionales, sino a los propiamente transfinitos.

Hegel escoge un ejemplo particular: el quebrado $\frac{2}{7}$. Y lo interpreta como una plasmación completamente adecuada del infinito, habida cuenta de la relación que esta misma expresión numérica incluye dentro de sí. Teniendo a 2 en el numerador y a 7 en el denominador, Hegel entiende el número racional $\frac{2}{7}$ como un cuanto perfectamente definido, cuyo valor numérico, sin embargo, también sería posible expresar como una serie infinita, es decir, como 0,285714285714…, ya que, como es fácil comprobar, $\frac{2}{7}$ = 0,285714285714…

Lo más decisivo de este ejemplo concreto es la diferencia que Hegel, no obstante su igualdad, señalará entre ambas formas de expresión. Hegel verá en ellas dos clases de infinito matemático que, en el fondo, reproducen las dos formas ya conocidas del infinito filosófico, por eso dice: «En tan escasa medida hay que confundir estas *dos especies del infinito matemático* como las dos especies del infinito filosófico»[622].

En efecto, en la forma serial que expone el valor numérico de este cuanto como la sucesión infinita de números decimales que,

621 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 343.

622 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 349.

por razones obvias, no termina jamás, Hegel detectará la presencia del infinito malo: «la *serie infinita* contiene en efecto la infinitud mala, en razón de que lo que ella debe expresar sigue siendo un *deber ser*; y lo que ella expresa está afectado por un más allá que no desaparece y que diverge de aquello que debe ser expresado»[623].

Sin embargo, para Hegel, lo que aparece en la expresión matemática que concibe la relación de 2 y 7 como una fracción y así la formula es aquella forma del infinito matemático que se corresponde con el verdadero infinito filosófico. Refiriéndose a $\frac{2}{7}$ dice Hegel: «A lo que viene denominado *expresión finita o suma* de una tal serie no le falta nada; ella contiene más bien de forma completa aquello que la serie no hace sino buscar; el más allá es exhortado a volver de su huida; lo que la expresión es y lo que ella debe ser no está separado, sino que es lo mismo»[624].

Esta es la razón por la que Hegel considera que en $\frac{2}{7}$ la infinitud comparece propiamente sin que, no obstante, haya necesidad de sobrepasar indefinidamente una realidad numérica cuyo fin no se alcalzaría nunca. En $\frac{2}{7}$ está presente una forma de infinitud que reconcilia adecuadamente y de forma total su expresión finita, perfectamente determinada –puesto que se trata de ese número en cuestión y no de ningún otro– con su verdadera infinitud interior.

Hegel expresa esta misma idea de otra forma cuando dice: «En la serie infinita, *lo negativo* está fuera de sus miembros, los cuales no tienen presencia sino en cuanto que valen como partes del valor numérico. Por el contrario, en la expresión finita, que es una relación, lo negativo es inmanente, al ser el ser determinado, el uno por el otro, de los lados de la relación»[625].

Esta es la clave, a juicio de Hegel, de la verdadera infinitud que se muestra en $\frac{2}{7}$: en ella la infinitud se muestra *en la relación* forjada entre un numerador y un denominador que, en esta fracción particular, generan interiormente una magnitud infinita que, sin embargo, nada tiene de indeterminada, vaporosa o irracional. Está perfectamente determinada en su perfecta infinitud. Por eso concluye

623 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 349.

624 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 350.

625 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 350.

Hegel: «la habitualmente *llamada suma*, el $\frac{2}{7}$[…] es pues una *relación*; y la llamada *expresión finita* es la *expresión infinita* de verdad»[626].

Pues bien, es precisamente en este momento cuando Hegel hace mención explícita de Spinoza. Y la hace, únicamente, para ilustrar con otro ejemplo aún más elocuente lo que previamente y por su propia cuenta ya ha establecido acerca del infinito verdadero presente en la determinación finita de la fracción estudiada. Para Hegel, también Spinoza habría diferenciado netamente la mala infinitud de la infinitud verdadera:

> Especialmente en el sentido, puesto *por mí* de manifiesto, en que hay que mirar la llamada suma –o sea, la expresión finita de una serie infinita– más bien como la expresión infinita, establece *Spinoza* el concepto de la verdadera infinitud frente al de la mala infinitud, ilustrándolo mediante ejemplos. Su concepto ganará claridad en grado sumo si incorporo a este desarrollo lo dicho por él al respecto»[627].

El ejemplo más conocido de Spinoza al que Hegel hace referencia es el que ya hemos estudiado en la mencionada Carta 12: el espacio situado entre dos círculos no concéntricos comprendidos uno dentro del otro, pero sin tocarse. Respecto de dicho espacio, ya hemos visto como Spinoza insistía en la capacidad limitada que los números (finitos) tienen para calibrar con exactitud ese tipo de magnitudes. Para el pensador judío, «las desigualdades del espacio interpuesto entre dos círculos, A-D y B-C, […] superan todo número»[628]. Y lo decisivo está en que dicha superación no depende de una eventual ausencia de un límite máximo o un límite mínimo –puesto que el máximo es el intervalo A-B y el mínimo C-D– sino de la imposibilidad real de que, según Spinoza, ningún número determinado pueda medir y numerar tales desigualdades. Esto sucede porque en tales desigualdades comparece el infinito. Y no aquel infinito generado por una suma abierta, potencial y siempre indefinida de partes sin límite, sino aquel otro infinito que

626 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 350.

627 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 351.

628 B. Spinoza, *Obras Completas,* ed. de Atilano Domínguez (Madrid: Vive Libro, 2018), 535.

se muestra en el interior de una figura perfectamente determinada por unos límites perfectamente concretos y estipulados.

Es por esta razón por la que, comentando el ejemplo de Spinoza, afirma Hegel: «Se ve que Spinoza rechaza la representación del infinito que ve a este como multitud o serie no acabada, al recordar aquí que, en el espacio del ejemplo, el infinito no está más allá, sino presente y completo»[629]. Ese espacio es un espacio infinito y, sin embargo, no hay en él nada abierto ni nada potencial, sino la presencia de un todo completo que, no obstante, carece de fin. Esto mismo es lo que Hegel reitera: «él es, **actu**, *real y efectivamente* infinito por estar dentro de sí acabado y actualmente presente»[630]. Y haciendo mención explícita de la propia terminología spinozista que ya conocemos, concluye Hegel que «a aquel infinito de una serie lo denomina Spinoza *infinito de la imaginación*; en cambio, al infinito como referencia a sí mismo, *infinito del pensar o* **infinitum actu**»[631]. Ni más ni menos que un *infinito en acto* reconocen Spinoza y Hegel en esa conjunción de perfecta determinación finita y perfecta determinación infinita.

¿Qué podemos concluir nosotros de todo esto?

Lo primero que cabe destacar es, contra Cantor, que no parece cierto que todo cuanto hay de bueno en el pensamiento de Hegel sobre la infinitud haya sido tomado de Spinoza. De hecho, Spinoza, en la susodicha Carta 12, como ya hemos visto, es mucho menos explícito respecto de lo que Hegel llama el verdadero infinito de lo que la exposición conjunta de ambos pensamientos puede dar a entender. Lo que Spinoza destacaba y en lo que más insistía en aquel escrito era en la imposibilidad de todo número –de todo número finito, se entiende– de numerar las desigualdades infinitas que él señalaba, de modo que lo que su reflexión más patente hacía era la tensión entre expresión finita e infinitud. Es precisamente al albur de esta misma tensión cuando Hegel se fija en el pensamiento de Spinoza. ¿Es posible pensar reconciliadamente la finitud y la infinitud? En su ejemplo del espacio situado entre dos círculos excéntricos, contenidos

629 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 351.

630 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 352. La negrita es original de Hegel.

631 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 352. La negrita, tan significativa para nuestro estudio, también aparece en el texto de Hegel.

uno en el otro, percibe el idealista alemán la misma tensión que él ha detectado en fracciones como $\frac{2}{7}$: no cualquier infinito, sino el verdadero infinito se revela en ambos casos en la profundidad insondable de realidades finitas que, siendo «cuantos» perfectamente determinados, son, al mismo tiempo, verdaderos «infinitos en acto».

No parece que Hegel llegue a tal conclusión únicamente debido al influjo de Spinoza ni por el expolio de su pensamiento, sobre todo, porque esa conclusión, en cuanto tal, no está en el pensamiento del judío, sino únicamente en la interpretación que Hegel hace de él. Spinoza concluye que la infinitud que él detecta en el espacio comprendido entre los círculos mencionados es infinita, pese a estar compredida entre dos extremos y ningún número puede determinarla. Esta es, en efecto, la conclusión que Spinoza extrae del ejemplo mencionado: hay varios tipos de infinitos y entre ellos están los que, pese a estar comprendidos entre dos límites, sin embargo, no se pueden equiparar a ningún número.

Lo que Hegel añade es que, habiendo varios tipos de infinito, hay una clase de infinitud que comparece precisamente en una forma numérica perfectamente determinada que, no obstante, incluye en la interioridad de sus extremos la verdadera infinitud. Hegel relaciona su ejemplo del quebrado con el ejemplo geométrico de Spinoza para decir que lo que Spinoza intuyó más difusamente él lo formula con total claridad, porque Spinoza no percibió que tal infinito pudiera ser expresado numéricamente y es precisamente en la expresión númerica finita en la que Hegel insiste en su explicación de la verdadera infinitud matemática.

No parece tener razón Cantor, pues, cuando otorga todo el mérito de la especulación filosófica y matemática sobre el infinito a Spinoza y ninguno a Hegel. Sin desmerecer de ninguna manera los eventuales aciertos de Spinoza, probablemente, sea más justo reconocer en este punto más claridad y mejor formulación explícita, respecto de la tensión entre expresión finita y verdadera infinitud, en el filósofo idealista alemán.

8.2.3. El quebrado, los círculos no concéntricos y sus posibles aplicaciones a la antropología

Ni que decir tiene que, desde el punto de vista estrictamente matemático, las investigaciones de Cantor van muchísimo más

allá de las reflexiones de Hegel. No en vano aquel es propiamente matemático y solo secundariamente filósofo. Pero es lo cierto que nosotros estamos interesados en su pensamiento no únicamente por lo que en él hay de reflexión matemática, filosófica o teológica, sino también por la posibilidad de explorar eventuales aplicaciones antropológicas que nos permitan adentrarnos en terrenos, por lo que parece, hasta ahora poco o nada transitados.

La comprensión del ser humano en su relación con el Absoluto de Dios necesita analogías que permitan esbozar una estructura de pensamiento no del todo inadecuada. Como ya sabemos, la confrontación «finito-infinito» es la articulación más extendida, pero también la más insatisfactoria por el peligro intrínseco –aunque no necesario– de ese dualismo sobre el que el propio Hegel llamó explicitamente la atención[632].

Como ya he hecho a propósito de lo dicho en relación con Pascal y su teoría de los tres órdenes, también ahora, en relación con Hegel, propongo servirnos de las reflexiones que anteceden para intentar replantear los términos de dicha relación. Esto implica comprender lo que Hegel dice sobre la fracción estudiada y lo que Spinoza ha apuntado sobre los círculos no concéntricos únicamente en su significación estructural, es decir, en aquello esencial en lo que ambas coinciden, a saber: en que hay casos en los que se percibe una curiosísima dialéctica en la que la verdadera infinitud no encuentra en lo finito su contrario, sino su expresión más auténtica. Hay expresiones finitas de la infinitud en las que se revela la verdadera infinitud de una manera más perfecta y acabada, que aquellas otras en las que, haciéndose aparentemente más visible y perceptible –como en las series infinitas– se acaba revelando, sin embargo, como una mala infinitud.

Lo finito puede ser concebido como habitado verdaderamente por el infinito actual. Un infinito que no es otro sino su propio ser en cuanto que se sobrepasa a sí mismo y retorna a sí conociéndose como sobrepasado y sobrepasante. Este es, a mi juicio, *analógicamente*, el caso del ser humano. Su determinación, su configuración, su propio ser histórico es una síntesis profundísima entre expresión

632 Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830],* ed. bilingüe de Ramón Valls Plana (Madrid: Abada, 2017), 215, §95, 273-275; R. Valls Plana, *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)* (Madrid: Abada, 2018), 138-143.

finita y esencialidad infinita. El singular hecho de que el *homo sapiens* se conozca a sí mismo como finito es, tal vez, la prueba más evidente y más elocuente de su propia infinitud, habida cuenta de que, como dice Hegel, «no hay limitación más que en la medida en que esta viene sobrepasada»[633].

Como ya hemos visto, Cantor lo percibió con agudeza y se dio cuenta del potencial metafísico de su indagación matemática sobre lo transfinito. Y es que, como ya apuntó Pascal, *el hombre sobrepasa infinitamente al hombre*, porque solo quien se encuentra más allá del límite puede conocer al límite como tal. Y conociéndolo, se conoce a sí mismo como aquel que lo supera, sin que tal superación pueda comprenderse únicamente como una mera apertura o tendencia indeterminada –la mala infinitud–, sino como su más esencial y característica realidad última. No hay aquí contradicción, sino dialéctica. No hay confusión, sino profundidad. No hay oscuridad, sino la claridad de un pensamiento que ya no percibe ningún tipo de imposibilidad a la hora de reconciliar y pensar conjuntamente la innegable finitud histórica en la que todos vivimos y nuestra infinitud creada actual.

Repárese en la necesaria cualificación de *creada* atribuida a este tipo de infinitud actual que queremos explorar en la realidad humana. Hay que evitar, de todo punto, flirtear con un tipo de concepción especulativa que, en definitiva, no acierte a superar el panteísmo, es decir, aquella identificación ontológica entre la criatura y el Creador, caracterizada por una radical falta de atención a la diferencia cualitativa absoluta que –aún en la máxima intimidad en la que se los pueda pensar– los distingue completamente sin confundirlos en ningún momento. Evitar, pues, la contraposición «finitud-infinitud», para no caer ni en la absolutización de lo finito ni en la finitización de lo absoluto, no avoca necesariamente a una crasa identificación de ambos, en los términos igualmente insatisfactorios de una identidad indiferenciada.

Al contrario, afirmar la *infinitud creada actual* de esa realidad –el ser humano y toda la creación– que, por otra parte, se reconoce como absolutamente dependiente de su origen fontal en lo divino, implica la afirmación directa de la diferencia ontológica más profunda y abismal que se pueda concebir: aquella que sitúa a lo no divino en el orden del espacio y del tiempo y a lo divino, sin

633 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 262.

embargo, en el ámbito de esa eternidad que, como el verdadero infinito, asume, supera y abarca toda temporalidad secuencial.

Quede apuntada la posibilidad de tomar la fracción estudiada de Hegel y el ejemplo geométrico de Spinoza como analogías estructurales que denotan una configuración de la finitud y de la infinitud completamente diferente de aquella otra que simplemente hace de la criatura una realidad finita contrapuesta a la infinitud de Dios, por más que se le reconozca a la primera una apertura, una tendencia o una inclinación –siempre potencial, como es el caso de Torres Queiruga– hacia la infinitud absoluta de la divinidad.

8.2.4. Cantor, Hegel y la eternidad de Albrecht von Haller

La reflexión de Hegel sobre el infinito, de acuerdo con su método dialéctico, progresa en espiral como si trazase círculos helicoidales en los que los temas estudiados van ganando en profundidad y altura. Esto se ve con claridad, como ya hemos insinuado, en todo cuanto dice sobre «el progreso infinito» en el análisis del «cuanto», es decir, cuando Hegel trata de la «infinitud cuantitativa».

¿Habrá algún lugar en su pensamiento en el que más claramente se pueda percibir una evidentísima convergencia entre todo cuanto Cantor dice sobre el carácter impropio de la infinitud potencial y todo cuanto Hegel sostiene acerca de esta «perenne *generación* del infinito» que, sin embargo, jamás alcanza el grado de la infinitud actual?[634].

A mi modo de ver, Cantor hubiera ganado mucho si se hubiera fijado con suficiente detenimiento en todo cuanto Hegel dice sobre la concepción de la eternidad de Albrecht von Haller al hilo de las críticas que le hace a Kant en ese mismo asunto[635]. Hubiera

634 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 328: «*Es* la perenne generación del infinito, sin llegar a salir del cuanto mismo, y sin que el infinito llegue a ser positivo y actual». Un poco más adelante señala: «A esta infinitud, que está determinada como el más allá de lo finito, ha de ser designada como *mala infinitud cuantitativa*. Ella es *infinitud de progreso*, siendo, al igual que la mala infinitud cualitativa, *solamente* el perenne pasar a este lado y vuelta a pasar de este lado al otro, de uno de los miembros de la contradicción permanente al otro, del límite a su no-ser y de este, de nuevo, de vuelta a aquel, al límite. *No es tanto* un progresar *como* una repetición de uno y lo mismo».

635 A esta misma concepción halleriana de la eternidad, señalando su «terrible sublimidad», hace referencia Kant en un pasaje famoso de la dialéctica trascendental.

redundado en su propio beneficio adquirir conciencia refleja del equívoco aparente que la concepción halleriana de la eternidad puede provocar en espíritus fácilmente impresionables por la inconmensurable y reiterada acumulación de infinitos elementos en magnitud espacial y en extensión temporal.

Recordemos que el propio Cantor cita a Von Haller en la anotación de *Grundlagen* al §4 que ya hemos comentado en el capítulo precedente. Allí se adentraba Cantor por un resbalizo y equívoco sendero en el que identificaba la «sucesión absolutamente infinita de números» como un «símbolo adecuado de lo absoluto»[636]. Las críticas formuladas en aquel momento a esa apresurada e incoherente identificación por parte de Cantor nos llevaron a profundizar, en sendas notas, en la realidad de los conjuntos inconsistentes y en las oscilaciones con las que Cantor trataba de afinar su concepción de lo transfinito –y en concreto de los alefs– en relación con la presencia íntegra de una eternidad que en nada aparece afectada ni mermada con la ilimitada acumulación de números, espacios y tiempos en una infinitud horizontal inabarcable que, sin embargo, no alcanza ni a rozar el borde de su manto.

Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura,* ed. P. Ribas (Madrid: Alfaguara, 1993), 512, A613/B641. Hegel se muestra crítico con ciertos pasajes de Kant en los que el profesor de Königsberg se recrea en la sublimidad inconmensurable que le produce el adentrarse especulativamente en una concepción del universo infinitamente grande en la sucesión de estrellas y más estrellas, mundos y más mundos, sistemas y más sistemas extendidos en distancias inabarcables y siempre susceptibles de un crecimiento sin límite. Cfr. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 330-331. Para Hegel es clara, aquí, la presencia de esa «mala infinitud» que «suele ser tenida por algo sublime y por una especie de servicio divino, igual que en la filosofía se tiene a este [progreso] por cosa última. *Por todas partes se encuentran* parrafadas *de esta especie*, admiradas como producciones sublimes» (330). Otro ejemplo de que Kant no trata con una idea adecuada de «eternidad», es decir, concibiéndola en términos de verdadera infinitud, sino que, por el contrario, la maltrata según la lógica de la progresión infinita o mala infinitud lo tenemos en G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 336, a propósito de la primera antinomia acerca de la finitud o infinitud del mundo en el tiempo y en el espacio. Dice Hegel respecto de la prueba concerniente al espacio que, en el fondo, es reconducida a la cuestión del tiempo: «Eternidad tiene aquí solamente el sentido fútil de un tiempo según el infinito malo». Esto mismo es aplicable a los presupuestos implícitos tanto en la tesis como en la antítesis de esta primera antinomia de la razón pura.

636 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138].

En aquella ocasión no nos detuvimos en la concepción de Albrecht von Haller allí citada, sino que intentamos comprender a Cantor y su concepción de Dios como *das Absolute* en el mejor de los sentidos posibles, señalando, no obstante, las innegables y negativas consecuencias que tenía la calificación de la totalidad de los conjuntos de números como *absolutamente infinita*.

Veamos, no obstante, ahora esa misma oscilación cantoriana a la luz de lo que Hegel afirma sobre la evocación de von Haller acerca de la eternidad.

En efecto, Hegel es perfectamente claro en su crítica: la verdadera descripción de la eternidad no la hace el poeta en la aglomeración de mundos y más mundos, tiempos y más tiempos, enormes montañas de números mil veces multiplicados, sino, precisamente cuando afirma: «Los aparto, y tú te hallas [la eternidad], íntegra, ante mí»[637]. De hecho, Hegel señala que solo cuando se prescinde del engaño connatural a la dinámica ilusoria de ese progreso infinito de multiplicación vacía y sin contenido real es cuando se presenta, entera e incólume, la verdadera infinitud de la eternidad. Lo que el poeta tiene que apartar es, precisamente, la «mala infinitud» de esa horizontalidad ilimitada y, sin embargo, reiteradamente finita.

Cantor acierta en su alusión al poema de Albrecht von Haller en un contexto en el que quiere enfatizar la presencia total y simultánea de una eternidad infinita que, como realidad divina y absoluta que es, «solo puede ser reconocida, pero nunca conocida, ni siquiera aproximadamente conocida»[638]. Lo extraño, como ya indiqué páginas atrás, es que, a continuación, sostenga: «La sucesión absolutamente infinita de números me parece en cierto sentido un símbolo adecuado de lo absoluto»[639]. Extraño, digo, porque esa sucesión infinita de números es de la misma naturaleza de infinitud que aquella otra que, ahora, le parece «disolverse por completo en

637 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 331. Modifico ligeramente la traducción e incluyo entre corchetes el referente implícito.

638 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138]. En el texto original el sujeto es *das Absolute* y la traducción castellana, en consecuencia, lo vierte como *lo absoluto*. Puesto que yo me refiero ahora a la eternidad y cito el mismo texto, la concordancia de género me obliga a cambiar ligeramente la terminación de los términos originales «reconocido» y «conocido» (que aparece dos veces) por «reconocida» y «conocida».

639 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138].

la nada en comparación con aquella», justamente porque la considera «como una idea (no una imagen) concebible»[640]. Esta sucesión infinita concebible como disuelta en la superior sucesión absolutamente infinita no es sino la infinitud de la primera clase numérica, es decir, el conjunto infinito de todos los números naturales.

Fijémonos en el razonamiento de Cantor, a la luz de lo que Hegel dice sobre el poema de von Haller: las sucesiones infinitas de los números finitos y las sucesiones infinitas de las clases numéricas e, incluso, la sucesiones infinitas de sus potencias se rigen todas ellas, en su siempre posible capacidad de aumento, según la lógica variable de la progresión infinita o mala infinitud que Hegel identifica en todo cuanto precede por acumulación a la auténtica aparición de la verdadera infinitud de la eternidad que el poeta solo presencializa realmente cuando aparta, cancela y desprecia el infinito hacinamiento de todas aquellas sucesiones infinitas que podamos concebir. Y esto, porque lo absoluto, lo eterno, lo divino requieren hasta tal punto la naturaleza de esa verdadera infinitud cualitativa que ningún tipo de progresión infinita en el orden de la cantidad puede llegar a alcanzar de ninguna manera imaginable.

Este es uno de los puntos más significativos en los que, a mi juicio, Cantor se habría podido beneficiar indudablemente de la clarificación hegeliana, para evitar resbalar por esa pendiente inclinada que supone el calificar a la sucesión «absolutamente» infinita de números como un símbolo adecuado de lo absoluto, aproximando máximamente, de esta torpe manera, la lógica de la mala infinitud al reino de la infinitud verdadera que, no obstante, es de una naturaleza cualitativamente distinta de aquella y, por tanto, de ninguna forma parangonable, ni siquiera en los términos simbólicos con los que Cantor las quiere asemejar.

La realidad es como es y no como a nosotros nos gustaría y lo cierto es que Cantor –ignoro por qué razón– no parece haber entrado en un diálogo serio y profundo con el pensamiento de Hegel, al que, como hemos visto, despacha con adjetivos injustos y acusaciones infundadas.

640 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 205 [138].

8.3. *La razón de Cantor contra Hegel*

Existe, no obstante todo lo dicho, una razón en la que, según creo, el pensamiento de Cantor se impone sobre el de Hegel. Cantor la expresa en un contexto polémico contra W. Wundt, en las páginas finales de su trabajo *Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche*, como sabemos ya, basado en la carta enviada al prof. G. Eneström el 4 de noviembre de 1885. Dice allí nuestro autor, rechazando de plano cualquier tipo de asociación de su pensamiento con la concepción de infinito de Hegel:

> El *panteísta* Hegel no conoce ninguna diferencia esencial en el infinito actual, mientras que, precisamente, lo característico de *mí* es el haber enfatizado agudamente esas tales diferencias que yo encontré y el haberlas desarrollado con rigor matemático por medio del descubrimiento de la oposición *fundamental* de «*potencia*» y «*ordinalidad*» en los conjuntos, cosa que el señor Wundt parece haber obviado por completo, aunque se resalta en casi cada página de mis trabajos»[641].

La superioridad matemática de Cantor sobre Hegel que he destacado hace poco se transforma ahora, para el profesor de Halle, en conciencia explícita de su principal punto de diferencia y de su superación del pensamiento hegeliano. Hegel no habría señalado ningún tipo de distinción en el reino del infinito actual. A juicio de Cantor, la concepción hegeliana del verdadero infinito sería aplicable tanto al ámbito de las realidades creadas como al ámbito propio de la divinidad, anulando así cualquier tipo de separación entre ambas. Es a este déficit de diferencia ontológica al que Cantor parece referirse cuando califica a Hegel como *panteísta*. De hecho, hemos visto como, ciertamente, Hegel identifica la aparición del verdadero infinito en el ejemplo del quebrado $\frac{2}{7}$, de manera que lo que ahí subrayaba era la excelente sintonía qué en el verdadero infinito se da entre la perfecta determinación, fijada por unos límites definibles, y

641 G. Cantor, *Gesammenlte Abhandlungen…*, 376 [el editor español no traduce este fragmento]: «Der *pantheistische* Hegel kennt keine wesentliche Unterschiede im A. U., während es doch gerade das *mir* Eigentümliche ist, solche Unterschiede, die ich fand, scharf hervorgehoben und durch Aufdeckung des *fundamentalen* Gegensatzes von *"Machtigkeit"* und *"Ordnungszahl"* bei Mengen, den Herr Wundt ganz übersehen zu haben scheint, obgleich er fast auf jeder Seite meiner Arbeiten zur Geltung kommt, streng mathematisch ausgebildet zu haben».

la infinitud que, al contrario que la mala, retorna a sí como verdadera infinitud. No sé si por impericia propia o porque efectivamente así es en la realidad, lo cierto es que, en nuestro estudio personal de Hegel, no hemos percibido en esas reflexiones hegelianas sobre el infinito en el libro de la *Lógica* una clara y explícita diferenciación entre el aparecer del verdadero infinito en el ámbito plural de los seres y la realidad del verdadero infinito en el infinito absoluto de Dios[642].

Lo que parece indudable es que Hegel, con los ejemplos que pone, se habría fijado principalmente en un verdadero infinito vinculado siempre a determinados intervalos que lo contienen, sin haber dado ni haber podido dar el paso necesario para descubrir, adentrarse y explorar toda esa región del universo que Cantor bautizará como lo transfinito.

A esto habría que sumar, también, una consideración hegeliana que Cantor de ninguna manera podría compartir. Para Hegel es absurdo concebir diferencias entre infinitos hasta el punto de pensar que pueda haberlos mayores o menores. Su posición es clara al respecto, cuando dice: «ya se ha dicho, además, que lo infinito no es comparable, como si fuera una cosa más grande o más pequeña; por consiguiente, no puede haber relación de infinitos a infinitos, ni órdenes o jerarquías de lo infinito, entendidas como diferencias entre diferencias infinitas, que vengan a darse en la ciencia de estas»[643]. Resulta evidente que, para Cantor, este punto de vista

642 Por cautela y por exceder los límites de este estudio, prefiero no pronunciarme abiertamente sobre la discutida cuestión del presunto panteísmo de Hegel. Me limito a constatar la ambigüedad que, de hecho, sí me parecen mostrar sus explícitas reflexiones sobre el infinito verdadero en relación con los seres y Dios. La pregunta que dejo sin contestar podría formularse así: ¿hay una diferencia ontológica real entre el verdadero infinito en su aparecer en los límites de los seres, como síntesis acabada de la finitud y la mala infinitud y como retorno a sí en auténtica infinitud actual a la que nada se le opone, y el verdadero infinito de Dios? ¿O se trata de un mismo y único verdadero infinito, habida cuenta de que la finitud que retorna a sí verdaderamente, al superar la apertura potencial de la mala infinitud, no es sino un simple momento, siempre superable y provisional, del único movimiento auténtico y global del ser, cuya verdad no reside en los momentos aislados y cristalizados por nuestra representación de forma individualizada, sino únicamente en la totalidad del proceso completo, dinámico y vivo que conduce hasta el espíritu aprehendido en su vitalidad absoluta en el concepto? Quede esta cuestión pendiente para otra futura investigación.

643 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 355. Unas páginas antes ya había dejado dicho: «El $\frac{2}{7}$ o $\frac{1}{1-a}$ es igualmente una magnitud *determinada*, así como el espacio de Spinoza comprendido entre los dos círculos, y las desigualdades del mismo; y, al igual

es completamente inasumible y es contrario a sus propias demostraciones matemáticas respecto la numerabilidad de los conjuntos infinitos que ya hemos estudiado en el capítulo anterior.

Por su parte, Cantor destaca que lo más propio, singular y característico de su pensamiento es, precisamente, haber descubierto y haber ahondado con un denodado énfasis en esas diferencias y distinciones que permiten distinguir en el seno del infinito actual un modo de ser única y exclusivamente aplicable a la divinidad –en cuanto infinito no matematizable y no aumentable como infinito absoluto que es– y el modo propio de lo transfinito, es decir, de aquellas realidades igualmente infinitas y actuales, pero susceptibles de matematización y variabilidad. Para subrayar su diferencia con Hegel y la superioridad de sus aportaciones matemáticas y filosóficas es por lo que Cantor trae nuevamente a colación el celebrado hallazgo –ya estudiado– que le condujo a distinguir entre potencia y orden, es decir, entre *cardinalidad* y *ordinalidad*.

La crítica más seria y profunda que Cantor le hace a Hegel es, a mi juicio, precisamente esta: Hegel no ha podido descubrir el campo propio de lo transfinito porque lo ha cegado el prejuicio panteísta. Lo transfinito es una especie de región intermedia entre la finitud de las cosas y la infinitud absoluta de Dios. Tiene en común con lo finito su perfecta determinación y en común con lo infinito su perfecta actualidad. Forma parte de las realidades no divinas, pero comparte con ellas una verdadera infinitud actual que, sin embargo, no es absoluta, sino creada. He ahí la clave definitiva para percibir la distinción ontológica con la que Cantor se sabe en confrontación directa con la concepción metafísica de Hegel respecto de la finitud, el infinito y Dios. Para Cantor es completamente claro e indiscutible que en el seno del infinito actual es necesario subrayar la distancia y la diferencia entre Dios y lo transfinito. Esa necesidad y diferencia, cuando menos, no aparece tan claramente en Hegel. Por eso Cantor rechaza con fuerza su pensamiento y parece no querer saber nada de él.

---

que este espacio, puede hacerse al quebrado más grande o más pequeño. De ahí no resulta empero [esto es lo que ahora quisiera subrayar] el absurdo de un infinito más grande o más pequeño, pues este cuanto que es expresión del conjunto no importa nada para la relación de sus momentos, para la naturaleza de la Cosa, e. d. la determinación de la magnitud cualitativa».

La cuestión de la relación entre Dios y el mundo es compleja y, pese a la influencia spinozista que ciertamente hay en el pensamiento de Cantor, él siempre se pronunciará en sentido marcadamente antipanteísta. Esto es más fácilmente detectable en el diálogo que Cantor mantendrá con destacados representantes del pensamiento filosófico y teológico más próximos al catolicismo. A este respecto es sumamente importante la correspondencia que mantuvo con el cardenal Johann Baptist Franzelin. Veamos, brevemente, en qué términos y sobre qué cuestiones dialogaron estos dos importantes pensadores.

9. Cantor y Franzelin

Si tuviésemos que resumir literalmente en dos palabras los asuntos principales en torno a los que gira la correspondencia entre Georg Cantor y el cardenal Johann Bapstist Franzelin podríamos enunciar, sin temor a equivocarnos, estos dos vocablos: «panteísmo» y «necesidad». Me explico brevemente para no alargar en exceso este ya largo capítulo.

Llevado por la estimulante lectura de la tesis XLI de la obra *De Deo uno secundum naturam*[644] del propio cardenal Franzelin, donde el autor indaga indirectamente sobre la infinitud en cuanto posible objeto de la ciencia de simple inteligencia de Dios, Cantor se animó a enviarle a Roma un avance de su escrito, ya conocido por nosotros, *Über verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuelle Unendliche*. Georg Cantor constata la apertura y el interés especulativo del cardenal en la cuestión metafísica del infinito y le ofrece sus investigaciones matemáticas y filosóficas a su consideración en una primera misiva fechada el 17 de diciembre de 1885[645]. Cantor espera que el cardenal no rechace su postura y confiesa que le gustaría que otros filósofos católicos también la examinaran.

Las primeras de las dos cuestiones que resumen el núcleo de toda la correspondencia –el panteísmo– aparece insinuada en la

644 Cfr. I. B. Franzelin, *Tractatus de Deo uno secundum naturam* (Roma: Propaganda Fide, 1870), 395-405.

645 Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 252; M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 493-498.

frase final con la que termina la breve respuesta que Franzelin le envía al profesor de Halle el 25 de diciembre de 1885[646].

Primeramente, el cardenal le transmite a Cantor su alegría por la disposición favorable del matemático hacia el cristianismo y los principios católicos. A continuación, expresa sus reservas y sus temores: «Debo decir, sin embargo, que, en mi opinión, lo que el autor llama "Transfinitum in natura naturata" no se puede defender y, en un cierto sentido que, no obstante, el autor no parece darle, implicaría el error del panteísmo»[647].

No deja de resultar irónico que un autor tan denodamente esforzado contra el panteísmo –según acabamos de ver a propósito de Hegel– sea, sin embargo, sospechoso de tal, habida cuenta de la expresión –de tan claro sabor spinozista– «Transfinitum in natura naturata».

Georg Cantor se dirigirá al cardenal el 22 de enero de 1886 en una larga carta para persuadirlo de que sus temores son completamente infundados[648]. Cantor atribuye la sospecha del cardenal a una confusión en el lenguaje. Reconoce que en ese escrito ha usado ciertas palabras cuyo significado no ha explicado convenientemente, por eso dice:

> Utilizo las expresiones «Natura naturans» y «Natura naturata», que aparecen en mi breve artículo «Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuale Unendliche», con el mismo significado que les han dado los tomistas, de tal manera que la primera expresión se refiere a Dios como el creador que está fuera de las sustancias creadas por él de la nada y como el conservador de las mismas, mientras que la segunda hace referencia al mundo creado por Él. En consecuencia, establezco la diferencia entre el «Infinitum aeternum increatum sive Absolutum», que se refiere a Dios y a sus atributos, y el «Infinitum creatum sive Transfinitum», el cual habrá de ser enunciado en

646 Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 253.

647 H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 253: «gestehe jedoch, dass nach meiner Meinung das, was der Herr Verfasser das "Transfinitum in natura naturata" nennt, sich nicht vertheidigen lässt, und in einem gewissen Sinne, den ihm der H[err] V[erfasser] jedoch nicht zu geben scheint, den Irrthum des Pantheismus enthalten würde».

648 Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe*, Berlín: Springer Verlag, 1991, 254-256.

> todo lugar donde, en la *natura creata*, se deba constatar un infinito actual[649].

Con estas aclaraciones Cantor quiere evitar la connotación panteísta sugerida por Franzelin. Por eso le dice que, más allá del lenguaje utilizado, él está hablando de Dios y de la creación, tal y como han hecho los teólogos seguidores de Tomás de Aquino utilizando las mismas expresiones que luego utilizará, también, Spinoza. Pero el sentido en el que Cantor dice utilizarlas no es el spinozista, sino el tomista.

Su interés está en mostrar que su descubrimiento en el ámbito matemático del inexplorado mundo de lo transfinito tiene también una enorme relevancia filosófica y teológica que, de ninguna manera, puede menospreciarse o confundirse con una deletérea divinización panteizante de las realidades creadas.

Decididamente ¡no! Lo transfinito no es para Cantor lo divino, sino aquella realidad creada en la que se puede detectar la presencia, *distinta de Dios*, de un verdadero infinito actual. Cantor lo concreta y lo muestra, a renglón seguido, diciendo que el infinito creado actual se puede reconocer: «Por ejemplo, según mi firme convicción, en relación con el número actual-infinito de seres individuales creados tanto en el universo como también en nuestra tierra y, con toda probabilidad, incluso en cada pequeña y extensa parte del espacio, en lo que coincido completamente con Leibniz»[650].

649 G. Cantor, *Gesammenlte Abhandlungen*…, 399: «Die in meinem kleinen Aufsatze: "Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das aktuale Unendliche" vorkommenden Ausdrücke "Natura naturans" und "Natura naturata" gebrauche ich in derselben Bedeutung, welche ihnen die Thomisten gegeben haben, so daß der *erstere* Ausdruck Gott als den, außerhalb der aus nichts von ihm geschaffenen Substanzen stehenden Schöpfer und Erhalter derselben, der letztere aber die durch ihn geschaffene Welt bezeichnet. Dementsprechend unterscheide ich ein "Infinitum aeternum increatum sive Absolutum", das sich auf Gott und seine Attribute bezieht, und ein "Infinitum creatum sive Transfinitum", das überall dort ausgesagt wird, wo in der Natura creata ein Aktual-Unendliches konstatiert werden muß». Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 254.

650 G. Cantor, *Gesammenlte Abhandlungen*…, 399: «Wie beispielsweise in Beziehung auf die, meiner festen Überzeugung nach, aktual-unendliche Zahl der geschaffenen Einzelwesen sowohl im Weltall wie auch schon auf unserer Erde und, aller Wahrscheindlichkeit nach, selbst in jedem noch so kleinen, ausgedehnten Teil des

Sea como fuere, su intención es transmitir al cardenal Franzelin que todas las objeciones de la tradición teológica –incluso las de Tomás de Aquino– contra el infinito creado actual incurren –como ya hemos visto– en una argumentación circular, al exigirle a los eventuales números infinitos, como ya sabemos, las mismas condiciones y requisitos que a los finitos, sobre todo, por desconocer la revolucionaria diferencia entre potencialidad y cardinalidad, diferencia esta que, como es notorio, no se percibe en los conjuntos finitos, pero es, sin embargo, esencial en los infinitos.

Al aludir en su misiva al conocido pasaje del libro de la Sabiduría 11, 20, Cantor reitera, en el fondo, que no hay ahí ninguna contradicción en incluir en esa mención veterotestamentaria a los números transfinitos. Y con ello quiere allanar el camino para demostrarle a Franzelin los dos modos más claros de vincular sin violencia la realidad de Dios, en cuanto Creador, con la realidad creada, según la lógica de lo transfinito, es decir, de un infinito creado actual, pero ontológicamente diferente de la divinidad.

Él mismo lo explica así: «Una prueba se basa en el concepto de Dios y primero concluye desde la máxima perfección de la esencia divina la posibilidad de la creación de un *transfinitum ordinatum*, luego desde su bondad completa y su gloria la necesidad de la creación real de un transfinito»[651].

La segunda prueba que Cantor le ofrece al cardenal es, para nuestra investigación, menos interesante y camina en dirección contraria, puesto que transcurre *a posteriori*, yendo desde la complejidad universal de los organismos y los fenómenos psíquicos a la asunción de un transfinito en la creación como su eventual mejor explicación[652].

Raumes, worin ich mit Leibniz ganz übereinstimme». Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 254.

651 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 400: «Ein Beweis geht vom Gottesbegriff aus und schließt zunächst aus der höchsten Vollkommenheit Gottes Wesens auf die Möglichkeit der Schöpfung eines Transfinitum ordinatum, sodann aus seiner Allgüte und Herrlichkeit auf die Notwendigkeit der tatsächlich erfolgten Schöpfung eines Transfinitum». Cfr. H. Meschkowski /W. Nilson (hrgs.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 255.

652 Cfr. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 400: «Ein anderer Beweis zeigt a posteriori, daß die Annahme eines Transfinitum in natura naturata eine bessere, weil vollkommenere Erklärung der Phänomene, im besondern der Organismen und der psychischen Erscheinungen ermöglicht als die entgegengesetzte Hypothese».

Aquí nos interesa detenernos un instante en la primera. ¿Por qué razón? Pues porque aunque la intención de Cantor es aclarar su ambigua terminología, para expurgarla de todo posible spinozismo y de toda connotación panteísta, sin embargo, lo que acaba provocando con esta primera explicación –que deriva *con necesidad* lo transfinito del concepto de Dios y de su divina magnificiencia– es, precisamente, aquello que quería evitar, a saber: una nueva objeción por parte de Franzelin que ahora ya no expresará como insinuante sospecha, sino como craso error.

¿En qué se fija y a qué se refiere el cardenal Franzelin? Al hecho de que Cantor califique de «necesaria» la creación de lo transfinito por parte del infinito absoluto de Dios[653]. Precisamente a este asunto es a lo que dedicará Franzelin la carta que dirige a Cantor el 26 de enero de 1886.

En su comienzo el cardenal se congratula de que Cantor diferencie esencialmente entre el infinito absoluto y el infinito creado –por más que ambos sean actuales– subrayando el carácter aumentable del segundo y afirmando esa diferencia cualitativa del primero que no admite ningún tipo de matematización o variabilidad de orden cuantitativa. El cardenal concluye que, sentada esa neta distinción entre el infinito absoluto y lo transfinito no hay, a su juicio, «ningún peligro para las verdades religiosas»[654].

Pero a continuación señala lo que él considera el error de Cantor. El texto es algo largo, pero vale la pena reproducirlo en su integridad:

> En una cosa está usted con toda seguridad equivocado respecto de la indubitable verdad. Este error no proviene de su concepto de transfinito, sino de la deficiente concepción acerca del

---

Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 255.

653 En efecto, véase nuevamente el texto en G. Cantor, *Gesammelte Abhandlung…*, 400: «Ein Beweis geht vom Gottesbegriff aus und schließt zunächst aus der höchsten Vollkommenheit Gottes Wesens auf die Möglichkeit der Schöpfung eines Transfinitum ordinatum, sodann aus seiner Allgüte und Herrlichkeit auf die *Notwendigkeit* der tatsächlich erfolgten Schöpfung eines Transfinitum». El subrayado de *Notwendigkeit* es mío.

654 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 386: «So aufgefaßt liegt, soweit ich bis jetzt sehe, in Ihrem Begriffe des Transfinitum keine Gefahr für religiöse Wahrheiten». Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 256.

Absoluto. En el grato escrito que me dirige, dice usted primeramente, en efecto, de modo correcto (en el supuesto de que su concepto de transfinito no esté solamente exento de objeciones religiosas, sino que sea también *verdadero,* sobre lo cual me abstengo de emitir juicio), que una prueba procede desde el concepto de Dios y concluye en primer lugar de la suma perfección del ser de Dios a la posibilidad de creación del *transfinitum ordinatum*. En el supuesto de que su transfinito *actual* no contenga en sí ninguna contradicción, su conclusión desde el concepto de la omnipotencia de Dios a la *posibilidad de creación* del transfinito es totalmente correcta. Pero lamentablemente va usted más allá y concluye «de su infinita bondad y grandeza *a la necesidad* de la creación de hecho acaecida del transfinito». Precisamente porque Dios es en sí el bien absoluto e infinito y la absoluta grandeza, a cuya bondad y grandeza nada se puede aumentar y nada les puede faltar, es la necesidad de la creación, cualquiera que esta sea, una contradicción, y [es también] la *libertad* de la creación una perfección de Dios tan necesaria como todas sus otras perfecciones, o, mejor dicho, la perfección infinita de Dios es (según nuestras necesarias distinciones) tanto *libertad* como omnipotencia, sabiduría, justicia, etc. Después de su conclusión sobre la *necesidad* de la creación del transfinito debería usted ir todavía mucho más allá. Su *transfinitum actuale* es algo aumentable; ahora bien, si la infinita bondad y grandeza de Dios exige con necesidad la creación del transfinito, se sigue, exactamente por la misma razón de la infinitud de su bondad y grandeza, la necesidad de aumento [del transfinito] hasta que no sea ya más aumentable, lo cual está en contradicción con su propio concepto de transfinito. En otras palabras: quien deduce de la infinitud de la bondad y grandeza de Dios la necesidad de la creación debe afirmar que todo lo creable está creado realmente desde la eternidad y que a la mirada de Dios no existe nada posible que su omnipotencia pudiera llamar a la existencia. Esta su desafortunada opinión sobre la necesidad de la creación será también para usted un gran obstáculo en su lucha contra los panteístas y debilitará al menos la fuerza persuasiva de sus pruebas. Me he detenido tan ampliamente en este punto porque deseo fervientemente que su agudeza se libere de un error tan funesto, en el que han caído por cierto algunos otros, incluso quienes se consideran ortodoxos[655].

655 G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen…*, 386: «Jedoch in einem gehen Sie ganz gewiß irre gegen die unzweifelhafte Wahrheit; dieser Irrtum folgt aber nicht aus Ihrem Begriffe des Transfinitum, sondern aus der mangelhaften Auffassung des Absoluten. In Ihrem werten Schreiben an mich sagen Sie nämlich erstens richtig

El cardenal Franzelin insiste en la libertad de Dios al crear frente a cualquier tipo de vinculación ontológica entre el Creador y la creación que implique concebir a esta última como algo absolutamente necesario, puesto que, según la propia expresión de Cantor, la creación transfinita procedería necesariamente de la benevolencia y plenitud de Dios.

A esta gran dificultad se sumaría el peligro de contradicción interna en el mismo concepto de lo transfinito. Cantor lo define –a diferencia del infinito en acto de Dios– como siempre aumentable, pero el cardenal le dice que una creación necesaria exigiría la realización en acto de la máxima aumentabilidad que ya no sería posible aumentar más. En ese caso, si la creación fuese necesaria,

---

(vorausgesetzt, daß Ihr Begriff des Transfinitum nicht bloß religiös unverfänglich, sondern daß *wahr* ist, worüber ich nicht urteile), ein Beweis geht vom Gottesbegriffe aus und schließt zunächst aus der höchsten Vollkommenheit Gottes Wesens auf die Möglichkeit der Schöpfung eines Transfinitum ordinatum. In der Voraussetzung, daß Ihr Transfinitum *actuale* in sich keinen Widerspruch enthält, ist Ihr Schluß auf die *Möglichkeit der Schöpfung* eines Transfinitum aus dem Begriffe von Gottes Allmacht ganz richtig. Allein zu meinem Bedauern gehen Sie weiter und schließen, aus seiner Allgüte und Herrlichkeit *auf die Notwendigkeit* einer tatsächlich erfolgten Schöpfung des Transfinitum'. Gerade weil Gott an sich das absolute unendliche Gut und die absolute Herrlichkeit ist, welchen Gute und welcher Herrlichkeit nichts zuwachsen und nichts abgehen kann, ist die *Notwendigkeit* einer Schöpfung, welche immer diese sein mag, ein Widerspruch, und die *Freiheit* der Schöpfung eine ebenso notwendige Vollkommenheit Gottes, wie alle seine anderen Vollkommenheiten, oder besser, Gottes unendliche Vollkommenheit ist (nach unseren notwendigen Unterscheidungen) ebenso *Freiheit*, als Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit etc. Nach Ihrem Schlusse auf die *Notwendigkeit* einer Schöpfung des Transfinitum müßten Sie noch viel weiter gehen. Ihr Transfinitum actuale es ist ein Vermehrbares; nun wenn Gottes unendliche Güte und Herrlichkeit die Schöpfung des Transfinitum überhaupt mit Notwendigkeit fordert, so folgt, aus ganz demselben Grunde der Unendlichkeit seiner Güte und Herrlichkeit, die Notwendigkeit der Vermehrung, bis es nicht mehr vermehrbar wäre, was Ihrem eigenen Begriffe des Transfinitum widerspricht. Mit anderen Worten: wer die Notwendigkeit einer Schöpfung aus der Unendlichkeit der Güte und Herrlichkeit Gottes erschließt, der muß behaupten, daß alles Erschaffbare wirklich von Ewigkeit erschaffen ist; und daß es vor Gottes Auge kein Mögliches gibt, das seine Allmacht ins Dasein rufen könnte. Diese Ihre unglückliche Meinung von der Notwendigkeit der Schöpfung wird Ihnen auch in Ihrer Bekämpfung der Pantheisten sehr hinderlich sein und wenigstens die Überzeugungskraft Ihrer Beweise abschwächen. Ich habe mich bei diesem Punkte so lange aufgehalten, weil ich innigst wünsche, daß Ihr Scharfsinn sich freimachte von einem so verhängnisvollen Irrtum, dem freilich manche andere, selbst solche, die sich für rechtgläubig halten, verfallen sind». La traducción castellana que reproduzco en el cuerpo principal del texto es de M. Cabada. Cfr. M. Cabada, *Recuperar la infinitud…*, 495-496.

lo transfinito dejaría de ser aumentable, puesto que existiría desde la eternidad y, por lo tanto, la idea de lo transfinito –en cuanto siempre aumentable, pero no aumentable ya más– estaría en contradicción consigo misma.

Emergen aquí dos problemas enormemente complejos sobre los que es necesario reflexionar, siquiera brevemente: el primero se refiere a la libertad de Dios frente a una eventual necesidad de la creación. El segundo debe aclarar el concepto aumentabilidad permanente de lo transfinito.

Respecto del primero habría que diferenciar entre la propia realidad de Dios, como acto puro de amor que no puede sino amar, y la eventual existencia de la creación, en cuanto realidad no divina distinta de Dios. Franzelin hace bien en subrayar el carácter no necesario de la creación, contra cualquier tipo de concepción emanatista que se represente lo creado como algo que brotaría de Dios como la lava de un volcán, los rayos del sol o la lluvia de las nubes.

Me parece claro que Cantor no sostiene ningún tipo de concepción similar y que su afirmación de la *necesidad* de la creación se debe más a una cierta impericia en cuestiones teológicas de matiz que al resultado de una posición reflexionada y firmemente sostenida.

De hecho, creo que podríamos pensar –con Cantor– que, en efecto, la infinita bondad y la infinita grandeza del amor creador de Dios parecen implicar por sí mismas más favorablemente la infinitud actual de su creación, mejor que la finitud de la misma –porque Dios ama infinitamente y no puede no amar– pero de ahí a sostener que la puesta en el ser de tal realidad se le impone a Dios mismo con absoluta necesidad hay un abismo. Precisamente, ese abismo que distingue en Dios la plenitud absoluta de un amor eterno que se basta a sí mismo y la libertad con la que ese amor se da gratuita y no necesariamente a lo distinto de sí, es decir, a la creación[656]. Puesta la creación no me parece incorrecto afirmar que

[656] Que, en términos explícitamente teológicos, el mundo sea el producto de una «actuación» de Dios implica, ciertamente, como dice Pannenberg, «una trascendental proposición sobre la relación del mundo con Dios y de Dios con el mundo. Si el mundo tiene su origen en una actuación libre de Dios, entonces no emana necesariamente de la esencia divina» –Cfr. W. Pannenberg, *Teología sistemática*, vol. II (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996), 1–. Se ve, pues, como el concepto de «acción de Dios» nos muestra no solo su libertad, sino también la contingencia del mundo. No obstante, en este punto, conviene señalar que Pannenberg

Dios la ama «necesariamente» con su libre amor. Pero la existencia efectiva de la creación, en cuanto que es puesta en el ser por Dios, no se le impone al Creador con ningún tipo de necesidad, sino como fruto libérrimo de su absoluta y soberana determinación *ad extra*, si se nos permite emplear la clásica (y muy inexacta) metáfora espacial[657].

---

también recoge la clásica cuestión de si la idea de «un Dios actuante» no está reclamando *necesariamente* la presencia de la creación. El teólogo alemán responde negativamente recordando que en la doctrina cristiana es ya la vida intratrinitaria la que nos presenta esas continuas «operaciones» de Dios –las relaciones de amor eterno entre Padre, Hijo y Espíritu– sin que sea necesaria, para su plenitud, la existencia de un mundo exterior. Así pues, esto le lleva a matizar con más precisión el tipo de relación que existe entre las acciones *ad intra* de la Trinidad y las acciones *ad extra*, pues, a su juicio, parece ser que «las acciones de las personas trinitarias en sus relaciones recíprocas han de diferenciarse netamente de su actuación común *ad extra*» (3) según el clásico adagio «*opera trinitatis ad intra sunt divisa, opera trinitatis ad extra sunt indivisa*» (3). Esto significa que el actuar de Dios en la creación es netamente distinto, en cuanto tal, de «la actividad del Dios vivo en las mutuas relaciones de Padre, Hijo y Espíritu» (5). Lo cual no significa que sea absolutamente distinto, porque no se puede olvidar que en la doctrina de la creación se afirma que en la acción de Dios en su relación con el mundo «se exterioriza esta vida trinitaria, sale de sí misma y se convierte en determinante de las relaciones entre Creador y criatura» (5). En el fondo W. Pannenberg está afirmando una cosa bien simple: Dios pertenece a un ámbito de realidad totalmente otro y no necesita del mundo para su realización. No obstante, dicho ámbito no es totalmente ajeno al nuestro, puesto que en la relación que Dios mantiene con el mundo se transparenta el ser trinitario de Dios. De ahí que estamos ante un Dios que actúa y obra, pero su actuación es de todo punto distinta a lo que nosotros entendemos como tal en el interior del mundo creado. Y, sobre todo, la creación del mundo por parte de Dios es absolutamente libre y de ninguna manera condicionado por nada.

657 Sobre la relación entre libertad y necesidad permítaseme apuntar lo siguiente: frente a todas las apariencias en sentido contrario, lo libre no está siempre en oposición a lo necesario. Lo opuesto a lo necesario es lo posible –es decir, lo contingente– no lo libre. Y lo contingente es aquello que es, pudiendo no ser, es decir, es aquella realidad cuya ontología implica la posibilidad de su completa negación. Lo necesario es necesariamente y no puede no ser, mientras que lo contingente puede ser o no. Ahora bien, cuando hablamos de libertad, la oposición surge, no como necesidad, sino como esclavitud. Ser libre significa tener plena y absoluta soberanía sobre uno mismo, de forma que ningún otro poder nos determine. Es esclavo el que no tiene poder para determinarse por sí mismo, sino que está a expensas del poder ajeno para dirigir y gobernar su propia vida. Lo paradójico de la libertad se revela en que, pese a todas las apariencias, es en muchos casos perfectamente compatible con la necesidad, puesto que la necesidad no la merma, sino que únicamente la cualifica internamente. Lo que merma la libertad, como digo, es la esclavitud, pero no la necesidad. Con un ejemplo se verá más claro. En condiciones normales, los padres aman libre y necesariamente a sus hijos y

no por ello dejan de ser libres en su necesidad. La naturaleza del amor exige que el amor sea libre, puesto que si es coaccionado, impuesto u obligado no es amor. El amor coaccionado vulnera esencialmente su naturaleza hasta el punto de que no puede ser considerado como tal. Pero no así el amor necesario. La necesidad en el amor lo que hace es mostrar su única dirección posible, descartando como absurda e impensable cualquier otra posibilidad. El amor de los padres, por ejemplo, respecto de su recién nacido es tan libre como necesario, porque nada coarta la soberanía plena y absoluta con la que los padres se vuelcan en cariño y ternura hacia su neonato –lo aman libremente– y ninguna otra posibilidad les parece digna de ser realizada, al margen de su completa entrega a esa incipiente vida que comienza –no pueden sino amarlo, es decir, lo aman necesariamente en una libre autodeterminación. Libertad y necesidad se anudan en este sencillo y cotidiano ejemplo como dos realidades perfectamente entrelazadas que, lejos de oponerse, se cualifican mutuamente. Ni que decir tiene que el ejemplo propuesto solo puede ser comprendido en referencia a esas condiciones que podríamos denominar ordinarias y que dan por supuesta la salud mental de esos eventuales padres y siempre en el caso de que, efectivamente, como sucede en la inmensa mayoría de los casos, el nacimiento se produzca en el seno de una relación que espera y desea la mutua fecundidad. El hecho de que percibamos con infinito horror los casos en los que ese libre y necesario amor no solo no se cumple o incluso se degrada hasta límites inhumanos es una prueba *a contrario* del grado de evidencia con el que se nos impone la espontánea, natural y esperable vinculación entre libertad y necesidad en estos casos tan sensibles. Apliquemos ahora, analógicamente, el razonamiento a la relación de amor que vincula al Creador con la realidad creada. La creación no es necesaria, pero, puesta la creación, Dios no puede sino amarla. De hecho, en eso consiste el propio ser de Dios, al menos, tal y como el cristianismo lo concibe. La infinitud perfecta del omnipotente y eterno ser de Dios consiste en ser amor. El margen de oscuridad y fragilidad que –como horror– todavía cabría imaginar en el ámbito del amor humano desaparece completamente cuando de lo que se trata es del amor absoluto y perfecto de Dios. La necesidad de su amor no es ningún tipo de merma en su divinidad, sino la cualificación más exacta de la naturaleza luminosa e insuperablemente buena de su omnipotencia. El poder de Dios es el poder del amor absoluto y amar o no amar a su criatura no es una disyuntiva aplicable a su ser. La libertad de su amor a la creación no ha de ser pensada en oposición a la necesidad, sino en conjunción perfecta con ella. De hecho, si nos embarga una abyección repulsiva cuando pensamos en unos padres que desprecien o maltraten a su hijo recién nacido y en esa desasosegante perversidad percibimos la fuerza con la que se unen en ese caso la libertad y la necesidad, caeríamos, igualmente, en una concepción demoníaca si nos imaginásemos a Dios ante una infinidad de posibilidades distintas a la de su única realidad de amor infinito. La pluralidad de posibilidades solo puede ser pensada con sentido en el ámbito de la creación –dando, así, cabida a la posibilidad y a la realidad del mal– pero no en el de Dios. La ausencia de otras posibilidades en Dios, lejos de ser signo de imperfección o defecto, es signo de máxima plenitud, pues no hay, en su ser de puro amor, margen ninguno para que tal perfección de bondad y magnificencia no se encuentren siempre en perfecto acto de ser. La creación no es, pues, necesaria. Y tiene razón el cardenal Franzelin al pensar que podría no haber sido puesta en el ser. Ahora

El segundo asunto me parece más complejo, porque la cuestión de la aumentabilidad o no aumentabilidad de lo transfinito no es tan clara como parece. De hecho, ya la hemos abordado explícitamente en el capítulo anterior cuando dejamos sentada la contradicción –o, cuando menos, la ambigüedad– que percibíamos en el pensamiento de Cantor cuando decía, para diferenciar el infinito actual del infinito potencial, que el primero era un *quantum* fijo y estable y el segundo una variabilidad siempre aumentable, pero luego distinguía dos tipos de infinitos actuales –lo transfinito y el infinito absoluto de Dios– diciendo que el primero era aumentable y el segundo no. Decíamos allí que Cantor parecía convertir lo transfinito en potencial cuando lo distinguía de la infinitud absoluta de Dios y ensayamos en aquel lugar dos intentos de explicación hermenéutica que denominamos «heurística» y «aritmética». También ahora deberíamos tener presente el hecho de que esa aumentabilidad de lo transfinito no habría que concebirla como Franzelin parece hacerlo, es decir, como una aumentabilidad siempre potencial en términos de una abierta y progresiva indeterminación finita.

La aumentabilidad de lo transfinito debe ser la aumentabilidad, ora heurística, ora aritmética de un *quantum* perfectamente determinado, pero igualmente infinito en acto, que, efectivamente, puede ser aumentado en el orden del reconocimiento que profundiza en él o bien en el de la operatividad aritmética que igualmente lo suma o lo multiplica, pero nunca como si no fuese plenamente actual en su realidad infinita.

Quiere esto decir, en mi opinión, a diferencia de la de Franzelin, que no hay porqué percibir contradicción en una concepción de lo transfinito como aumentable y, al mismo tiempo, como un infinito actual y no potencial. Y esto, claro está, siempre y cuando se interprete la aumentabilidad, como hemos hecho antes, en clave heurística o en clave aritmética, pues es cierto que para ambas es un imperativo no contradictorio concebir lo transfinito, en su aumentabilidad, como un infinito actual.

---

bien, añadimos por nuestra parte, una vez que el amor de Dios le ha concedido existencia, la libertad y la necesidad de su amor se abrazan conjuntamente como determinaciones recíprocas que se reafirman y se potencian mutuamente con la fuerza omnipotente de la verdadera infinitud.

Finalmente, no me resta sino añadir que, en una carta fechada el 29 de enero de 1886, Cantor le escribió al cardenal Franzelin, luego de agradecerle sus pertinentes aclaraciones, que no había sido su intención la de sostener una necesidad metafísica y objetiva en el acto de la creación, de tal forma que se viese negada la libertad absoluta de Dios. Solo había querido subrayar un cierto tipo de necesidad subjetiva *para nosotros*, al percibir en la benevolencia y magnificencia de Dios la realidad fontal no solo de lo finito creado, sino también de lo transfinito[658].

10. Conclusión

¿Qué podemos concluir de todo dicho, a la vista de este largo recorrido por la tradición filosófica y teológica con la que Cantor ha dialogado, de una u otra manera, con mayor o menor acierto?

No aburriré al lector repitiendo de nuevo lo que ya ha quedado dicho en todo cuanto antecede. Tan solo apuntaré algunas consideraciones que, remitiendo claramente a lo que precede, nos permitan orientar nuestra reflexión hacia la conclusión general del libro.

Lo primero que, tal vez, habría que afirmar es que Cantor no siempre acierta en su valoración de los autores precedentes –o mejor, tal vez, habría que decir, que nosotros no coincidimos plenamente con sus consideraciones. Pero lo que sí parece cierto es que él fue siempre perfectamente consciente del alcance filosófico y teológico de su descubrimiento matemático de lo *transfinito* y que, por eso, –con la excepción de Hegel– aquello en lo que se confronta con otros autores suelen ser cuestiones centrales y de notable enjundia metafísica.

Me parece indudable que su pensamiento matemático no puede ser cabalmente desgajado del conjunto de su concepción global, de modo que prescindir de sus expansiones filosóficas y teológicas –o marginarlas como algo secundario– es equivalente a cercenar una parte esencial de sus preocupaciones intelectuales más vivas y apasionadas y cegarse el acceso a unas ricas reflexiones cuya potencialidad está lejos de haberse explotado en su totalidad.

658 Cfr. H. Meschkowski y W. Nilson (ed.), *Georg Cantor-Briefe* (Berlín: Springer Verlag, 1991), 258.

La aplicación sumamente libre que en este último capítulo de la presente investigación hemos hecho de sus consideraciones sobre el infinito ha puesto de manifiesto la centralidad especulativa de ese tipo de infinito que llamamos el «infinito creado actual» para confrontarse con autores del pensamiento antiguo, medieval, moderno y contemporáneo. Una confrontación, de hecho, en la que creemos haber dejado claro que el diálogo de Cantor con los autores escogidos nos ha mostrado que el concepto de «infinito creado actual» no solo no es inconsistente, sino que se nos muestra a pleno rendimiento penetrando con toda precisión en un ámbito de la realidad –tanto inmanente como transiente– que, por un lado, se resiste a ser negada, incluso en aquellas filosofías –como la de Aristóteles– que no le conceden verosimilitud y, por otro, reclama ser plenamente reconocida, también en aquellos pensadores que –como Pascal– lo perciben, pero no lo conceptualizan adecuadamente.

Lo más importante que probablemente debamos retener de este largo capítulo sexto es lo siguiente: el concepto de «infinito creado actual» nos ha permitido, con un sólido fundamento, discrepar de Aristóteles, rectificar a Orígenes, profundizar en Agustín, ir más allá de Tomás de Aquino, andentrarnos en Spinoza, distanciarnos de Kant, aclararnos con Hegel, dialogar con Franzelin y, sobre todo, tomando impulso en Pascal, extraer de todos ellos sugerentes reflexiones de carácter estructural extraordinariamente importantes para ensayar una futura aplicación antropológica –extensiva, tal vez, a la totalidad de la creación– que nos permita concebir una estructura de pensamiento alternativa a la consabida contraposición «finito-infinito», a la hora de pensar, en términos teológicos, la relación entre el infinito absoluto de Dios creador y una condición de criatura vinculada a los límites biográficos de una finitud histórica que, no obstante, ya no haya que mantener incluso en el estado de bienaventuranza escatológica. El «infinito creado actual» nos permite romper la rigidez de ese esquema disyuntivo y concebir a la creación como provisionalmente finita, pero esencial y estructuralmente infinita. Creada, pero infinita. Esencialmente infinita dentro de los límites de la finitud de la historia y con la vocación y la esperanza de su superación en la plenitud infinita de la eternidad de Dios.

Lo hemos visto con Pascal y también con Hegel: es posible conciliar la finitud de la perfecta determinación con una verdadera

infinitud actual que haga justicia a todas aquellas dimensiones de lo humano en las que *el hombre supera infinitamente al hombre*. No hay ninguna necesidad ni ningún peligro cierto en resbalar por la pendiente del panteísmo. La confesión explícita del carácter *creado* de tal infinitud, exorciza inmediatamente ese mal espíritu. Podemos, pues, encontrar en el concepto de «infinitud creada actual» un instrumento filosófico plenamente consistente y firme –a saber: un nuevo fundamento– no solo para dialogar hacia atrás con la tradición precedente, sino también para construir hacia delante en relación con el tiempo presente. Aunque esta última tarea, como es lógico, deberá quedar pendiente para otra futura indagación.

Queden, pues, por ahora anotadas estas últimas reflexiones como conquistas plenamente adquiridas antes de finalizar ya completamente la investigación.

CONCLUSIÓN GENERAL

1. Dos tipos de conclusiones: transitivas e intransitivas

Creo haber mostrado en todo lo que antecede que la naturaleza teológica de la motivación profunda de este libro no tiene por qué estar reñida con su naturaleza propiamente filosófica. No obstante, se impone ahora hacer nuevamente explícita tal diferenciación, a fin de distinguir dos tipos de conclusiones.

Un primer tipo de reflexiones conclusivas tendrá un carácter transitivo. Se trata de conclusiones cuya mera enunciación remite –como los vínculos de internet– más allá de sí mismas, uniendo su primera formulación con una pregunta ulterior todavía más grande. Y así sucesivamente.

Son este tipo de conclusiones las que terminan adentrando nuestra inicial investigación filosófica en el terreno teológico del que originariamente procede. Este tipo de remitencias son, a la luz de todo lo antedicho, perfectamente previsibles. No obstante, también se entenderá que no es posible en el marco de las conclusiones de esta investigación prolongar sin término las reflexiones teológicas conectadas con la dilucidación filosófica que hemos realizado. De hecho, con solo intentar hacerlo, se percibirá fácilmente que cualquiera de ellas necesitaría un tratamiento explícito, monográfico y sumamente extenso completamente inoportunos cuando de lo que se trata es de finalizar.

¿Cómo tratar, pues, este tipo de reflexiones estrechísimamente vinculadas con la investigación sobre el infinito creado actual?

Como lo que son: como conclusiones provisionales cuyo propósito solo es hacer explícita una nueva problemática teológica, renunciando, sin embargo, a ulteriores desarrollos que deberán quedar para futuros trabajos. Téngase, pues, esto en cuenta para todo lo que sigue.

El segundo tipo de conclusiones es intransitivo y no remitente. Se trata, en este caso, de afirmaciones deducidas de toda la reflexión anterior que, de alguna manera, condensan y sintetizan los puntos firmes que, a mi juicio, nos han permitido alcanzar las reflexiones expuestas, discutidas y fundamentadas en todo nuestro recorrido precedente. Adviértase, también, que la mayor parte de ellas ya se han ido formulando en las conclusiones parciales de cada capítulo anterior. Se trata ahora, únicamente, de recordar lo esencial.

Con esta sencilla distinción quisiera recoger en lo que sigue los frutos de nuestro trabajo. Así podremos distinguir con claridad lo que podemos dar, efectivamente, por concluido, de aquello otro que, por el contrario, precisará, todavía, de ulteriores ensayos de profundización y desarrollo en la línea de lo que aquí se ha apuntado.

2. Conclusiones en diálogo con Manuel Cabada

2.1. *La infinitud de Dios y la infinitud de la creación: un esbozo de fundamentación alternativa*

La relación teológica entre Dios, concebido como Creador, y lo no divino, pensado como criatura, es mucho más compleja de lo que la simple oposición entre infinitud y finitud nos da a entender. Dejando fuera de la discusión la absoluta infinitud de Dios –amor omnipotente, eterno y puro– la complejidad aparece claramente cuando se quiere hacer justicia al *todo* de la condición de criatura.

Después de todas las reflexiones que anteceden, se entenderá que podamos iniciar la conclusión de esta investigación afirmando, de modo preliminar, que sostener que la creación es esencialmente finita y tendencialmente abierta a la infinitud es no solo demasiado poco, sino inadecuado y hasta contraproducente. En esto estoy con Cabada y creo que tiene razón.

Es demasiado poco porque la riqueza interna de las figuras creadas rebosa infinitud. Es inadecuado porque esa caracterización no se ajusta al verdadero equilibrio que debe establecerse en el interior de lo no divino entre finitud e infinitud. Y es, finalmente, contraproducente porque, como estamos viendo, vincular la condición de criatura de modo necesario, estructural y esencial con

la finitud hace irresoluble la completa superación del mal en la bienaventuranza eterna.

De nuestro diálogo inicial con Manuel Cabada –luego de todo lo dicho ya sobre la posibilidad que tiene el ser humano de pensar el infinito, a propósito de Cantor– nos quedan por atender, no obstante, dos cuestiones de la máxima importancia para esta investigación y, también, para futuros proyectos teológicos ahora imposibles de agotar.

La primera de ellas tiene que ver con la distinta fundamentación filosófica y teológica que, a mi juicio, debe tener la tesis sostenida reiteradamente por Cabada –pero nunca explicada críticamente– acerca de que a la infinitud absoluta de Dios parece convenirle más adecuadamente la infinitud de su creación que su eventual finitud.

Al hilo de los autores estudiados por él, Cabada daba a entender que dicha conveniencia parecía estar fundada en la relación de causalidad, de modo que a la causa infinita que es Dios en su acción creadora, parecería serle más adecuada una concepción infinitista de su efecto creado que su contrario.

Ya expresé páginas atrás mi disconformidad con tal modo de argumentar, aceptado el supuesto de que el autor argumentase de modo propio e independiente, pues ya vimos que Cabada no somete a discusión expresa la formulación de su tesis. A mi modo de ver, la grandeza o majestad de la acción creadora de Dios no puede ser medida, de ninguna manera, por ningún tipo de cualidad interna a la realidad de lo creado, sino por el hecho mismo de la *creatio ex nihilo*, con absoluta independencia de una eventual infinitud de la creación o de su resuelta finitud. Hay un salto cualitativo de naturaleza abismal que se pasa por alto cuando se trata de convertir en una relación de proporcionalidad horizontal la acción creadora de Dios con su efecto creado, al decir que, puesto que la primera es infinita, también ha de serlo su resultado.

Pero dicho esto, permítaseme ahora mostrar, en positivo, un brevísimo esbozo de una fundamentación filosófica y teológica distinta que evite esa argumentación y proponga una justificación alternativa.

A mi entender, la verdadera razón que permite profundizar en una concepción de la creación con arreglo a la estructura filosófica que nos proporciona el «infinito creado actual» y que, por

tanto, nos posibilita superar la ecuación que iguala condición de criatura con finitud –haciéndonos explorar, en consecuencia, una concepción esencialmente infinita de la creación– es la indagación teológica en el amor absoluto de Dios[659].

No se trata de una cuestión de causalidad, sino de cuidado. No de la grandeza y amplitud del efecto creado, sino del carácter incondicional que, libremente, tiene el amor infinito de Dios.

En efecto, el amor absoluto de Dios se expresa y se ofrece primariamente en forma de donación ontológica, haciendo que lo distinto de Él pueda ser y existir con una plena autonomía que se agranda con la máxima vecindad de lo divino, siguiendo una lógica completamente opuesta a la de la disyunción[660]. Cuanto más presente está el amor que Dios mismo es en el seno de la creación, tanto más autónoma es y tanto más potenciada resulta ser la criatura en su propia existencia. Porque es propio de Dios la donación de una vida infinita y no parece conciliable con el carácter eterno de ese amor divino y omnipotente la creación de una vida esencialmente sometida al imperio definitivo de la finitud. Es decir, del límite, de la fragmentación, de la historia, de la ambigüedad, de la penumbra, de la condición de posibilidad del mal.

Permítaseme glosar esta fundamentación alternativa de la infinitud de la creación aludiendo a dos preguntas metafísicas íntimamente relacionadas. La primera indaga sobre la posibilidad de corresponder a un amor incondicional e infinito. La segunda enfrenta la dinámica de perpetuidad que acompaña a la naturaleza del amor con la interrupción que supone la presencia de la muerte.

Estas dos preguntas aparecen genialmente formuladas en una película relativamente reciente que ya hemos mencionado anteriormente: *A. I. Inteligencia artificial.* En breve veremos exactamente qué podemos concluir de aquí.

659 Reitero que su sola afirmación nos muestra ya con toda claridad su carácter transitivo y, por tanto, la imposibilidad de una exposición completa de lo que aquí, en las conclusiones de este libro, simplemente se va a anotar.

660 Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I-II, q.110, a.1: «Podemos inferir la existencia de un doble amor de Dios a la criatura. Uno común, en cuanto *ama todas las cosas que existen*, según se dice en Sab 11,25 [el texto correcto es Sab 11,24], por el que otorga a las cosas creadas su ser natural. Otro especial, por el que eleva la criatura racional sobre su condición natural haciéndola partícipe del bien divino. Y este es el amor con el que se puede decir que Dios ama a alguien absolutamente, porque en este caso Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es él mismo».

2.2. *El amor infinito ante la muerte como fundamento filosófico alternativo de una creación esencialmente infinita*

Ignoro si el acierto fue de Steven Spielberg o de Stanley Kubrick. Lo seguro es que en el relato original de Brian Wilson Aldiss no se encuentran las dos preguntas metafísicas que, para mí, convierten los primeros cincuenta y dos minutos de *A. I. Inteligencia artificial* (2001) en una experiencia cinematográfica inolvidable[661].

Prescindamos de entrar en los detalles de la ambientación distópica con la que se inicia la narración. Baste únicamente señalar que, ante las olas de un mar furioso, una voz en *off* nos habla del deshielo de los casquetes polares debido al efecto invernadero, de inundaciones completas de ciudades como Ámsterdam, Venecia o Nueva York, de migraciones masivas y del aumento de las desigualdades entre países ricos y pobres. Estas diferencias se evidencian, por ejemplo, en las hambrunas que azotan a estos y en la prosperidad de la que disfrutan aquellos. Una prosperidad, todo hay que decirlo, que se ha conseguido, entre otras cosas, limitando la tasa de natalidad con políticas máximamente restrictivas.

El narrador también nos habla del desarrollo de la inteligencia artificial de los robots, cuya presencia se ha hecho cotidiana en los países desarrollados y –puesto que no consumen alimentos ni otros recursos más allá de los empleados en su producción– se ha convertido en esencial en el equilibrio económico de las sociedades más prósperas.

Es a continuación cuando se cambia la perspectiva y se va preparando al espectador, a fin de que se termine formulando ante él la primera pregunta esencial.

Abandonamos el mar y el director nos traslada a otro escenario. Todavía no sabemos si se trata de un profesor ante sus alumnos o del jefe de una empresa ante sus empleados, pero la cuestión es que, sin apenas solución de continuidad, mientras llueve tras los cristales de un gran edificio presidido por una especie de figura angélica de metal, nos encontramos asistiendo a un discurso en el que un científico de mediana edad, bien parecido y seguro de sí mismo, hace balance de los logros indudables de la inteligencia artificial

[661] Cfr. B. Aldiss, *Los superjuguetes duran todo el verano y otras historias del futuro* (Barcelona: Plaza y Janés, 2001), 9-52.

en las últimas décadas y propone dar un paso hacia delante nunca antes realizado: crear un robot niño capaz de amar infinitamente a sus padres.

Una chica negra, inteligente y reflexiva, formula la pregunta decisiva: la cuestión no es si se puede o no crear un niño robot capaz de amar, sino *si habrá algún ser humano capaz de corresponder adecuadamente al amor infinito* del niño.

El científico le responde diciendo que el niño robot será perfecto, sin rabietas, sin travesuras, sin peleas, sin disgustos para sus padres. Será el niño que todo matrimonio querrá tener, habida cuenta de la imposibilidad de engendrar hijos biológicos por las restricciones de natalidad. Hay ahí un nicho de mercado extraordinariamente prometedor.

Pero ella insiste diciéndole educadamente que no ha respondido a su pregunta: si un niño robot pudiese amar verdaderamente a una persona, ¿qué tipo de responsabilidad tendría esa persona respecto del incondicional e infinito amor del robot infantil hacia ella?

El alcance moral de la pregunta se hace evidente y el científico, ahora algo más serio, le responde que se trata de la cuestión ética más antigua de todas, puesto que, ¿no creó Dios a Adán para que le amase?

Un fundido en negro pone fin a esta secuencia.

El tiempo avanza y nos encontramos ahora, veinte meses después, en el seno de una joven familia cuyo único hijo hiberna criogenizado. El matrimonio es seleccionado para probar la adaptación y la versatilidad del primer niño robot. El marido, preocupado por el dolor de su esposa ante la pérdida del hijo del matrimonio, sorprende a su mujer con la inesperada llegada del «meca» (nombre usual para referirse a los robots que casi parecen humanos). Solo tienen que cuidarse de una cosa: deben evitar activar el programa de imprimación –que fidelizará incondicionalmente al niño con quien lo active– si no están seguros de quedarse para siempre con el robot.

Los primeros días son muy difíciles, sobre todo para la mujer, puesto que ve usurpado el lugar doméstico de su hijo biológico por esta nueva presencia tremendamente realista, pero artificial, al fin y al cabo. Con el paso de los días, la ternura y las gracias del niño robot van sanando y abriendo el corazón herido de la madre hasta el punto de derrumbar todas sus defensas.

Un momento especialmente conmovedor acontece en una escena íntima, cuando, luego de haberse decidido la madre a activar el protocolo de imprimación, el niño comienza llamándole Mónica y termina abrazándola y dirigiéndose a ella como «mami». Es poco después cuando nos acercamos al, para mí, segundo momento cumbre de la primera parte de la película.

En efecto, la segunda pregunta de indudable alcance metafísico la formula el niño robot a su madre, mientras ella se acicala antes de salir a una fiesta: «Mami, ¿te vas a morir?».

La madre le responde con naturalidad que sí, que algún día se morirá. El niño le dice, triste y consternado, que, en ese caso, se quedará solo. La madre intenta consolarlo diciéndole que no se preocupe. Pero él quiere algo más de información y prosigue: «¿Cuánto vivirás?». «Muchísimo» –le dice ella– «cincuenta años». El niño no queda muy convencido y, susurrando, le dice a su madre que la quiere y que no quiere que se muera nunca.

Lo no dicho en el diálogo entre madre e hijo se torna evidente a los ojos del espectador. La desproporción entre el amor incondicional de un niño robot que descubre la caducidad de aquella realidad que ama, emerge en esta primera ocasión cuando el pequeño cae en la cuenta de que, tarde o temprano, su madre morirá y su amor infinito, antes o después, se quedará sin «objeto», sin reciprocidad, condenándolo a una horrible e indeseada soledad. El soporte mecánico del niño robot le asegura una longevidad infinita por estar libre del envejecimiento y de la muerte que, sin embargo, son consustanciales a la fisiología orgánica de los seres humanos. Su madre morirá y con ella se extinguirá su amor, pero él jamás dejará de amarla, porque el niño no morirá. Y lo sabe. Lo que ahora es felicidad completa, mutará dentro de tan solo cincuenta años en infelicidad irremediable y sin límite. Amar infinita e incondicionalmente a alguien solo parece bueno si hay paridad ontológica entre los amantes. De lo contrario, el cielo inicial corre el peligro de convertirse en un infierno insoportable.

La primera pregunta que plantea el arranque de esta película pone el acento en la responsabilidad que recae sobre quien es objeto de un amor infinito. En el supuesto de que tal cosa se dé: ¿es posible estar a la altura de semejante exigencia? ¿Podemos corresponder en igualdad de condiciones a quien nos ame incondicional e infinitamente?

La segunda plantea el problema de la muerte y su eventual superación, según la lógica implícita en la dinámica del amor. El amor, si es verdadero, exige eternidad, porque no contempla ni puede contemplar la extinción completa del amado, sino que, al contrario, reclama su persistencia a perpetuidad.

Dejemos a un lado la trama argumental de la película –no creo haber hecho ningún *spoiler* imperdonable– para reflexionar sobre lo que verdaderamente nos interesa: la traducción teológica de ambas cuestiones metafísicas. En ellas podremos entrever una fundamentación alternativa a la que se deduce del estudio de Cabada en relación con la infinitud absoluta de Dios y la infinitud esencial de su creación.

El cristianismo guarda en su centro, como un tesoro inmarcesible, la realidad eterna del amor infinito de Dios. ¿Acepta el hombre ser amado infinitamente? En la tradición bíblica es Dios y no su criatura la fuente de amor absoluto, incondicional e infinito, de modo que, al contrario que en el caso de *A. I.*, la criatura tiene ante sí el dilema de responder positiva y totalmente a ese diálogo de amor o, de mil maneras, declinar la invitación[662].

Es evidente la relación que une esta primera cuestión con el planteamiento explícito de la segunda pregunta metafísica.

En efecto, la presencia de la muerte como horizonte inmediato de la vida humana –más o menos próxima y siempre incierta–, vista ahora desde aquello que el cristianismo guarda en su centro, exige una afirmación fundamental: la realidad eterna del amor infinito de Dios posibilita concebir la vida entera de la totalidad de la creación, vida humana incluida, como una *creación esencialmente infinita* y solo históricamente vinculada a las limitaciones de la finitud, pero jamás esencial y constitutivamente definible por ella.

A este respecto, me gustaría proponer un axioma teológico que, tal vez, pueda iluminar lo que quiero decir: *la vida que Dios es*

662 Adviértase que en el argumento de la película no es el ser humano sino la pequeña criatura robótica la que ama incondicionalmente a su eventual propietario y, activada la imprimación, no puede no amarlo. El verdadero dilema lo tiene, pues, en este caso, su creador humano. La chica negra pregunta al científico: ¿estará el creador –el hombre– a la altura de su creación? El científico le devuelve esta otra pregunta: ¿estará la criatura –el hombre– a la altura de su Creador? Aunque es cierto que en ambos casos es el ser humano el que debe aceptar ser amado incondicionalmente y corresponder a ese amor, la perspectiva es claramente distinta: descendente en la tradición bíblica y ascendente en la película.

es la vida que Dios da. Donación que Dios mismo hace libre y gratuitamente, como fruto sobreabundante del amor que Él mismo es. El regalo, pues, de la vida infinita a la totalidad de la creación no se basa en una suerte de proporción entre la majestad de la causa y la infinita amplitud de su efecto, sino en la infinitud absoluta de un amor fontal cuya libre voluntad comunica lo que Él mismo es.

Ahora bien, en el hecho de que Dios *dé* vida o, visto desde nuestro lado, *en el hecho de haberla recibido*, tenemos el antídoto contra toda forma de panteísmo que se sienta seducido por la identidad ontológica con Dios. Dios *da* la vida a quien de suyo no la posee, a quien no es Dios. Por eso somos su *creación*. De lo contrario, no tendría sentido que Dios nos diese aquello que ya tendríamos por nuestra propia naturaleza. No somos Dios, sino lo distinto de Él que, no obstante, por pura gracia, ha recibido aquello mismo que Dios es[663].

¿Qué es eso que hemos recibido? La vida eterna.

¿Ahora? ¿Ya aquí? Eso mismo es lo que quiero sostener en sintonía con el cuarto Evangelio. Que el don de nuestra instalación en el ser solo tiene en nuestra existencia histórica una parte provisional del todo que efectivamente es.

¿No podríamos interpretar en esta lógica el haber sido creados *a imagen y semejanza* de Dios? En este sentido es razonable pensar que Dios ha hecho a su criatura capaz de recibir la infinitud del don que le da. Y si ese don es *infinito* –pues es Dios mismo– ¿no será igualmente *infinita* la ontología más íntima y auténtica de la criatura no divina?

Hemos sido creados por el amor infinito que Dios es, de modo y manera que, contrariamente a lo que se piensa, no es el segmento biográfico comprendido entre la fecha de nuestro nacimiento y la de nuestra muerte aquello que es capaz de dar cuenta definitiva y cabal de nuestra identidad, sino que, al contrario, es nuestro ultrahistórico enraizamiento en la eternidad de Dios y nuestro retorno a ella lo que nos ofrece la medida exacta de la dimensión sin medida de nuestra condición de criatura. Pablo lo descubrió y lo formuló inmejorablemente en Rm 8, 45ss. Procedemos de la

663 En perspectiva trinitaria y cristológica probablemente se deba diferenciar entre *generación* y *donación*. La primera correspondería a la naturaleza del logos de Dios que es esencialmente generado del Padre *ab aeterno*. La segunda sería propia de las realidades creadas, cuyo ser es esencialmente recepción temporal del don de Dios.

eternidad de Dios y en ella esperamos vivir eternamente no bien hayamos traspasado el umbral de la muerte. Pero, de alguna manera, ya estamos en ella.

No obstante, no hay duda de que vivimos aquí y ahora una existencia marcada por los límites de la finitud. Vano es negarlo. Sin embargo, con la experiencia pascual en la mano, y con el anclaje filosófico conseguido en nuestro análisis del pensamiento de Pascal y Cantor, no creo acertado –con Cabada– concebir la relación entre el Creador y la criatura con la analogía estructural de la polaridad entre lo infinito y lo finito. La cosa se nos ha mostrado muchísimo más rica y compleja, porque la realidad creada, lejos de poderse comprender únicamente bajo el imperio de la finitud, reclama para sí el reconocimiento de su verdadero ser como algo que no solo sobrepasa lo finito por el mero hecho de hacerse consciente de él, sino que exige que se la conciba como un *verdadero infinito creado actual* que, siendo ontológicamente distinto –como acabamos de decir– del Infinito absoluto de Dios, es, no obstante, auténticamente infinito en su configuración ontológica esencial.

Para dar razón de tal posición especulativa –a diferencia de Cabada– no creo buen camino explorar la lógica de la causalidad, vinculando horizontalmente la infinitud extensiva de la creación con la infinitud del Creador. Creo más acertado adentrarse en el sendero que nos lleva a profundizar en la donación libre, incondicional y gratuita *de la vida que Dios da*.

Es ahí donde creo que encuentra su justa y precisa fundamentación el hecho de que podamos concebir una condición de criatura según la estructura filosófica del infinito creado actual. No, por tanto, fundando la infinitud en una concepción de la causalidad divina que, en el fondo, acaba midiendo la grandeza y majestad del Creador por el alcance horizontal de su efecto creado, sino en una profundización teológica en la plenitud absoluta del amor de Dios, puesto que *la vida que Dios es, es la vida que Dios libremente da*.

No hay duda: una justificación adecuada y un mínimo desarrollo de este axioma exige un ensayo monográfico que aborde directamente los problemas de la teología cristiana de la creación[664].

[664] Tal vez pueda llevar esto a cabo, en futuro no muy lejano, en un ensayo titulado: *Infinitas criaturas infinitas. Teología sistemática de la creación del universo*.

Con ayuda de *A. I. Inteligencia artificial* no hemos querido más que ponerlos sobre la mesa. Baste, pues, únicamente, por ahora, este breve esbozo que solo indica la dirección especulativa en la que nos situamos, para pasar a ocuparnos de la segunda cuestión en nuestro diálogo con el pensamiento de Manuel Cabada.

2.3. *La finitud biográfica y la verdadera identidad de las figuras creadas*

La segunda cuestión que dejamos pendiente de aclarar en diálogo con Cabada es la finitud biográfica. Como hemos visto, Cabada apuesta por la infinitud creada actual como clave de comprensión de toda la realidad creada.

No obstante, como he dejado apuntado al término del primer capítulo de este libro, no he alcanzado a percibir en su pensamiento una explicación expresa y directa del modo según el cual se puede conciliar dicha atribución de infinitud a toda la creación con la innegable evidencia de nuestra vinculación a un determinado segmento del espacio y del tiempo.

Hemos visto ya que la esencialidad de la condición de criatura es posible pensarla analógicamente con arreglo a la estructura filosófica de los conjuntos infinitos de Georg Cantor. Así, podemos pensar al mismo tiempo –como nos ha mostrado el análisis de Pascal, de Spinoza y de Hegel en relación con el propio Cantor– una verdadera infinitud actual y también una perfecta determinación identitaria.

La posibilidad de conciliar ambos extremos es uno de los aspectos críticos que, en el inicio de esta investigación, hicimos valer frente al pensamiento de Manuel Cabada, puesto que veíamos en él la reiterada afirmación de la infinitud actual de la creación, pero ninguna atención al hecho empírico de los límites de nuestra existencia. También percibimos aquí el problema fundamental que señalamos en relación con Torres Queiruga: para él no hay forma de salvaguardar la identidad de la criatura si no es haciendo de la finitud de la criatura algo constitutivo, estructural y esencial, incluso en la bienaventuranza escatológica.

Se ve con claridad que estamos, también ahora, ante una conclusión transitiva plagada de hipervínculos. Una comprensión adecuada del lugar de la finitud histórica en la condición de criatura necesitaría de una fundamentación y de un desarrollo del todo

imposibles aquí. No obstante, intentemos sintetizar al máximo aquello que considero lo más esencial y que, tal vez, nos permita orientar la reflexión futura por otros caminos distintos a los acostumbrados.

Lo más nuclear que se puede deducir de todo lo antedicho es, a mi juicio, lo siguiente: a diferencia de lo que hace Cabada en su monografía sobre la infinitud y en su artículo publicado en *Estudios Eclesiásticos*, hay que hacerse plenamente cargo de los límites que impone la finitud de la historia a toda biografía personal. Nacemos y morimos. Vivimos comprendidos en un segmento de espacio y tiempo. Y llegará el día en el que abandonemos ese segmento sin posibilidad de retorno. Hay que reconocer, pues, que tenemos en estos dos hechos indisponibles dos puntos infranqueables ante cuyo umbral emergen los misterios de la existencia.

En este énfasis realista en la finitud de la vida creo que tiene razón Torres Queiruga. Con todo, si alguien, como Cabada, quiere sostener que somos un «infinito creado actual» no puede hacerlo sin mostrar, al mismo tiempo, cómo se conjuga, con esa opción por la infinitud, la evidencia innegable de la finitud biográfica. Hay aquí una pregunta implícita que Cabada ni hace explícita ni responde directamente.

¿Cómo se podría responder, no obstante, a esta cuestión?

Probablemente diciendo algo similar a esto: el *todo* de la condición de criatura no se deja encapsular en aproximaciones limitadas y unilaterales. Cuando decimos que es *finita*, decimos algo provisionalmente cierto, pero no lo decimos todo de ella. Cuando afirmamos su *infinitud* apuntamos hacia algo esencialmente verdadero, pero con el riesgo de olvidar su anclaje histórico.

Lo que se debe conjugar es la finitud de la historia con la infinitud esencial en un modo de pensar *el todo* de la condición de criatura que exprese su naturaleza dinámica, procesual, en progresivo camino de realización. En esto creo que tiene razón Hegel, cuando critica que concibamos como cosas estáticas lo que no son sino procesos vivos.

La comprensión íntegra de la realidad de la creación exige trascender los límites del espacio y del tiempo para captar su infinitud esencial desde una nueva perspectiva. Solo desde la eternidad se puede comprender la naturaleza del tiempo. Solo desde Dios podemos comprender el ser de las figuras creadas. Como nos han

enseñado Pascal y Cantor, debemos ascender a un nuevo orden de realidad o a una nueva clase numérica para poder comprender adecuadamente la *totalidad* infinita que dejamos a nuestra espalda. Esto es lo que sucede con la finitud de la historia. Solo cuando se la supera se puede comprender su verdadera naturaleza.

Por eso creo que debemos invertir la perspectiva a la hora de lograr un equilibrio más justo y acertado: no somos un vaso medio lleno de finitud e infinitamente vacío en una apertura potencial hacia lo infinito. Como si lo que nos diese nombre e identidad fuese la finitud que medio nos llena, de modo que la infinita vaciedad que nos habita únicamente nos orientase accidentalmente en nuestra búsqueda de plenitud.

Creo que es mejor pensarlo al revés: somos un vaso infinito que nada finito puede colmar, cuya infinitud es plenamente actual y propia, de modo que tenemos en ella la clave más profunda de nuestra verdadera identidad creada. La finitud solo marca el contorno provisional de nuestra presencia en la historia –como el brocal de un pozo sin fondo– pero está llamada a ser superada en un modo de existencia ultrahistórica en la que ya no rigen ni sus limitaciones, ni sus ambigüedades, ni sus peligros. Nuestra figura finita no es, pues, la que nos dice quiénes somos realmente, sino únicamente quiénes estamos siendo aquí y ahora. Pero nuestra verdadera identidad no es la que aparece en los límites biográficos de la historia, en donde impera la jungla de las interpretaciones, las identidades múltiples según los roles y las distintas opiniones según se nos quiera, se nos odie o se nos ignore. Nadie conoce a nadie en el interior de la historia porque nuestro verdadero yo tiene su centro de gravedad y su auténtica medida en una realidad que transciende el espacio y el tiempo[665].

[665] ¿Quién fue, realmente, Jesús de Nazaret? ¿Un borracho y un comilón? ¿Un profeta? ¿El mesías? ¿El Hijo de Dios? ¿El Señor? ¿El siervo de Yaveh? ¿El logos encarnado? ¿Un revolucionario político? ¿Un judío marginal? ¿Un campesino cínico? La lista podría alargarse sin término. En la horizontalidad de la historia no hay forma de responder de modo definitivo a esta pregunta. Solo desde el interior de la experiencia pascual, es decir, solo situándose existencial, espiritual y especulativamente desde la eternidad de un *Dios que da ya aquí la vida que Él mismo es*, es posible alcanzar una respuesta que supera, asume y cancela todas las respuestas anteriores. Tal vez sea por esto por lo que GS, 22 afirma que el misterio del ser humano solo se esclarece verdaderamente a la luz del misterio del Verbo encarnado. En esto y a su modo, lleva razón Pascal: la clave de la antropología es la

¿Quiénes somos realmente? No lo que la gente dice de nosotros o lo que nosotros mismos creemos, sino, probablemente, lo que Dios ve cuando nos mira. Mi auténtica densidad existencial, la auténtica altura de mi yo, la medida genuina de mi personalidad no la da ni mi poder (orden de la carne), ni mis conocimientos (orden del espíritu), ni, probablemente, mi santidad supuesta (orden aparente de la caridad), sino el desarrollo que haya podido alcanzar mi capacidad de amar en relación con el amor infinito de Dios mismo, que me ha hecho a su imagen y semejanza[666]. Y esto es algo a lo que ningún mortal tiene acceso bajo las condiciones de la existencia. Pero, paradójicamente, sí que podemos tener conocimiento de que hay cosas –como esta– que no podemos saber. Tenemos, pues, un saber nuestro de nuestro no saber.

Por eso creo absolutamente imprescindible concebir, soñar o imaginar una antropología metafísica –y una antropología teológica– que no tenga miedo de traspasar los umbrales de la finitud, a fin de hacer justicia a una condición creada que, como bien vio Pascal, no se puede comprender únicamente desde la horizontalidad en la que se encuentra, porque el hombre supera infinitamente al hombre.

Ya nos enseñó Cantor que ω no forma parte de la serie de los números naturales que la anteceden. Es su límite asintótico y su cierre perimetral. Y solo desde ella se percibe y se contempla la *totalidad* actual que es el conjunto infinito de todos los números naturales. Es necesario trascender la infinitud horizontal de la serie para intuirla simultáneamente como un conjunto de infinita cardinalidad que, no obstante su infinitud, es también un todo perfectamente delimitado.

De modo análogo, se podría decir que sucede exactamente lo mismo con la condición de criatura. También ella ha de ser trascendida en un modo de existencia superior desde cuya altura se pueda percibir y contemplar el *todo* de su vida histórica, invirtiendo el modo habitual de concebir la determinación singular de su identidad con el contenido profundo de lo que verdaderamente es.

---

cristología, es decir, la comprensión íntegra de la realidad humana desde el orden teológico de la caridad.

666 Agostino, *Confessioni* (Milán: Bompiani, 2013): «Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror».

A mi modo de ver, pese a estar ya en un terreno netamente teológico, solo se puede comprender el misterio del ser humano partiendo de su radical y eterno enraizamiento en el misterio de Dios. Es desde ahí desde donde habrá que dar razón de su infinitud esencial –pues es ya perpetuo, puesto que, en la creación, en el tiempo, se le ha dado ya, como oferta, la vida eterna que Dios es– y, también, del eterno alcance que, en consecuencia, tiene su posición ética y existencial en relación con el bien o el mal[667].

Se ve con claridad como el avanzar por el sendero de esta segunda conclusión –evidentemente transitiva– nos llevaría a tener que afrontar la cuestión filosófica y teológica de la libertad y la moralidad. Algo a todas luces imposible en este momento.

Quede únicamente apuntada, pues, la necesidad de hacerse cargo de la innegable finitud biográfica cuando se opte por identificar la clave hermenéutica de nuestra existencia en una infinitud creada actual, de manera que –con Pascal y con Cantor– se puedan desarrollar las intuiciones de una antropología metafísica –o de una antropología teológica– en la que el peso de la identidad de las figuras creadas se calibre con arreglo al infinito insondable que es el amor de Dios. La creación existe y persiste, en la medida en que reproduce e imita la donación infinita del amor de Dios. Es dándose como el ser creado se encuentra a sí mismo en relación al otro. Las criaturas hemos sido puestas en el ser para que nuestra realización en la donación recíproca –a imagen del eterno amor de Dios– jamás tenga fin. Solo por eso es ya actualmente infinita, aunque tenga que pasar por el oscuro desfiladero de la muerte. ¿Fin definitivo? Pudiera ser, aunque también puede ser un tránsito hacia una eternidad luminosa de transparencia, paz y dicha inefable.

3. Conclusiones en diálogo con Andrés Torres Queiruga

3.1. *La condición de criatura en la bienaventuranza eterna libre del imperio de la finitud*

De igual modo que en el caso de las dos reflexiones anteriores, en diálogo con M. Cabada, también con Torres Queiruga nos

667 A esta luz podría leerse la profunda parábola de los talentos de Mt 25, 14-30.

encontramos con conclusiones transitivas. Intentaré limitarme, pues, a lo esencial sin poder entrar en fundamentaciones y desarrollos que, necesariamente, han de quedar para futuros trabajos ya directamente teológicos.

La reflexión filosófica y teológica de Andrés Torres Queiruga ha sido para mí –por razones que ahora no vienen al caso– hogar y punto de partida durante muchos años. Y es, precisamente, en el esfuerzo por integrarla y desarrollarla donde me he encontrado con el escollo, para mí indigerible, de la mencionada finitud escatológica. Una finitud, recordemos, que en la historia se reconoce como condición de posibilidad del mal –nunca como mala en sí misma, cierto es, sino ambigua– y que, al mismo tiempo, funciona como salvaguarda de la identidad propia de la criatura frente a otras criaturas y, también, en alteridad con el Creador. Esta es la razón de que, a juicio del teólogo de Aguiño, no se pueda prescindir de ella al imaginarnos la participación de las figuras creadas en la plenitud eterna del infinito amor de Dios allende la muerte. También ahí, según él, seguiremos siendo finitos y, sin embargo, estaremos libres de mal.

He ahí la dificultad formidable, pues: ¿cómo conciliar en la escatología lo que en la historia es inconciliable?

Sé que lo conoce bien, porque lo ha leído muchísimo, pero ignoro si Torres Queiruga ha integrado, de hecho, en el trasfondo de su reflexión la razón última por la que, a mi juicio, Hegel parece haber tenido que ahondar en la genuina naturaleza del verdadero infinito. Según yo la entiendo, es una razón de orden práctico enraizada en una dificultad ética.

Esta es la dificultad: en la propuesta moral de Kant la presencia vertical de un imperativo categórico, que se nos aparece siempre bajo la forma de un deber ser inexcusable, corre el riesgo de convertirse en un ideal perpetuamente inalcanzable que se aleja de manera proporcional a nuestros intentos de realizarlo, según la lógica de la infinitud potencial, de modo semejante a como el caballo persigue a la zanahoria o el asceta lucha imposible e infructuosamente por conquistar la virtud por sus propias fuerzas[668].

668 Cfr. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* ed. de Félix Duque (Madrid: Abada, 2011), 268. Otras referencias pueden verse en G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]* (ed. bilingüe de Ramón Valls Plana) (Madrid: Abada, 2017), 215, §94 y §95, así como el comentario de

¿No hay otra forma de pensar el infinito?, pudo haberse preguntado Hegel. ¿No hay otra manera de vincular al ser humano con el ideal al que aspira más que en esa forma jadeante y tan reiterativamente insuficiente que el propio Hegel llama mala infinitud?

Se trata, pues, de una razón moral, no meramente teórica o especulativa, en la indagación acerca de una verdadera infinitud. Y tiene que ver, en consecuencia, con la realización efectiva del bien absoluto cuyo eco resuena indefectiblemente en la interioridad de todo ser humano. Tal vez por eso Hegel tuvo que afanarse, con agudeza y precisión, por distinguir un modo de ser infinito impotente y profundamente insatisfactorio, de otro modo de ser infinito sanante y reconciliador. Y lo hizo desde un trasfondo ético que permite anclar toda su especulación en el suelo firme de quien busca auténticamente la adecuación con el bien máximo que persigue. Esto solo es posible, a su juicio, con ayuda del verdadero infinito. Un verdadero infinito que, no se olvide, Hegel no utiliza únicamente para referirse a lo divino, sino que, como ya hemos visto, usa especialmente para indicar el proceso en el que, en el ámbito de los seres, se asume, se cancela y se supera tanto la finitud como la mala infinitud en una nueva convergencia que lleva a una síntesis superior. He ahí la verdadera infinitud.

Ahora bien, si como propuesta de realización escatológica, se «infinitiza» la finitud o se concibe la infinitud únicamente en términos de apertura, tendencia o potencialidad, como propone Torres Queiruga, estamos siempre abocados a una reiteración indefinida de las condiciones que caracterizan a la realidad finita así elongada. Pero nunca superamos de ese modo el imperio de la finitud ni logramos jamás liberarnos de su yugo. Al contrario, perpetuamos su dominio infinitamente –querámoslo o no– según el modo de ser de la mala infinitud. Y esto aunque se aproxime máximamente la criatura finita a la absoluta plenitud de Dios, como intenta hacer meritoriamente el autor.

El problema está en que, al mantener la finitud, dicha aproximación siempre aparece lastrada por lo que anteriormente hemos llamado la «trampa origeniana», es decir: la posibilidad de reproducción en la escatología de las condiciones iniciales que hacen

---

Valls Plana en R. Valls Plana, *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)* (Madrid: Abada, 2018), 137-143, esp. 138.

posible el mal en la historia. Hay que reconocer que, a mi entender, Torres Queiruga, con sus menciones a la lógica del amor entre Tristán e Isolda, el Cantar de los cantares, Romeo y Julieta, san Juan de la Cruz y el propio Hegel, minimiza al máximo los peligros y las amenazas que conlleva necesariamente la finitud, pero creo, sinceramente, que no logra sanar en raíz el problema que se encuentra en la base de la propia condición de criatura.

De hecho, hay algo curioso en que, precisamente, en el texto sobre el amor del joven Hegel que el propio Torres Queiruga cita en su reflexión no hay forma de comprender la lógica profunda de lo que ahí se apunta, si no es captando, justamente, la naturaleza de *infinito creado actual* que tiene el amor del que se habla. Apunta Torres Queiruga, citando expresa y literalmente a Hegel: «El amante que recibe no se hace más rico por eso que el otro; se enriquece, sin duda, pero no más que el otro. Igualmente, el amante que da no se hace más pobre; dando al otro aumentó sus propios tesoros de igual manera (Julia en *Romeo y Julieta*: «Cuanto más doy, tanto más tengo…»)[669].

¿Qué es aquello cuya naturaleza permite donar tanto como se quiera sin merma alguna por parte de la realidad donante? El infinito actual.

Es más: ¿cómo comprender si no que Julieta pueda comparar su generosidad y su amor a la infinitud del océano al decir que es infinito su amor, como el mar, puesto que cuanto más da, tanto más le queda? Solo algo cuya plenitud es infinita puede ser sujeto de una lógica en la que la donación no es merma, sino multiplicación. Una línea infinita puede ser fuente de infinidad de líneas infinitas, pues sea cual sea el número de segmentos que de ella se tomen, en nada se verá reducida ni mermada su infinitud actual.

Lo mismo sucede, pues, con la realidad plena del amor humano con el que Torres Queiruga quiere ejemplificar la comunión interpersonal que, en el fondo, permitiría la reciprocidad realísima entre el Creador y su criatura. En el texto donde, en el amor, él ve la unión en la diferencia, yo percibo la presencia del infinito creado actual que, precisamente, identifica y diferencia a los seres humanos en sus tipos particulares y específicos de infinitud y posibilita,

669 A. Torres Queiruga, *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea* (Vigo: Galaxia, 2010), 354. El autor cita G. W. F. Hegel, *Escritos de Juventud* (México: FCE, 1978), 264; 261-266; 274-278; 335-338.

en el fondo, la verdadera comunión con Dios. La medida *infinita* del amor es lo que da a cada uno su propia y singular identidad creada. Porque es lo cierto que, aunque en nada disminuye el infinito con su continua donación, hay muchas formas y muy diferentes de ser infinito. Tantas, tal vez, como figuras creadas.

Esta es, pues, la dificultad objetiva que se me antoja insuperable en la propuesta escatológica de Torres Queiruga. Al no dar cabida en su pensamiento a la idea de un *infinito creado* actual –por considerarlo contradictorio, puesto que, según él, infinito actual solo hay uno (y es Dios) y no puede haber más– y al fijar la esencia de la condición de criatura en la finitud, nuestro autor bloquea el único camino que, a mi juicio, permite superar de modo satisfactorio la dificultad formidable que amenaza la coherencia interna de todo su planteamiento.

A mi modo de ver, ese camino es el siguiente: debemos profundizar, en relación con todo lo ya dicho acerca de Pascal, Cantor y Hegel, en la intuición que Gregorio de Nisa expone en las páginas de su *Vida de Moisés*[670].

3.2. *La naturaleza infinita del bien y la identidad de las criaturas*

Para Gregorio, la experiencia teofánica provoca en la realidad creada una dilatación infinita. Este aumento, esta extensión, este ahondamiento espiritual es efectivamente posible debido a que, según Gregorio, «todo bien por su propia naturaleza no tiene límite»[671]. Esto significa que la virtud no es –como pensaba Aristóteles– el punto medio entre extremos, es decir, lo que está contenido dentro de unos determinados límites, sino más bien, al contrario, aquello que, en razón de la propia naturaleza del bien, es infinito[672].

Las cosas sensibles tienen, efectivamente, límites y en el ajuste a sus propios límites se encuentra su perfección. No sucede lo

[670] Cfr. G. di Nissa, *Opere Dogmatiche (Testo greco a fronte)*, a cura di Claudio Moreschini (Milán: Bompiani, 2014).

[671] G. di Nissa, *Opere Dogmatiche (Testo greco a fronte)*, a cura di Claudio Moreschini (Milán: Bompiani, 2014), 492: «*Pân agathòn tê eautoû phýsei hóron ouk échei*».

[672] La reflexión fundamental la hace Gregorio en el §5 del prólogo. Cfr. G. di Nissa, *Opere Dogmatiche (Testo greco a fronte)*, a cura di Claudio Moreschini (Milán: Bompiani, 2014), 492-493.

mismo, sin embargo, cuando hablamos de la virtud, de la santidad, del amor. En este caso la cosa es mucho más compleja, habida cuenta de que, ahora, hay que conjugar un determinado tipo de finitud con la infinitud esencial del propio bien.

¿Cuál es ese tipo de finitud? La que impone la naturaleza de su contrario. La luz limita con las tinieblas, la vida con la muerte, la virtud con el vicio, el amor con el odio. La relación recíproca de contrarios muestra, para Gregorio, en qué sentido hay que comprender el lugar de la limitación o la finitud cuando pensamos en la naturaleza del bien. Se trata de una finitud perimetral, de una finitud externa, de una finitud de contorno, de un modo de reciprocidad limitante que configura el perfil externo del bien en cuestión sin llegar a alterar su naturaleza esencialmente infinita.

De hecho, lo curioso y significativo es que, para Gregorio, lejos de poderse extraer de aquí la conclusión del carácter limitado de la virtud y el amor, en razón de su necesaria oposición al vicio y al odio, lo que hay que concluir es exactamente lo contrario: la infinitud de la virtud, del amor y del bien.

En su concepción se podría decir que la virtud es finita en la historia, por su horizontal contraposición al vicio, pero es metafísica y esencialmente infinita dada la ontología de su bondad. El bien es infinito porque si algo es bueno jamás debe tener fin. Es así como experimentamos la naturaleza de la bondad, de la gracia, de la virtud, del amor, como algo que por sí mismo exige eternidad y expansión ilimitada, puesto que, como acabamos de ver, cuanto más se da tanto más se multiplica.

No hay necesidad, pues, de hacer de la finitud histórica –la única que existe– una realidad metafísica. La finitud no trasciende los límites del espacio y del tiempo como no los trasciende el mal. En la eternidad de Dios no tienen cabida los límites de las realidades creadas que solo provisionalmente se contraponen a sus contrarios bajo las actuales condiciones de la existencia. Pero esa contraposición no es absoluta. Está vinculada a la vida terrena. Y a quedarse en las zonas de penumbra y oscuridad de esta vida están destinadas las limitaciones que ensombrecen la rutilancia infinita del bien, de aquello que por su propia naturaleza carece de límite, puesto que es esencialmente infinito.

Tenemos, pues, en esta intuición de Gregorio de Nisa una manera de conjugar muy agudamente la finitud de reciprocidad

limitante con la infinitud esencial de la virtud y el bien, de modo que nos puede servir de ejemplo a la hora de superar la vinculación supuestamente esencial que Torres Queiruga establece entre finitud y condición de criatura, incluso en la escatología.

Repárese en que la concepción de Gregorio de Nisa no nos obliga a interpretar el emboscamiento de la criatura en la realidad infinita del Creador –cuando acontece la experiencia teofánica– como el avance infinito de una criatura finita solo potencialmente abierta a la infinitud. Como si tal avance infinito tuviese que reproducir, necesariamente, la lógica de esa mala infinitud que camina cansina y reiterativamente tras un ideal irrealizable y una plenitud siempre inalcanzable en el plano ético o espiritual. Más que ante una bienaventuranza eterna estaríamos en ese caso ante el más horrible de los castigos escatológicos: un deseo eternamente insatisfecho y esencialmente insatisfactible. Sería eso más condenación que gloria.

¿Qué sucedería, sin embargo, si exploráramos la posibilidad que ahí se nos muestra de reordenar el equilibrio entre finitud e infinitud, dotando del peso decisivo a esta en lugar de aquella, de manera que podamos concebir la plenitud escatológica como la superación y el abandono definitivo de todo cuanto implica la finitud, dado que solo provisionalmente sirve para configurar la identidad de la virtud, pero no se encuentra en ella lo más decisivo de lo que es su verdadera naturaleza de bien, ya que, –según ha dicho el propio Gregorio– todo bien es por su propia naturaleza infinito?

Sucedería lo siguiente: nos encontraríamos ante la posibilidad real de conjugar identidad creada e infinitud actual, libre ya de toda sombra de finitud y, por tanto, de toda condición de posibilidad del mal.

¿Cómo es esto? ¿Cómo se podría seguir manteniendo la singularidad de cada una de las figuras creadas en ausencia manifiesta de finitud escatológica?

Pues porque lo que distingue y diferencia verdaderamente a los seres creados es su distinto modo de participar en la plenitud absoluta del amor de Dios. Eso es lo que verdaderamente nos singulariza, pues todas las criaturas tenemos en el amor nuestro peso existencial. Ese modo de participación en la más genuina e inefable naturaleza de Dios –amor eterno, puro y gratuito– puede ser, en general, igualmente infinito para toda la creación, pero particularmente infinito para cada una de las figuras creadas.

De hecho, recordemos que, según hemos estudiado, puede haber y hay múltiples y variados infinitos.

¿Qué quiere esto decir?

Lo hemos visto ya probado y realizado con Georg Cantor, hasta el punto de haber podido diferenciar, gracias a él, entre infinitos mayores y menores en sus análisis de matemática transfinita.

¿Por qué no concebir, en consecuencia, una eventual aplicación antropológica de tal pensamiento? ¿Por qué no pensar que, analógicamente, también las identidades propias, singulares e irrepetibles de todas las figuras creadas pueden ser concebidas según la estructura filosófica de un infinito creado actual que, en relación de participación con el infinito absoluto de Dios, pueda ser mayor o menor en su propia infinitud?

¿Por qué no pensar que el ejercicio de ahondamiento en el bien –esto es lo que significa, según Gregorio de Nisa, participar de la divinidad– es necesariamente infinito para toda la creación, pero también que cada criatura es infinita a su modo, puesto que ahonda en desigual medida en el bien absoluto de Dios?

Recordemos que desigualdad no tiene por qué implicar necesariamente finitud, puesto que ya hemos visto que es posible conciliar fehacientemente diferencia e infinitud. Si es viable –tal y como ha hecho Cantor– pensar que hay modos distintos de ser infinito, ¿por qué no explorar la posibilidad escatológica de pensar la identidad de criatura con arreglo a múltiples y personales formas de ser infinito cada uno de nosotros y cada una de las realidades creadas?[673]

Torres Queiruga no parece tener ningún problema en conciliar la aplicación de la finitud a toda la creación en general con una vivencia propia y singular de nuestra propia finitud como rasgo particular de cada ser humano. Pues eso mismo, pero a la inversa, propongo al aplicar la infinitud esencial como característica propia de todas las realidades creadas que, no obstante, se personaliza y singulariza de manera particular en cada una de ellas. De igual forma que cada uno es, en la historia, finito a su manera, también puede ser infinito a su modo, es decir, con una configuración singular, propia e irrepetible, pero libre, en la escatología, de toda forma de finitud.

Añadamos a esto que el carácter actual de ese proceso de ahondamiento es lo que precisamente posibilita que su camino no

673 ¿No podríamos interpretar en este sentido el texto de San Pablo en 1Cor 15, 41?

se agote nunca. Y esto en virtud del bien absoluto que Dios mismo es. No habría, pues, aquí, únicamente un infinito potencial, sino un avance infinito en el misterio absoluto de Dios, precisamente, por ser ambos –Creador y criatura– tipos cualitativamente distintos de infinito actual. *Absoluto* en el caso del Creador y *creado* en el caso del ser humano. Pero infinitos ambos en comunión eterna.

Creo que de esta manera se puede mantener la identidad de las figuras creadas y, sobre todo, su sanación en raíz, es decir, su completa y absoluta liberación del mal. La finitud se comprendería, pues, como un rasgo de la condición de criatura que solo tiene vigencia en la historia y que, por tanto, carece, como el mal, de capacidad de trascendencia. La finitud, en sí misma, no es eternizable, como no lo es el todo de lo que la finitud acarrea. De serlo, insisto, no veo que haya forma de librar la vida bienaventurada de la presencia latente o de la amenaza efectiva del mal.

Pero sí hay forma de concebir la vida eterna de las criaturas liberadas completamente del mal y de su posibilidad sin caer en la disolución de su identidad creada: en el infinito creado actual tenemos, según creo, una clave fecunda para dicha posibilidad.

4. Conclusiones en diálogo con Pascal

No pretendo repetir todo cuanto ya he dicho en los largos capítulos dedicados a Pascal. Únicamente me propongo recordar y subrayar aquellas cosas que, a mi entender, no han sido puestas de manifiesto por otros estudiosos y que, sin embargo, en esta investigación creo que han adquirido cierta claridad.

Las enuncio brevemente libre ya de tener que volver a desarrollar lo que ya anteriormente ha sido suficientemente desarrollado.

Lo primero que habría que subrayar es que, luego de todo lo dicho, no parece haber duda alguna acerca de la centralidad de la polaridad finito-infinito en las estructuras subyacentes al pensamiento de Pascal. Han quedado claras, al mismo tiempo, las oscilaciones de Pascal. Oscilaciones que se mueven entre dos extremos: la clarividencia intuitiva de quien percibe que el espacio, el tiempo, el movimiento y el número son infinitos y la denominación de tal infinitud en términos más propios de la retórica, la figuración, la imaginación o el carácter simbólico. Pascal percibe con nitidez que

entre la infinitud absoluta de Dios y la mera finitud de la existencia se abre un inmenso ámbito creado –nunca igualado a Dios, a diferencia de lo que sostienen Michon y Carraud– en el que reina efectivamente la infinitud. ¿Qué tipo de infinitud? Aquí Pascal ya no nos puede ayudar, pues ahondar en distinciones especulativas sobre los tipos de infinito no fue un camino sobre el que le fuera dado avanzar. Pero reconozcamos la grandeza de la empresa realizada que ninguna oscilación ni ningún déficit de expresión puede ocultar: Pascal mira a la inmensidad del cosmos y su boca pronuncia el infinito. Mira a la pequeñez de la materia siempre divisible y profiere, nuevamente, la palabra infinitud. Contempla al ser humano y dice, simultáneamente, nada y todo, pues es ambas cosas al mismo tiempo, según se le entienda desde un lado u otro de la infinitud creada. Su pensamiento religioso guarda en su trastienda la misma impronta filosófica acrisolada en la fragua del pensamiento matemático: somos ante Dios lo que la unidad ante el infinito. Su genio le lleva, no obstante, ante el umbral de la matemática transfinita, pues Pascal es perfectamente consciente –como hemos visto analizando su argumento de la apuesta– que las paradojas que detecta en la eventual paridad o imparidad de un improbable número infinito son únicamente predicables de los números finitos. No hay arbitrariedad, pues, ni exageración alguna en el hecho de relacionar explícitamente pensamientos tan distantes en el tiempo como el de Pascal y el de Georg Cantor. Al contrario, parece necio y negligente no explorar similitudes en su estructura argumental más profunda cuando se evidencian coincidencias mucho más superficiales.

Entre las similitudes de estructura argumental más honda que se han puesto de manifiesto en la presente investigación, me parece que ninguna tiene tanta relevancia como la que vincula explícitamente la teoría de los tres órdenes de Pascal con la concepción de los conjuntos infinitos de Cantor.

Creo haber demostrado que Pascal anticipa de manera absolutamente genial una forma de concebir al ser humano en su vocación, en su configuración de la vida, en la dilucidación del eje central que ordena y guía toda su existencia –sea el poder, el conocimiento o la caridad– cuya arquitectura interior está regida por la dinámica del infinito actual. Pascal no muestra una conciencia explícita de dicha estructuración interna, pero es perfectamente

coherente con ella en todo cuanto dice respecto del orden de la carne, del orden del espíritu y del orden de la santidad. Y llama la atención el alcance que el infinito actual tiene en esa estructura de pensamiento, habida cuenta de que no solo tiñe de infinitud cada uno de los órdenes en cuestión, sino que también jerarquiza en grados de infinitud bien diferentes la relación externa entre cada uno de ellos. Salta a la vista la sorprendente coincidencia estructural con lo que Cantor dirá siglos después sobre los distintos tipos de infinito que surgen de la matemática transfinita en su teoría de conjuntos.

Con todo, lo que, probablemente, sea todavía más provechoso respecto de nuestra hipótesis de trabajo, es reiterar la nueva aplicación antropológica y teológica en la que deseo profundizar de ahora en adelante, habida cuenta de la posibilidad que, tanto con Cantor como con Pascal, se nos ofrece. Y es que, si los análisis matemáticos de Cantor nos permiten profundizar en el alcance filosófico y teológico del infinito creado actual, las intuiciones pascalianas sobre los tres órdenes nos anticipan una primera aplicación al ámbito creado del ser humano que, a mi juicio, está preñado de fecundas consecuencias. Consecuencias que, como es obvio, no es posible ni deseable desarrollar aquí, pero que, como conclusiones transitivas, han de quedar únicamente insinuadas, a fin de que puedan encontrar en el futuro más tiempo y dedicación.

Entre ellas estaría, por ejemplo, la necesidad de pensar a fondo una nueva teología sistemática que aborde el problema del mal en el ser humano recogiendo cuanto de bueno haya en la teología agustiniana de pecado original, pero pueda evitar todos los peligros de historicismo y literalismo bíblico que la han convertido en un teologúmeno indigerible en nuestro contexto actual.

Algo similar habría que hacer con toda la teología de la creación. Pues parece necesario abordar los problemas implicados en la física moderna en torno al espacio y el tiempo con unos presupuestos filosóficos y teológicos que no estén necesariamente atados al binomio infinito-finito a la hora de concebir la relación entre Dios y su creación.

También puede ser interesante ahondar constructivamente en lo que aquí hemos presentado como una sospecha de contradicción pragmática en el pensamiento de Pascal, a propósito de la supuesta desproporción que, según él, habría entre el ser humano

y la naturaleza. Y es que, si de lo que se trata es de pensar y concebir el infinito, jamás debe ser un problema constatar que se lo percibe como inacabable e incomprensible, pues, precisamente, lo que con dicha constatación está saliendo a la luz es, paradójicamente, su verdadera naturaleza de infinito. Un infinito que, como bien ha detectado Pascal, no solo envuelve exteriormente al ser humano como característica esencial del universo que habita, sino que también lo inhabita a él mismo desde el punto de vista de la introspección.

Es a este respecto como los análisis de Pascal adquieren altas cotas de genialidad. Que el hombre supera infinitamente al hombre no es aquí mera retórica, sino profunda y seria reflexión filosófica y teológica. Es genial intuición de una desproporción antropológica que, en su lado negativo, sirve para comprender la realidad del tedio, el miedo a la soledad, la huida de la vida interior, el refugio en el juego, en la diversión, en la vanidad, en el crecimiento hipertrófico de un yo en torno al cual se hace girar el mundo.

Sirve, igualmente, para señalar el punto estructuralmente equivocado de todas las filosofías que en el mundo han sido: tienen razón en lo que ensalzan, pero marran en lo que ignoran, puesto que ninguna es capaz de trascender el plano horizontal de comprensión en el que todas se sitúan y ninguna de ellas hace lo que solo el cristianismo es capaz de hacer. A saber: comprender al monstruo incomprensible a la luz de Cristo, para iluminar desde la eternidad del *lógos* de Dios los balbuceos oscilantes de la condición humana.

Creo que tenemos en Pascal un firme apoyo para proseguir en este trabajo de profundización en la realidad del ser humano en una perspectiva decididamente teológica. Es posible que sea definitivamente cierto que la comprensión profunda de lo que se juega el ser humano en el horizonte de la historia sea imposible de calibrar en todo su alcance desde los límites internos de la intrahistoria. Tal vez no haya más remedio que traspasar ese umbral, anclar nuestro punto de partida en la eternidad de Dios y, desde ahí, tener el arrojo de mirar hacia atrás y hacia delante intentando imaginar –en la medida de lo posible y sin dogmatismos de ningún tipo– cuál es nuestra verdadera identidad y sobre qué fundamento se asienta la totalidad de lo que existe. Dar por hecho que es la nada el fundamento absoluto del ser –además de una contradicción– implica

reconocer, de hecho, que ya se ha realizado ese viaje más allá de los límites y se regresa con un diagnóstico no menos audaz que el que aquí, de ahora en adelante, queremos explorar.

Es probable, pues, que –como intuyó Pascal– sea la cristología la que nos dé la auténtica clave que descifre los misterios esenciales de la antropología[674]. Pero está por ver y por probar que se pueda establecer tal relación y desarrollar tal intuición de modo fructífero sin hacer uso de la categoría del infinito creado actual.

5. Conclusiones en diálogo con Cantor

Creo que, después de todo cuanto se ha dicho ya, no hay duda acerca del carácter netamente filosófico y teológico de muchas de las intuiciones propias del pensamiento de este gran matemático rusoalemán. No se trata, pues, de ampliaciones marginales o de derivaciones indeseadas cuando Cantor se adentra en la dilucidación y profundización en torno al infinito respecto del ser humano, el mundo o Dios. Es para él algo esencial hacerlo y, por ello, entabla diálogo explícito –más o menos largo, más o menos afortunado, según hemos visto– con muchos autores de la tradición precedente y con no pocos de sus contemporáneos.

Carezco de preparación y conocimientos suficientes como para poder concluir esta investigación con afirmaciones críticas que, o bien evalúen y desarrollen, o bien corrijan e invaliden la matemática transfinita de Cantor, en cuanto tal. No era este mi propósito, sino el de indagar en las consecuencias filosóficas y teológicas de sus intuiciones matemáticas, a fin de mostrar como, según él, los seres humanos podemos *pensar* el infinito con orden y concierto. Y lo podemos pensar porque Cantor logró matematizarlo, ordenarlo,

674 No deja de resultar curiosa, además, la coincidencia básica de este planteamiento con aquello que, refiriéndose a M. Cabada, podemos leer en J. Romero Moñivas, «Hombre y Dios en Manuel Cabada Castro. La antropología como lugar de acceso filosófico a la divinidad» en *Ser queridos y querer. Estudios en homenaje a Manuel Cabada Castro*, ed. J. J. García Norro (Salamanca, San Esteban, 2007), 27-48, esp. 29: «El "problema" del hombre tiene su fundamento en la radicación "teológica" de su estructura más íntima. [….] Justamente, el hecho de que el hombre no pueda "resolver" su problema se debe a que tal problematicidad está fundamentada en Dios, "el misterio absoluto y absolutamente incomprensible"».

seriarlo, clasificarlo haciendo uso de ideas como la cardinalidad y la ordinalidad. Ideas comprensibles y aplicables más allá de su particular concepción de la teoría de conjuntos, habida cuenta de que la presencia del infinito y la milenaria discusión que nos viene acompañando desde Aristóteles –y antes– acerca de su naturaleza, ponen de manifiesto su presencia en la realidad de todo cuanto existe, según sea posible aumentarlo o disminuirlo sin límite a la vista. Y es que, otra vez, igual que con la contradicción pragmática de Pascal, volvemos a encontrarnos –esta vez, de acuerdo con Cantor– con que parece imposible para la mente humana desprenderse de la infinitud cuando pregunta por ella misma o indaga sobre la naturaleza de lo real en su interacción con todo cuanto la rodea. Tenemos el infinito al alcance de la mano y lejos de percibirlo como una oscura selva intransitable, Cantor nos lo ha mostrado como una atractiva e irresistible oquedad sin fondo. Y lo que es más relevante todavía: nos ha proporcionado un plano para guiarnos en ella.

Una de las clarificaciones más precisas que, desde el punto de vista filosófico y teológico debemos a Cantor –por más que, como ya hemos visto, no se debe a él su creación– es la distinción entre infinito potencial e impropio, infinito actual o propio y absolutamente infinito o Dios. Cantor se detuvo con toda conciencia y decisión en caracterizar y distinguir estos tres tipos de infinito. Ya hemos visto cómo lo hizo, pero ahora quisiera resaltar lo más importante de su clarificación.

Cantor acierta cuando distingue conceptualmente la infinitud potencial de la actual y sitúa a Dios más allá de cualquier matematización posible. Sin embargo, no creo que haya sido del todo fino ni del todo coherente cuando diferencia el infinito actual del potencial aludiendo ahora al continuo crecimiento del infinito impropio y al carácter de *quantum* fijo del infinito propio. Porque es lo cierto que Cantor recurre, en el fondo, a esta misma argumentación cuando luego quiere diferenciar el infinito creado actual y el infinito absoluto de Dios. Las dos hipótesis interpretativas que propuse –hermenéutica heurística y hermenéutica aritmética– para dar cuenta de esa nebulosa oscilación entre aumentabilidad y no aumentabilidad propia del infinito creado actual, no pueden ocultar el equívoco más llamativo, a mi juicio, en el que el propio Cantor cae cuando califica a los conjuntos inconsistentes de absolutamente infinitos,

asemejándolos peligrosamente a la única realidad absolutamente infinita y jamás matematizable: la realidad de Dios.

Creo haber probado que Cantor nunca llega a confundir, de hecho, la realidad del infinito absoluto que Dios es con lo que él llama –desacertadamente– lo absolutamente infinito, pues esta denominación –como el propio Cantor reconoce– se aplica al ámbito de lo previamente denominado como transfinito. Cantor llama absolutamente infinitos a aquellos conjuntos que, al querer ser tomados como unidades, son continentes y contenidos a la vez, de modo que se muestran como conjuntos inconsistentes. Al denominar así a estos conjuntos pudo parecer que cambió de opinión respecto de la actualidad de lo absoluto, como ha sostenido Ignasi Jané. A mi juicio, por el contrario, su concepción del Absoluto no cambió jamás ni podía haberlo hecho de tan profundas como eran sus convicciones filosóficas y teológicas al respecto. Creo, pues, que se interpretan mejor las fluctuaciones internas del pensamiento de Georg Cantor cuando se atiende directamente al todo de su pensamiento en el que matemática, filosofía y teología se encuentran indisolublemente unidas.

Otra de las cuestiones interesantísimas que podemos concluir del pensamiento de Cantor tiene que ver con la prioridad que este le reconoce al infinito actual sobre el infinito potencial. Me parece un acierto de primera magnitud que nos adentra por caminos sustancialmente distintos de los roturados por el pensamiento aristotélico, precisamente, por basarse este en el presupuesto justamente contrario. Y es que considero un axioma digno de ser tenido en cuenta el que dice que, en analogía con un viaje, el avance progresivo por un determinado sendero presupone la existencia anterior del camino por el que se avanza, de modo que es este el que posibilita aquel y no al revés.

Un interés similar creo que suscitan, igualmente, las implicaciones filosóficas que conlleva todo cuanto Cantor dice, desde el punto de vista matemático, acerca de ω. Me importan las posibles aplicaciones al ámbito de la realidad creada de la estructura de pensamiento que Cantor pone de manifiesto, por ejemplo, cuando establece la diferencia capital entre sumar una unidad al infinito o alterar, en este caso, el orden de factores[675]. Y es que el carácter de

[675] Recordemos la diferencia entre $1 + \omega$ y $\omega + 1$.

límite inalcanzable que Cantor le reconoce a ω, en relación con la serie infinita de los números naturales que ω cierra sin pertenecer a ella, creo que proporciona una concepción del infinito creado actual extraordinariamente visual y que, además, permite conjugar airosamente la perfecta determinación de la identidad de un infinito muy concreto y, al mismo tiempo, su plena y completa infinitud actual. Lo cual implica, igualmente, una manera también interesantísima de aunar la idea de infinito con la idea de todo.

En este mismo sentido me gustaría resaltar nuevamente la similitud estructural ya mencionada entre el pensamiento de Pascal y el de Cantor, pero centrándome ahora en la eventual fecundidad que puede tener la distinción pascaliana entre el espíritu de geometría y el de fineza, aplicada ahora en relación con la teoría de conjuntos. Hemos llamado «secuencialidad ilimitada» a la dinámica que ahonda paso tras paso en una lógica argumental siempre abierta y nunca definitivamente concluida. Y he nombrado como «simultaneidad trascendida» el movimiento contrario que, en lugar de avanzar potencialmente en horizontal, se eleva hacia el todo de la realidad en cuestión situándose intuitivamente y de una sola vez para captar como actualmente infinito lo que solo parecía serlo de forma potencial. Lo decisivo de todo esto está en la posible aplicación a las figuras creadas de tal forma de pensar.

Creo posible establecer una analogía sólida y consistente que vincule tanto la lógica de la secuencialidad ilimitada como la de la simultaneidad trascendida al orden de las criaturas, especialmente, a la realidad del ser humano. De igual forma que hizo Spinoza con el espacio comprendido entre los círculos no concéntricos y Hegel con su profundización en el quebrado $\frac{2}{7}$, así podríamos nosotros, en un futuro, tomar como ejemplo la posibilidad efectiva de conciliar identidad e infinitud y adentrarnos por el camino de reflexiones antropológicas en las que se pueda salvaguardar, al mismo tiempo, la propia y singular identidad creada de cada uno con su interna infinitud actual donada por Dios.

En este sentido, las reflexiones efectuadas a propósito de los diálogos que Cantor establece con renombrados autores de la tradición nos podrían servir, también, de base, para ulteriores consideraciones convergentes con las ya establecidas a propósito de Pascal. Y es que si, en relación con el pensador claromontano, hemos dicho que parece necesario trascender los límites de

una comprensión horizontal y limitada del ser humano para acceder a su verdadero ser, igualmente tenemos en el pensamiento de Agustín de Hipona acerca del conocimiento incomprehensible que Dios tiene de la infinitud de los números, la posibilidad real de concebir la infinitud de la creación como si fuese una realidad finita para Dios. No porque, de hecho, tenga que ser necesariamente finita –como parece que ha sostenido Orígenes–, sino porque su infinitud creada actual es posibilitada, comprehendida y manejada por Dios como nosotros comprendemos las realidades finitas. También en este caso podríamos observar la ventaja y la legitimidad de ampliar el marco filosófico de reflexión, a fin de adentrarnos explícitamente en consideraciones teológicas que, como es obvio, aquí solo pueden quedar brevemente apuntadas y sin ulterior desarrollo.

Dicho esto, creo haber llegado ya el momento de concluir definitivamente la presente investigación preguntándonos si, finalmente, hemos podido establecer algo claro respecto de nuestra hipótesis de trabajo inicial.

6. Evaluación final de la hipótesis de trabajo inicial

¿Qué es lo que nos preguntábamos al inicio de este libro? ¿Cuál fue nuestro punto de partida? ¿Qué es lo que queríamos investigar?

El lector o lectora recodará que nuestra hipótesis de trabajo inicial quería probar la consistencia filosófica interna y externa de la idea de «infinito creado actual», a fin de poder explorar su eventual fecundidad futura para solucionar el problema fundamental que, según la interpretación aquí defendida, angosta la concepción escatológica de Andrés Torres Queiruga y, con ella, la tesis nuclear de toda su filosofía y su teología sobre el problema del mal.

Toda la cuestión parece haber girado, efectivamente, en torno a la supuesta evidencia que identifica la ontología de la creación con la ontología de la finitud.

La recuperación de la infinitud que ha hecho Manuel Cabada en su última publicación sobre filosofía nos ha abierto un camino prometedor al respecto y el estudio del pensamiento de Pascal y Cantor nos ha proporcionado mayor precisión y hondura acerca de

la pertinencia y la consistencia interna de la categoría de «infinito creado actual».

Pues bien, la investigación que ahora concluye me parece que ha probado con suficiente holgura y claridad que es posible romper la ecuación que identifica de un modo absoluto y total condición de criatura y finitud.

De hecho, según parece, solo de esta manera se podrá concebir una creación que siga siendo tal allende la historia y, al mismo tiempo, se pueda ver completamente libre de todo mal. La finitud es siempre finitud histórica y ninguna necesidad hay de convertirla en finitud metafísica.

En efecto, en todo lo que antecede hemos visto que, sirviéndonos del concepto de infinitud creada actual, no solo no tratamos con algo contradictorio, sino que tenemos en él un instrumento especulativo extraordinariamente fecundo y atractivo –tanto desde un punto de vista filosófico como teológico– para ser utilizado como una estructura de pensamiento alternativo que sustituya al binomio infinitud-finitud, cuando de lo que se trate sea de pensar la relación entre Dios y lo no divino, es decir, entre el Creador y su creación.

Somos esencialmente infinitos, pero vivimos provisionalmente bajo el imperio de la finitud. Por eso, la bienaventuranza eterna es mejor concebirla prescindiendo y superando completamente la finitud, salvaguardando la alteridad entre el Creador y sus criaturas con la ayuda de los diferentes tipos de infinitud creada actual.

De esta forma también se mantiene la identidad propia de cada uno, pues, así como somos finitamente diferentes unos de otros en la historia –en virtud de los rasgos que caracterizan nuestra finitud biográfica– también podremos ser infinitamente nosotros mismos en la eternidad de Dios, en virtud del particular alcance y amplitud con el que hayamos ejercido la lógica del amor en esta vida. El amor es, ciertamente, infinito, pero el infinito puede tener diferentes tamaños.

Si bien es cierto que el punto de partida de esta investigación ha sido netamente teológico y de igual naturaleza es también su punto final, no es menos cierto que la dilucidación de todo el cuerpo principal de este libro ha intentado ser genuinamente filosófico, puesto que –sean cuales sean las convicciones personales del lector o lectora– lo que aquí ha estado en juego no es más

que la consistencia lógica, ontológica, matemática y metafísica de un concepto –el infinito creado actual– que puede ser analizado y juzgado con independencia absoluta de lo que luego podamos o queramos hacer con él.

El infinito se dice de muchas maneras. Su naturaleza reviste diferentes formas. El análisis de su morfología que hemos realizado en este libro ha sido capaz de ofrecernos una nuevo fundamento filosófico para intentar renovar la antropología teológica. El punto final de este camino nos orienta hacia el punto de inicio de una nueva y futura investigación.

Apéndice
EN DIÁLOGO CON EMMANUEL FALQUE Y LA METAMORFOSIS DE LA FINITUD[676]

Si no lo sabe ya, debe saber el público aquí asistente que la obra que se me ha encargado presentar esta tarde es la segunda tabla de un tríptico, cuyos dos primeros volúmenes vieron la luz en su original francés en el año 2004. Volúmenes que tienen por título *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica* (Salamanca: Sígueme, 2013) y *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección* (Salamanca: Sígueme, 2017). La tercera parte de esta obra filosófica y teológica es *Las bodas del cordero. Ensayo filosófico sobre el cuerpo y la eucaristía*. Obra publicada en París en el año 2011 y publicada en nuestra lengua en Sígueme en 2018.

676 El jueves 18 de mayo de 2017, tuvo lugar en Madrid, a las 19.00 horas, en el aula Polavieja de la sede de Alberto Aguilera de la Universidad Pontificia Comillas, el acto de presentación del libro de E. Falque, *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección* (Salamanca: Sígueme, 2017). Presidió la sesión el prof. Miguel García-Baró y comentamos el libro, luego de su intervención, el propio autor y un servidor. El apéndice que aquí reproduzco fue leído íntegramente aquella tarde tal y como aquí aparece. En aquellos años, como resultará evidente, ya estaba sumergido en la hipótesis de trabajo que ha guiado toda esta investigación. He mantenido inédito este ensayo hasta ahora mismo a propósito. Otros textos en los que también exploro la misma hipótesis de trabajo pero que, al contrario que este apéndice, me vi obligado a publicar antes son, principalmente, estos dos: P. Castelao, «A criatura, o amor e o infinito», *Encrucillada* 201 (2017) vol. 41, 26-41; «La criatura, la libertad y la infinitud» en *Pensar el hombre: la teología ante los nuevos planteamientos antropológicos*, J. García Rojo (ed.) (Salamanca: PPC/Universidad Pontificia de Salamanca, 2018), 151-170.

1. Introducción

Antes de comenzar a hablar del libro en cuestión –*Metamorfosis de la finitud*– quisiera agradecer al profesor García-Baró la oportunidad que esta tarde me brinda.

Es para mí un honor, completamente inmerecido, compartir micrófono y público con dos profesores cuya obra de reflexión filosófica se encuentra en una fase si no, ciertamente, de conclusión, si, desde luego, de un crecimiento y una consolidación a todas luces innegable. Tanto Miguel García-Baró como Emmanuel Falque han acreditado, con su docencia durante décadas y con sus publicaciones gestadas a la par de su enseñanza, su compromiso firme y decidido por pensar a fondo, principalmente desde la fenomenología husserliana, las cuestiones centrales de la existencia humana. Interesado en esas mismas cuestiones, pero sin haber hecho nada relevante hasta el momento, me siento hoy a su lado como un principiante al que la ocasión, sin embargo, le impone fingir, como si no pasara nada, el aplomo del veterano.

Esta obligación de fingir normalidad es la razón de que el honor que se me ofrece sea también para mí un motivo, lo confieso, de un doble sentimiento.

Por un lado, de una cierta inquietud y, por otro, de un algo de desasosiego. Tanto la una como el otro provienen de sendos correlatos que el público comprenderá inmediatamente no bien los mencione.

La inquietud proviene de la responsabilidad que conlleva hablar sobre la obra de un autor en presencia del propio autor. ¿Quién no se inquieta al pensar que, tal vez, no ha entendido bien aquello que debe presentar?

El algo de desasosiego procede de que la lectura de *Metamorfosis de la finitud* ha engendrado en mí una temeridad: ¿y si, en lugar de hacer una presentación al uso, cantando las innumerables y, por lo demás, muy justas alabanzas del autor y su obra, me atreviese siquiera a enunciar preguntas y a arriesgar interpretaciones, aunque todavía balbucientes, resueltamente alternativas, si no contrarias, a las mantenidas por el autor no solo en esta segunda parte del tríptico, sino también en el conjunto de su obra a la que he podido tener acceso?

Inquietud y desasosiego, pues, que, en esta tarde, solo pueden esperar del autor concernido, el prof. Falque –a la luz de las sabias

cosas que escribe– paciencia y benevolencia si le he entendido mal y fraterna corrección si mis preguntas le incomodan.

En cualquier caso, con poder establecer aquí un diálogo sincero y serio sobre las cosas mismas que a los tres nos preocupan me doy más que por satisfecho, habida cuenta de que tal cosa supondrá, por mi parte, expresarme con entera libertad y, por la del profesor Falque –según espero–, tomar en benévola consideración lo que quiero decirle. Con eso es para mí más que suficiente. Y espero que también lo sea para ustedes.

2. Presentación del contenido de *Metamorfosis de la finitud*

2.1. *Estructura y forma*

El *Breviloquium* de san Buenaventura es una pequeña joya de la teología cristiana universal, cumbre de la sistemática medieval y ejemplo señero de la esencia del pensamiento franciscano del siglo xiii. La armonía que el lector moderno puede percibir en ella es fruto del perfecto acabado que vincula, y al mismo tiempo diferencia, las partes y el todo. Y esto se ve en su estructura general externa y en la factura interior de cada uno de los capítulos con sus parágrafos correspondientes. Hay, pues, en esta obra una gran coherencia lógica, una no menor profundidad especulativa y, finalmente, una considerable belleza estética.

Si me permito esta alusión a la *arquitectónica* interna y externa del *Breviloquium* es porque sé, como cualquier lector que se acerque a la obra del prof. Falque, del amor que este tiene por el pensamiento de Buenaventura y, en especial, por esa pequeña obra.

Quisiera decir, pues, *mutatis mutandi*, que *Metamorfosis de la finitud* posee también una bella estructura arquitectónica que reproduce en su interior la triádica modulación que conforma el tríptico del que forma parte. Hay también en su factura una armónica belleza que dista mucho ser fruto de la casualidad. No solo tiene tres partes, bien delimitadas por una introducción y una conclusión, sino que cada una de ellas contiene tres capítulos, cuya configuración interna viene dada, a su vez, por otros tres parágrafos, en los cuales es frecuente encontrarse con el deletreo –a), b) y

c)– como una triple fragmentación pedagógica con la que el autor desmenuza la reflexión para ayuda del lector. La visión conjunta que resulta de esta estructura interna es, por tanto, de una sólida consistencia que refuerza el alto grado de coherencia lógica que recorre la obra en cuestión.

Más allá de este aspecto puramente formal lo interesante, sin embargo, comienza cuando el lector consigue dibujar en su interior los trazos fundamentales de su contenido.

2.2. *La tesis central*

Metamorfosis de la finitud es, en la intención de su autor, un ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección que, partiendo de una sugerente alusión a un retablo, situado en los Hospicios de Beaune –en el que se presenta gráficamente la resurrección como «la germinación de los resucitados»– pretende mostrar que la resurrección de los muertos es la metamorfosis, la transformación o la transfiguración de la manera con la cual cada uno de nosotros vivimos ya, *hic et nunc*, nuestra constitutiva corporeidad en el espacio y en el tiempo, es decir, nuestra más propia identidad personal de criaturas radicalmente finitas. La resurrección no es, pues, para E. Falque el tránsito de esta vida a una nueva por estrenar, ni siquiera el paso de este mundo de hoy al otro del mañana sin ocaso. No se trata de un acontecimiento óntico, sino ontológico. No es algo que acontece a individuos, sino algo que le acaece al ser del hombre, pero también al ser del mundo. La metamorfosis de la finitud es la transformación, la elevación, el levantamiento de nuestro modo de ser en el mundo y en el tiempo –egocéntricamente autocentrados o altruistamente desprendidos– por el poder del Espíritu de Dios que concede la vida eterna del Hijo, a quien, como hombre a secas, no experimenta, en un principio, más que la intraspasable inmanencia de la finitud. Porque, y esto es decisivo, en la resurrección no se trata, para Falque, de otro yo o de otro mundo, sino de que tanto yo como el mundo devengamos otro, siendo, sin embargo, los mismos, aunque, como Cristo en el Tabor, completamente transfigurados. Lo que nosotros esperamos como destino escatológico propio, ha acontecido ya en Jesucristo, pero es audacia del cristianismo proclamar que lo sucedido ya en él nos afectará también a todos tal cual se ha manifestado en el

resucitado, primogénito entre los muertos. Porque, según el autor, nada acontece en el hombre –excepto el pecado– que antes no suceda en Dios. El problema es, desde luego, intentar explicar cómo pueda ser eso, es decir, cómo pueda acontecer esa transfiguración de nuestra carne, esa metamorfosis de nuestra biográfica existencia, ese nuevo nacimiento en que, para Falque, consiste la resurrección. Si en *Pasar Getsemaní* toda la reflexión pivotaba en torno a la angustia y la muerte, en *Metamorfosis de la finitud* la perspectiva se invierte y quien adquiere protagonismo ahora, como acabo de indicar, es el nacimiento. No extrañará, pues, que el diálogo de Jesús con Nicodemo del capítulo 3.º de Juan aparezca ya desde la introducción como motivo fundamental en toda la obra.

2.3. *Las tres partes de la obra*

2.3.1. Primera parte: finitud

Añádase a esto el hecho de que es una constante en el pensamiento de E. Falque el énfasis en la finitud. Nótese: no en lo «finito», siempre contrapuesto a lo «infinito», y connotando en todo caso una suma de características ónticas de acotamiento y limitación, sino en la «finitud», es decir, en ese horizonte de inmanencia, para el autor, absolutamente intraspasable en el que discurre toda nuestra existencia como un dato primero e innegable de nuestro vivir. Al desarrollo de esta intuición responde la primera gran parte de esta obra que el autor llama significativamente «Breviario de la finitud».

Su intención no puede ser más sana: se trata de partir desde abajo, de anclar en la existencia ordinaria de todo hijo de vecino –en expresión propia del autor– cualquier intento de futura superación. Hace mal la teología, a su juicio, cuando desde una visión apriorística de la infinitud, de la eternidad o de la gloria no atiende a la verdadera vivencia del hombre contemporáneo marcada por la experiencia del cierre de la existencia en una inmanencia clausurada, inmersa en una vivencia de la temporalidad finita y centrada en una comprensión del hombre desde su propio yo, es decir, sin ninguna referencia directa a Dios. Falque toma aquí la analítica existencial del *Dasein* de Heidegger como obligado punto de partida que caracteriza lo que él llama el hombre «a secas», es decir, el ser humano en cuanto inmerso en una finitud horizontal dada como

condición básica de toda su existencia. No hay ni puede haber otro punto de partida –siempre según Falque– si es que el cristianismo quiere tomar en serio el espesor de la vida y el desafío que conlleva la experiencia de la angustia y el horizonte insoslayable de la muerte. Si la inmanencia es intraspasable, si la temporalidad no puede derivarse sin más de una eternidad de la que, en principio, nada sabemos, es lógico que el prof. Falque concluya esta primera parte, en suave polémica con Henri De Lubac y nuevamente de la mano de Heidegger, afirmando que el humanismo ateo nada tiene de drama, sino de asunción veraz de nuestra finitud.

2.3.2. Segunda parte: metamorfosis

Esbozado este breviario de la finitud llegamos a la segunda parte de la obra. Se titula «Hacia una metamorfosis» y en ella Martin Heidegger entrega el testigo de protagonista a Friedrich Nietzsche. Pero Nietzsche lo pierde muy fácilmente en una seria y aguda confrontación con Pablo que el autor califica acertada e irónicamente de lucha cuerpo a cuerpo. De la mano de Pablo, el prof. Falque mostrará, contra Nietzsche, que en la resurrección cristiana no se trata ni de una «autorresurrección» ni de una «sobrerresurrección» del ser humano por él mismo, sino que siempre se refiere a la metamorfosis obrada por Dios en nosotros. Mostrará, también, que de ninguna manera la resurrección cristiana implica, como quisiera el autor del Zaratustra, una huida del mundo que humille al cuerpo para ensalzar dualistamente el espíritu, sino que, al contrario, desde una comprensión semítica y unitaria de lo que es el ser humano se puede distinguir entre el cuerpo orgánico (*Körper*) y el cuerpo vivido (*Leib*), de forma que se vea que resucita todo el hombre cuando se dice, como hace el autor, que «lo que de mí resucita […] no es mi cuerpo biológico y orgánico sino la *manera* que tengo de vivir ese mismo cuerpo», es decir, el cuerpo vivido. Finalmente, el prof. Falque mostrará que Nietzsche no acierta cuando acusa a Pablo de sustantificar y uniformar el cuerpo del ser humano con la metáfora de la semilla que luego se convertirá en árbol para pensar la resurrección. Lo que autor llama la alteridad positiva de las carnes y la alteridad de los resplandores –a saber: no todas las estrellas tienen el mismo brillo en el firmamento– le sirve a Pablo para salvaguardar tanto la peculiaridad del

cuerpo resucitado como la identidad personal de cada uno, con su brillo particular según sea su modo intramundano de vivir ahora su corporalidad.

Con todo, el verdadero protagonista de toda esta segunda parte es Jesucristo, o mejor dicho, lo acontecido en él, a saber: la obra de elevación del Padre operada en su Hijo por la fuerza vivificante del Espíritu. Se adentra aquí el autor en especulaciones de índole trinitaria comenzando por afirmar que la resurrección lo cambia todo. Es así, pues, que lo cambia todo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu. Dice el autor que «hay como una *impotencia de Dios sin nosotros*, y Cristo es testimonio de que *Dios no sería plenamente Dios sin desposar nuestra condición de hombres*». Su tesis es que la resurrección, en cuanto obra del Padre que hace resucitar al Hijo, implica la recepción paterna de la experiencia de angustia, muerte y finitud a secas que el Hijo tiene como propia en la historia, pero que el Padre recibe y experimenta espiritualmente. A ese traspaso del sufrimiento biográfico del Hijo al Padre le llama el autor la transferencia aperceptiva del Hijo, de manera que, según el prof. Falque, «el sufrimiento *en carne del Hijo* debe poder ser experimentado *sin carne por el Padre*». La explicación de tal cosa la da nuestro autor aludiendo a esa peculiar unidad de las personas divinas que posibilita lo que para las alteridades finitas creadas es imposible, es decir: la superación del extrañamiento mutuo que implica la alteridad de conciencias. Esa profunda interpenetración entre el Padre y el Hijo no implica, sin embargo, que el Padre pierda el atributo de la impasibilidad. Con ayuda de san Bernardo dirá el autor que Dios es impasible, pero no incompasible, de manera que puede asumir como propio el sufrimiento del Hijo sin que dicha asunción implique en él ningún tipo de merma de su inmutable divinidad. Al contrario, la realidad de dicha asunción –a saber: la transferencia aperceptiva del Hijo– es muestra de la plenitud de la vida trinitaria. Vida que no se puede comprender adecuadamente si no es desde la acción poderosa del Espíritu Santo que, en cuanto vivificante, es propiamente el sujeto activo de la acción por la que el Padre resucita al Hijo. Aunque lo decisivo de todo esto, para Falque, es que el ser humano es incorporado a lo que acontece en la Trinidad. Para explicar esta incorporación el autor hablará –más allá del conocido axioma rahneriano que vincula la Trinidad económica con la inmanente y vicervesa– hablará, digo, de un modelo

monadológico evocando aquí los nombres de Juan Escoto Eriúgena y de Buenaventura. Nada está fuera de Dios, porque todo acaece en su Verbo y, como dice el autor, «*nada se produce en el hombre que no se produzca primero en Dios, excepto el pecado*». Nuestra humanidad toda está incorporada a Dios y esto también implica la incorporación de nuestra corporalidad, sabiendo, no obstante, que «la unidad del hombre en Dios no es del mismo orden que la unidad de las personas divinas entre sí», porque no es por naturaleza, sino por gracia, pero es incorporación efectiva y real. Así concluye la segunda parte de la obra.

2.3.3. Tercera parte: resurrección

La alusión del inicio a la compacta arquitectónica de la obra no era caprichosa, porque el lector verá que en la tercera parte, en sus tres capítulos internos, hay un diálogo explícito con los tres capítulos de la primera parte. Así pues, el capítulo séptimo responde al primero, el octavo al segundo y el noveno y último al tercero. Esta tercera parte quiere ser una fenomenología de la resurrección. La Escritura tiene aquí un indudable protagonismo para iluminar de otro modo el breviario de la finitud que es el punto de partida y la espina dorsal de toda la obra. Voy a lo esencial sin poder detenerme en todos los detalles.

La tesis del autor en este tramo final es, en primer lugar, que entre esta vida y la otra hay más continuidad y vinculación que distancia y heterogeneidad. Ilustra esta semejanza mostrando que cielo y tierra no son lugares situados a una distancia insalvable, sino modos de relación entre el Creador y su criatura. De hecho, para Falque, es necesario que la teología repiense su alergia al antropomorfismo ya que, por lo menos respecto de la forma humana, Dios es, en cierto sentido, antropomorfo. De lo que se trata, en definitiva, es de que, en virtud de la resurrección «no hay *dos mundos*, sino *dos maneras diferentes de vivir el mismo mundo*». La diferencia entre nuestra vida intramundana y posmortal no es de naturaleza, sino únicamente de grado. La intraspasable finitud –capítulo 1.º– aparece ahora metamorfoseada por la realidad de la resurrección.

¿Qué pasa, en segundo lugar, con la temporalidad finita (capítulo 2.º)? La resurrección significa, para el autor, no la creación de otro tiempo distinto, sino una nueva manera de vivir el mismo tiempo. En palabras del autor: «La vida eterna […] no nos hace

conocer *mañana* lo que será de nuestra vida futura, sino que nos enseña *hoy a vivir de otro modo* nuestra vida presente, en la *unión* y el *engendramiento* por la Trinidad». Es por ello por lo que el autor habla de la eternidad no como la eternización del instante, sino como del «*goce del Eterno en el instante de todas las instancias del tiempo*».

¿Qué decir, finalmente, del drama del humanismo ateo (capítulo 3.º)? Pues que el ser humano está llamado a renacer de modo similar a cómo ha nacido: en oscuridad respecto de su propia experiencia pasiva de ser nacido y en claridad respecto de quien lo nace, es decir, de quien le da a luz. Nada es imposible para Dios. Y por nuestra parte poco podemos saber de cómo renaceremos, pero confiamos en la claridad de la acción resucitadora por parte de Dios. Una claridad que, desde luego, apunta hacia una superación de toda comprensión fisicalista de la resurrección, como si ella fuese la reanimación de un cadáver o la aparición de un fantasma. Falque aboga por diferenciar entre el cuerpo biológico y el cuerpo resucitado para evitar las aberraciones que implicaría una concepción literal de las apariciones de Jesús. De lo contrario, nos instalamos en lo que autor llama el cuento de hadas o el mundo de Walt Disney. A su juicio, el resucitado se muestra realmente en su carnalidad cuando desparece la materialidad y la objetividad de su cuerpo. «La corporeidad del Resucitado no es, o no lo es ya, del orden de la *materialidad de su cuerpo* […] sino de la *expresividad de su carne*».

El libro concluye recogiendo e insistiendo en dos ideas anteriormente insinuadas.

Por un lado, en la posibilidad efectiva que esta comprensión de la resurrección como verdadera metamorfosis de la finitud nos da de percibir a Dios «de manera cuasi sensible» dice el autor, habida cuenta de que la carne ya no es un obstáculo que nos aleje de Dios, sino una realidad que nos emparenta con la propia resurrección de Cristo operada por el Padre con la fuerza del Espíritu.

Y también, en la idea de que la resurrección de la carne es una realidad colectiva y no meramente individual. De ahí la importancia de la comunión de los santos pensada ahora como auténtica cohumanidad en ese cuerpo de Cristo que es la Iglesia y aquí, especialmente, la Iglesia celeste. Esta es la razón de que la conclusión lleve por título «La espera de las carnes».

Hay muchas otras cosas en las que sería extraordinariamente interesante poder detenerse, pero el tiempo apremia. Baste, pues,

lo dicho, como una sucinta muestra del contenido de un libro que, sin duda, merece leerse. Que el prof. Falque salga, por favor, en ayuda de mi confesada inquietud y sea quien les diga si, en efecto, he presentado razonablemente un resumen de su contenido o, por el contrario, no se siente reflejado en mis palabras. Dejemos, por ahora, abierta la cuestión.

3. Diálogo sobre algunas de las cuestiones presentadas

Y sea como fuere vayamos rápidamente de la mentada inquietud al algo de desasosiego. Presentaré muy sucintamente algunos interrogantes que la lectura de *Metamorfosis de la finitud* me ha suscitado con la única intención de poder dialogar abiertamente sobre estas cuestiones de las que, normalmente, tan poco se habla[677].

3.1. *Finitud*

La primera y, tal vez, la más importante: la finitud. ¿Por qué debemos aceptar como punto de partida obligado el cierre inmanente de nuestra existencia y del mundo en lo que usted, prof. Falque, llama la intraspasable finitud? Dicho de otro modo: ¿es tan evidente como usted sostiene que nuestro dato primero de la existencia es el horizonte ciego de la finitud? ¿Qué es eso que usted llama el hombre a secas y por qué nos es más cercano que un ser humano traspasado por la infinitud? ¿No hay aquí un *a priori* heideggeriano harto cuestionable?

Cuando ya de niños, y luego de adultos, miramos al mundo lo primero que percibimos, no es el límite o la finitud, sino una inmensidad inabarcable que, curiosamente, no solo nos rodea, sino que también nos inunda y nos traspasa desde dentro. Y si, de hecho, como así es, percibimos límites y finitudes es, precisamente, gracias a estar ya situados en un horizonte de infinitud previo a

[677] En una consideración más reposada tendría que detenerme a ponderar adecuadamente los muchos aciertos que la obra contiene y los muchos puntos de coincidencia con los que me identifico. A la vista de lo que ahora diré no es difícil percibir en el resumen anteriormente esbozado de cuáles se trata, puesto que ahora subrayaré algunos otros en sentido contrario.

toda otra consideración que, paradójicamente, es quien dota de sentido a esa cotidiana experiencia de «finitud». Y esto no es un injustificado *a priori* teológico, sino un dato de la existencia humana. Su reflexión me parece que asume muy deprisa a Heidegger en este punto y margina injustamente la intuición de Descartes o Hegel: la finitud solo es posible como esbozo en un horizonte de infinitud que, curiosamente, nos es más afín que su contrario. A mi modo de ver, esto último se adecúa mejor a nuestra experiencia y, sobre todo, por lo que luego diré, a las dos intuiciones más básicas de la teología sistemática cristiana.

Respecto de nuestra experiencia atendamos únicamente al hecho de que tanto en nuestro pensamiento en búsqueda de la verdad como en nuestra libertad en su camino tras la bondad, como en nuestra acción en el desarrollo de la creatividad, lo mismo que en nuestra capacidad de amar persiguiendo la plenitud, es siempre, en cualquiera de esta cuatro dimensiones, la experiencia fenomenológica de la infinitud la que se nos adelanta de forma evidente no bien iniciamos el camino de búsqueda.

La verdad, si es tal, ha debido serlo siempre con infinita anterioridad a cualquier tipo de indagación nuestra. Y lo mismo respecto del bien, de lo bello o del amor. Un amor que no lleve en su seno, desde su mismo inicio, la necesidad de lo imperecedero, la infinitud propia de las realidades inmarcesibles, no parece digno de ser amor verdadero. Y existe el amor verdadero. Ese que hace experimentar en el espacio y el tiempo la presencia de lo eterno.

La presencia de la infinitud es, pues, manifiesta como donación de eternidad, de incondicionalidad, de bondad máxima, de vida plena. Y esta experiencia es ya real en el interior de los límites de una finitud que, teniendo su importancia, no es, a mi entender, el dato primero y decisivo de nuestra existencia. No se trata de negar la finitud. Hay que afirmarla, pero nunca a costa de cegarnos para la comprensión de una infinitud que, a mi juicio, es mucho más constitutiva, afín y propia de nuestra condición de criatura.

3.2. *Creación*

En relación con esto se encuentra mi segunda interrogación: la creación. Su reflexión es escatológicamente fecunda, pero protológicamente muy escueta. Usted propone la superación de la analítica

existencial del *Dasein* de Heidegger con la transformación de la estructura ontológica de la criatura gracias a la metamorfosis que sería la resurrección, mirando hacia el futuro de un tiempo cuya relación con Dios parece omitirse en relación con su inicio.

En otras palabras: ¿no hay un binomio indisoluble entre la resurrección y la creación? El *protótokos ek ton nekron* del himno de Colosenses es también el *protótokos páses ktíseos*. Siendo tan copiosa su reflexión sobre la resurrección, ¿por qué es tan parca respecto de la creación? Si se le reconoce pertinencia y hasta necesidad a una reflexión filosófica sobre la primera, ¿cómo no hacerlo respecto de la segunda?

Me pregunto si la apresurada asunción de Heidegger no nos vuelve a jugar aquí una mala pasada. Porque si es el amor omnipotente del Padre el que, con la fuerza vivificante del Espíritu, sana y transforma en trazos de eternidad el rostro desfigurado del Hijo, ¿no es ese mismo amor el que ya, desde siempre, desde toda la eternidad se encuentra en la base constitutiva más íntima de la totalidad del universo, creado en Cristo, y del propio ser humano, creado a imagen y semejanza del propio Dios? Quiero decir con esto que si la resurrección da que pensar a la fenomenología mucho más creo que puede dar la idea de creación, habida cuenta, sobre todo, de que el acceso del ser humano al tiempo presupone, como he dicho antes, filosófica y teológicamente –como muy bien vio Schelling en *Filosofía y Religión*, o en la *Freiheitslehre* y también en *Las edades del mundo*– la infinitud, es decir, la eternidad, por más complejo y costoso que sea hacerse una idea adecuada de ella.

3.3. *Finitud y criatura*

Tercera cuestión: la problemática suma de finitud y condición de criatura. Cada día estoy más convencido de que la teología y la filosofía deben superar esa tan arraigada concepción que iguala, sin apenas matiz, finitud y condición de criatura haciéndolas esencialmente sinónimas.

¿Qué implica para la propia finitud su metamorfosis? ¿Solo un cambio de grado y no de naturaleza? ¿Sigue imperando la naturaleza finita de la criatura en la plenitud escatológica de Dios? Si es así, ¿cómo no ver la amenaza larvada de una reproducción transhistórica de esos males actuales –como la angustia, el sufrimiento,

el dolor, la tristeza o el tedio– que aquejan a toda vida finita en la historicidad sombría del espacio y el tiempo? Orígenes fue consecuente con esto en el *Peri Archón* cuando postuló la posibilidad de reiteración de la caída protológica, toda vez que la plenitud escatológica seguiría encerrando en sí los peligros que conlleva la finitud de lo creado, por más metamorfoseado que esté. Si anclamos de forma tan estructural la fenomenología de las formas del mal al breviario de la finitud, me pregunto si la metamorfosis de la finitud tal y como usted la expone –es decir, dejando intacta la base constitutiva de la finitud– es suficiente para librarnos no solo de las manifestaciones particulares del mal, sino también de su misma y honda raíz.

Tengo para mí que la realidad de la resurrección puede ayudarnos grandemente a superar esta objeción, pero con la condición de superar la identidad entre condición de criatura y finitud apostando más decididamente por la infinitud que ya poseemos. ¿Por qué? Pues porque justamente una concepción no objetivante de la identidad personal del resucitado, como la que usted intenta en el tramo final de su obra –cuando acertadamente diferencia entre la retirada de la objetividad de su cuerpo para dejar paso a la manifestación de su carne resucitada– puede mostrar con toda claridad que, manteniendo el resucitado la identidad propia del crucificado, la resurrección, no obstante, significa para la humanidad creada de Jesús de Nazaret su completa transformación y asunción en la eternidad de Dios, lo cual conlleva la completa superación de las condiciones espaciotemporales en las que anteriormente habitaba. Quiere esto decir que la resurrección implica la superación y el abandono del «breviario de la finitud» y si lo acontecido en Jesús de Nazaret anticipa nuestro destino escatológico común podemos decir que, en él, también nosotros veremos superada y transformada nuestra histórica y siempre ambigua limitación con una vida metamorfoseada por el amor omnipotente del Espíritu de Dios. No somos esencialmente finitos, sino solo provisionalmente tales.

Pensemos esto ahora dejándonos guiar por la lógica interna del pensamiento cristiano según lo expresado en GS 22: realmente el misterio del ser humano solo se esclarece a la luz del Verbo encarnado. El misterio del ser humano no solo respecto de su destino último, sino también de su inicio absoluto. Es más, ¿y si tuviésemos en ese doble binomio indisoluble que es la creación y

la resurrección por amor la clave filosófica –sí, digo, precisamente, filosófica– para desentrañar el misterio último de la existencia humana y, con ella, la de todo el universo? ¿Y si la resurrección de Cristo nos revelase no ya lo que seremos, sino lo que ya ahora somos, de igual manera que el árbol ya florecido le revela a la semilla su más actual y presente identidad? ¿Y si hemos sido, en Cristo, agasajados con una *infinitud creada actual* cuya experiencia hodierna, al estar vinculada al tiempo y al espacio, nos confunde hasta el punto de no identificarla como lo que realmente es –infinita creada, pero infinita– llevándonos a pensarla como su contrario –finita y con una mera apertura a la infinitud–?

Si es el amor de Dios el que nos ha constituido en el ser y si es ese mismo amor el que nos ha de resucitar (un amor eterno e imperecedero), ¿no podemos pensar que Dios nos ha dado ya en nuestra personal y comunitaria protología la vida eterna que solo podremos recibir y disfrutar en toda su plenitud en nuestra personal y comunitaria escatología? Si somos eternos por gracia –nunca por naturaleza– poseemos una vida creada infinita. Y la poseemos ya. ¿No es esta la intuición –me pregunto– que late, tal vez, en las capas más profundas del idealismo alemán no habiendo conseguido, no obstante, una formulación completamente satisfactoria en todos sus extremos?

Esta doble intuición teológica –creación y salvación– puede ser extraordinariamente útil a la reflexión filosófica, habida cuenta de que sitúa al ser humano en un horizonte de realización que, siendo sospechado, no es, sin embargo, pensado explícitamente con toda decisión. Y, a mi juicio, puede y debe serlo.

3.4. *Trinidad y devenir*

Hay alguna otra consideración en su concepción trinitaria que me genera un algo de desasosiego que, sin poder detenerme ella, me limito a mencionar.

¿Qué puede significar el término «metamorfosis» aplicado ahora a Dios cuando, según su reflexión, «la metamorfosis del mundo es metamorfosis de Dios si es que el mundo está comprendido en Dios». La intropatía del Hijo con el Padre parece implicar una concepción del conocimiento de Dios cuyo progreso y aumento se produce por experiencia, por la experiencia intrahistórica

de la angustia, el sufrimiento y la muerte de Hijo. ¿No cae esta concepción en una finitización casi empírica de Dios? ¿No hay un cierto hegelianismo en su afirmación según la cual «Él mismo (el Padre) no es en el fin como en el comienzo»? ¿Se hace, se constituye y progresa Dios con el devenir del mundo de modo que su ser eterno también deviene? ¿Dependería la integridad y plenitud de Dios de los avatares de la creación?

4. Conclusión

Aún hay alguna otra cuestión que sería susceptible de ser pensada de otro modo, pero no conviene abusar ni de la paciencia del público ni de la benevolencia del autor.

Valgan, pues, las señaladas como ejemplos significativos que nos permitan reflexionar conjuntamente sobre estos temas que nunca nos dejan descansar tranquilos luego de haber trabajado algo sobre ellos. Si las consideraciones que le he hecho le parecen pertinentes, le ruego, en la medida de lo posible, que me ilustre sobre ellas. En caso contrario, no se preocupe. Con poder haberlas expresado con toda libertad creo que ya he cumplido con el cometido que el prof. García-Baró me encomendó para esta tarde.

No quiero concluir mi intervención sin recomendar nuevamente la lectura y el estudio de este libro de gran altura e indudable interés con el deseo de que mi presentación haya sido de su agrado. Gracias por su atención y disculpen que me haya alargado, tal vez, excesivamente.

BIBLIOGRAFÍA COMPLETA
(por orden alfabético)

Agustín de Hipona, «Ad Simplicianum o Sobre diversas cuestiones a Simpliciano» *en Obras de San Agustín. Tratados sobre la gracia (2.º)*, IX. Madrid: BAC, 1952.

—, «La ciudad de Dios», 2 vols., en *Obras de San Agustín*, XVI-XVII. Madrid: BAC, 2000-2001.

—, *Confessioni.* Milán: Bompiani, 2013.

—, «De natura boni» en *Obras de San Agustín*, III. Madrid: BAC, 1947.

—, «De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum» en *Obras de San Agustín. Tratados sobre la gracia (2.º)*, IX. Madrid: BAC, 1952.

—, «Sermón I» en Id., *Obras de San Agustín VII. Sermones (1.º).* Madrid: BAC, 1981, 31-36.

—, «Sobre la naturaleza y la gracia» en *Obras de San Agustín. Tratados sobre la gracia*, VI. Madrid: BAC, 1971.

Al-Azm, S. J., *Kant's Theory of Time.* Nueva York: Philosophical Library, 1967.

—, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

Albiac, G., *Pascal.* Barcelona: Barcanova, 1981.

Aldiss, B., *Los superjuguetes duran todo el verano y otras historias del futuro.* Barcelona: Plaza y Janés, 2001.

Álvarez, E., *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel.* Madrid: Trotta, 2001.

Andrés Williams, J., *El argumento de la apuesta de Blaise Pascal.* Pamplona: Eunsa, 2002.

Aristóteles, *Metafísica* (ed. trilingüe de Valentín García Yebra). Madrid: Gredos, 1990.

—, *Física.* Madrid: Gredos, 1982.

—, *Physique*, t. I, livres I-IV. París: Les Belles Lettres, 2002; t. II, livres V-VIII. París: Les Belles Lettres, 2002.
Aranguren, J. L. L., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Madrid: Revista de Occidente, 1952.
Asín Palacios, M., «Los precedentes musulmanes del "pari" de Pascal» : *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 2 (1920) 171-232.
Ayres, L., «Medida, número y peso», en *Diccionario de San Agustín. Agustín a través del tiempo,* dirigido por A. D. Fitzgerald (Burgos: Monte Carmelo, 2001), 876-878.
Badiou, A., *L'infini. Aristote, Spinoza, Hegel. 1984-1985.* París: Fayard, 2016.
Balsas, A., «El infinito desde la física»: *Pensamiento*, vol. 75, n.º 283 (2019): 5-28.
—, «O Infinito e a busca de fundamentos do finito»: *Cadernos Mateus DOC VIII* 8 (2015): 203-239.
Balthasar, H. U. von, *Gloria 3.* Madrid: Encuentro, 1995.
—, *Gloria 5*. Madrid: Encuentro, 1996.
—, *Teológica 1. Verdad del mundo*. Madrid: Encuentro, 1997.
Bandmann, H., *Die Unendlichkeit des Seins. Cantors transfinite Mengenlehre und ihre metaphysischen Wurzeln*. Fráncfort: Peter Lang, 1992.
Bardy, G., «Origène» en *DThC*, XI, 1489-1565.
Barker, S. F., *Philosophy of Mathematics*. Prentice-Hall, 1964.
Barrow, J. D., *La trama oculta del universo*. Barcelona: Crítica, 1996.
Basulto Santos, J. y J. A. Camúñez Ruiz (eds.), *La geometría del azar. La correspondencia entre Pierre de Fermat y Blaise Pascal*. Tres Cantos: Nivola, 2007.
Barbour, I., *Religión y Ciencia*. Madrid: Trotta, 2004.
Becker, O., *Grösse und Grenze der mathematischen Denkweise*. Friburgo: Verlag Karl Alber, 1959.
—, *Magnitudes y límites del pensamiento matemático*. Madrid: Rialp, 1966.
Beinert, W., «La problemática cuerpo-alma en teología», *Selecciones de Teología* 161 (2002): 39-50.
Bell, E. T., *I grandi matematici*. Milán: BUR, 1997.
—, *La magie des nombres*. París: Payot, 1952.
—, *La reina de las ciencias*. Buenos Aires: Losada, 1944.
Belna, J.-P., *Cantor*. París: Les Belles Lettres (Figures du Savoir), 2000.

Beltrán, M., *Un espejo extraviado. Spinoza y la filosofía hispano-judía*. Barcelona: Riopiedras, 1998.

—, «La influencia de Hasdai Crescas sobre Spinoza» en *Spinoza*, coordinado por H. Giannini, P. Bonzi y E. López. Santiago de Chile: Dolmen ediciones, 1996, 141-151

Benacerraf, P. y H. Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*. Nueva York: Cambridge University Press, 1983.

Benzécri, E., *L'esprit humain selon Pascal*. París: Alcan/Presses Universitaires de France, 1939.

Bianchi, U. y H. Crouzel (eds.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origine e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Milán: Università Católica del Sacro Cuore, 1981.

Bischoff, J.-L., *Conversion et soverain bien chez Blaise Pascal*. París: L'Harmattan, 2012.

Blondel, M., *La acción (1893). Ensayo de una crítica para la vida y de una ciencia de la práctica.* Madrid: BAC, 1996.

—, «Le jansénisme et l'anti-jansénisme de Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 30, n.º 2 (1923): 129-163.

Bolzano, B., *Paradoxien des Unendlichen*. Hamburgo: Meiner, 1975.

Bonaventura, «Breviloquium/Breviloquio» en *Opuscula Theologica/Opuscoli Teologici/2*. Roma: Città Nuova, 1996.

—, «Breviloquium» en *Obras de San Buenaventura*, vol. I. Madrid: BAC, 1945.

Bord, A., *La vie de Blaise Pascal*. París: Beauchesne, 2000.

Borges, J. L., *Obras Completas*, vol. I-II. Madrid: Círculo de Lectores, 1992.

Bouchilloux, H., *Apologétique et raison dans le pensées de Pascal*. Klincksieck, 1995.

—, *Pascal. La force de la raison*. París: J. Vrin, 2004.

Bouligand, G. y J. Desbats, *La mathématique et son unité. Introduction aux éléments de l'analyse et a la philosophie des sciences déductives*. París: Payot 1947.

Brague, R., *Du temps chez Platon et Aristote*. París: PUF, 1982.

Brand, W. y M. Deutschbein, *Introducción a la filosofía matemática*. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

Breidert, W., «Infinitum simpliciter und infinitum secundum quid» en *Sprache und Erkenntis im Mittelalter*. Berlín: Walter de Gruyter, 1981, 677-683.

Brunet, G., *Le pari de Pascal*, préface de Jean Mesnard. París: Desclée de Brouwer, 1956.

Brunschvicg, L., *Les étapes de la philosophie mathématique.* París: Presses Universitaires de France, 1947.

Bussotti, P. y Ch. Tapp, «The Influence of Spinoza's Concept of Inifinity on Cantor's Set Theory», *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009): 25-35.

Cabada Castro, M., «Del "indeterminado" griego al "verdadero infinito" hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud»: *Pensamiento* 28 (1972): 321-345.

—, «Infinitud y problema del mal. En diálogo con A. Torres Queiruga»: *Estudios Eclesiásticos* 344 (2013): 143-173.

—, «La fundamentación filosófica del '*Transfinito*' en Cantor»: *Pensamiento*, vol. 65, n.º 246 (2009) 669-711.

—, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad.* Madrid: BAC, 1999.

—, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.

—, *Scripta Minora*, 7 vols., editado por J. R. Moñivas. Ubuntu Filosofía, 2016-2018.

Cantor, G., *Communications sur la doctrine du transfini,* editado por D. Mascré. Reims: Éditions de l'Infini, 2009.

—, *Fundamentos para una teoría general de conjuntos. Escritos y correspondencia selecta,* editado por J. Ferreirós. Barcelona: Crítica 2006.

—, *Gesammelte Abhandlungen. Mathematischen und Philosophischen Inhalts,* editado por E. Zermelo. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.

—, *Sur le fondaments de la théorie des ensembles transfinis*, Librairie Scientifique. París: A. Hermann, 1899.

Cañón Loyes, C., «Estudio de la fuerza teórica de ciertas teorías de conjuntos más débiles que Zermelo-Fraenkel, en relación con teorías aritméticas libres de cuantificación». Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1978.

—, *La matemática: creación y descubrimiento*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1993.

—, «Lo nuestro es lo infinito»: *Filosofía y Matemáticas* 37 (2004): 8-24.

Carsin, E., *Pascal. Pas à pas*. París: Ellipses, 2011.
Castagno, A. M. (dir.), *Orígenes. Diccionario. La cultura, el pensamiento, las obras*. Burgos: Monte Carmelo, 2003.
Castelli, E. (dir.), *Pascal e Nietzsche*. Padua: Casa editrice Dott. Antonio Milani,1962.
Castelao, P., «Antropología teológica» en *La lógica de la fe. Manual de Teología Dogmática*, editado por A. Cordovilla. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.
—, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*. Madrid: U. P. Comillas, 2011.
—, «A existencia de Deus e o problema do mal. Nota verbo dun estudo de próxima aparición», *Encrucillada*, 166 (2010): 76-82.
—, «La criatura, la libertad y la infinitud» en *Pensar el hombre: la teologia ante los nuevos planteamientos antropológicos*, editado por J. García Rojo. Salamanca: PPC/Universidad Pontificia de Salamanca, 2018, 151-170.
—, «A criatura, o amor e o infinito», *Encrucillada* 201, vol. 41 (2017): 26-41.
—, «La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del "triángulo primordial"» en *Estudios Eclesiásticos*, vol. 95, n.º 373 (2020): 263-314.
—, «La dialéctica entre símbolo y concepto en la teología cristiana» en *La lengua y los lenguajes*, editado por C. Alonso Bedate. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012, 137-148.
—, «Lo humano, lo divino y lo mundano en Jenófanes de Colofón. Un nuevo intento de interpretación a la luz del "triángulo primordial"»: *Pensamiento*, vol. 77, n.º 293 (2021): 131-158.
—, «A teoloxía da creación de Andrés Torres Queiruga» en *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga*, editado por X. M. Caamaño y P. Castelao. Vigo: Galaxia, 2012, 183-195.
—, «La vida en el pensamiento de Paul Tillich» en *Pensar la vida*, editado por M. García-Baró y R. Pinilla. Madrid: Upco, 2003, 221-234.
Carraud, V., *Pascal et la philosophie*. París: PUF, 1992.
Chaslin, Ph., *Essai sur le mécanisme psychologique des opérations de la mathématique pure*. París: Félix Alcan Éditeur, 1926.

Chiavacci, E., «Hacia una reinterpretación del concepto de naturaleza» en *La teología moral ¿en fuera de juego?*, dirigido por D. Mieth. Barcelona: Herder, 1995, 125-145.
Chiron, Y., *Pascal. El sabio, el creyente*. Madrid: Palabra, 2009.
Cilleruelo García, L., «Numerus et Sapientia»: *Estudio Agustiniano*, 3 (1968): 109-121.
Cleve, F. M., *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1965.
Collete, J. P., *Historia de las matemáticas*, 2 vols. Madrid: Siglo xxi, 1985.
Conen, P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*. Múnich: Verlag C. H. Beck, 1964.
Conill Sancho, J., *El tiempo en la filosofía de Aristóteles. Un estudio dedicado especialmente al análisis del tratado del tiempo*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1981.
Coope, U., *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
Courant, R. y Robbins, H., *¿Qué es la matemática? Una exposición elemental de sus ideas y métodos*. Madrid: Aguilar, 1964.
Couturat, L., *De l'infini mathématique*. París: Blanchard, 1973.
—, *Les principes des mathématiques*. París: Félix Alcan Éditeur, 1905.
Crouzel, H., *Orígenes. Un teólogo controvertido.* Madrid: BAC, 1998.
—, «Orígenes» en *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, vol. II, editado por A. Di Berardino. Salamanca: Sígueme: 1998, 1608-1016.
—, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*. París: Téqui 1992.
—, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. París: Aubier, 1956.
Dauben, J. W., «El desarrollo de la teoría de conjuntos cantoriana» en *Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica*, editado por I. Grattan-Guinness. Madrid: Alianza, 1984.
—, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of the Infinite*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
Dawkins, R., *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa, 2007.

Décaillot, A.-M., *Cantor et la France. Correspondance du mathématicien allemand avec les français à la fin du XIXe siècle*. París: Kimé, 2008.

Dedekind, R., *¿Qué son y para qué sirven los números?* Madrid: Alianza, 1998.

Descotes, D. (ed.), *Pascal, auteur spirituel*. París: Honoré Champion, 2006.

Desiderii Erasmi Roterodami, «De Libero Arbitrio DIATRIBH sive Collatio» en *Opera Omnia*, IX. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962, 1215-1248.

Díaz, A., J. Echeverría y A. Ibarra (eds.), *Structures in Mathematical Theories. Reports of the San Sebastian International Symposium (septiembre 25-29, 1990)*. San Sebastián: Universidad del País Vasco, 1991.

Díaz Estévez, E., *El teorema de Gödel*. Pamplona: Eunsa, 1975.

Díaz de Tuesta, V., «Eficacia del número, según San Agustín»: *Estudio Agustiniano*, 3 (1968): 81-107.

Dionne, J. R., *Pascal et Nietzsche. Étude historique et comparée*. Nueva York: Burt Franklin, 1965.

D'Hont, J., *Hegel. El último filosófo que explicó la totalidad*. Barcelona: Tusquets, 2021.

Dou, A., *Fundamentos de la matemática*. Barcelona: Editorial Labor, 1970.

Droz, E., *Étude sur le scepticisme de Pascal consideré dans le livre des Pensées*. París: Felix Alcan Éditeur, 1886.

Drozdek, A., «Beyond Infinity: Augustine and Cantor»: *Laval Théologique et Philosophique*, 51, 1 (1995): 127-140.

—, «Number and Infinity: Thomas and Cantor»: *International Philosophical Quaterly*, 39 (1999): 35-46.

Dummet, M., *Elements of Intuitionism*. Oxford: Clarendon Press, 1977.

Düring, I., *Aristóteles*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Dussel, E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América.* Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1974.

Eklund, S. H., «A Cardinal Sin: The Infinite in Spinoza's Philosophy»: *Philosophy Honors Projects* (2014) http://digitalcommons.macalester.edu/phil_honors/7.

Estrada, J. A., *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta, 1977.
Falque, E., *Metamorfosis de la finitud. Ensayo filosófico sobre el nacimiento y la resurrección*. Salamanca: Sígueme, 2017.
Ferrandi, C., «La discussione del concetto di infinito tra matematica, filosofia e teologia. Georg Cantor e la Scolastica cristiana»: *Angelicum*, 82 (2005): 187-214.
Ferrater Mora, J., «Conjunto», en Id., *Diccionario de Filosofía*, vol. I, Madrid: Alianza, 1981.
Ferreirós Domínguez, J., *El nacimiento de la teoría de conjuntos 1854-1908*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1991.
Ferreyrolles, G., *Pascal et la raison du politique*. París: PUF, 1984.
Florenskij, P., *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*. Salamanca: Sígueme, 2010.
—, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofía della scienza*. Turín: Bollati Boringhieri, 2007.
Fraenkel, A. A., «Cantor, Georg (1845-1918)» en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, editado por P. Edwards. Nueva York: The Macmillan Company & The Free Press, 20-22.
—, «Set Theory», en *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, editado por P. Edwards. Nueva York: The Macmillan Company &The Free Press, 420-427.
Fraijó, M., «El mal: así lo vive el cristianismo»: *Iglesia Viva,* 175-176 (1995): 79-112.
Frankl, V., «Metafísica católica y matemática infinitesimal (Nicolas de Cues y Blaise Pascal)»: *Ideas y valores*, 6 (1952): 445-471, esp. 455.
Franzelin, I. B., *Tractatus de Deo uno secundum naturam*. Roma: Propaganda Fide, 1870.
Frápolli Sanz, M. J., «La matematización del infinito. La emergencia de la teoría de conjuntos en la obra de Georg Cantor». Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada, 1987.
Fréchet, M., *L'arithmétique de l'infini*. París: Hermann, 1934.
Frege, G., *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*. Barcelona: Laia, 1972.
Freudenthal, H., *Las matemáticas en la vida cotidiana*. Madrid: Guadarrama, 1967.
Gainza, M. de, «El problema del infinito en Spinoza. El arte de la distinción»: *Ideas y Valores*, vol. 69, n.° 174 (2020): 77-99.

Galindo, J. A., *El mal. El optimismo soteriológico como vía intermedia entre el pesimismo agnosticista y el optimismo racionalista*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
Gamberini, P., *Deus due punto zero. Ripensare la fede nel post-teismo*. Verona: Gabrielli editori, 2022.
García-Baró, M., *La defensa de Sócrates*. Salamanca: Sígueme, 2005.
—, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*. Salamanca: Sígueme, 2004.
—, *Descartes y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme, 2014.
—, *Filosofía socrática*. Salamanca: Sígueme, 2005.
—, *Kant y herederos. Introducción a la historia de la filosofia occidental*. Salamanca: Sígueme, 2019.
—, «Notas filosóficas provisionales sobre la esencia del cristianismo»: *Estudios Eclesiásticos*, vol. 96, n.º 378 (2021): 445-467.
—, *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Sígueme, 2009.
García Morente, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Madrid: Cristiandad, 1996.
García Mourelo, S., *Mística y acción. Dialéctica y destino de la voluntad en la obra del joven Blondel*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2020.
García Norro, J. J. (ed.), *Ser queridos y querer. Estudios en homenaje a Manuel Cabada Castro*. Salamanca: San Esteban, 2007.
Gardies, J.-L., *Pascal entre Eudoxe et Cantor*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.
Gelabert, M., *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado*. Estella: EVD, 2008.
Gentzen, G., «The Concept of Infinity in Mathematics» en *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, editado por M. E. Szabo. Ámsterdam/Londres: North-Holland Publishing Company, 1969.
Gesché, A., *Dios para pensar I. El mal-El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1995.
—, *Dios para pensar II. Dios-El cosmos*. Salamanca: Sígueme, 1997.
Ghyka, M., *Philosophie et mystique du nombre*. París: Payot, 1952.
Gilbert, T. y N. Rouche, N. (ed.), *La notion d'infini. L'infini mathématique entre mystère et raison. Intuitions, paradoxes, rigueur*. París: Ellipses, 2001.

Gilson, E., «L'infinité divine chez saint Augustine» en *Augustinus Magister*, AA.VV., París: Études Augustiniennes, 1954, 569-574.
—, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.
Gödel, K., «What is Cantor's Continuum Problem?» en *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*, editado por P. Benacerraf y H. Putnam. Nueva York: Cambridge University Press, 1983, 470-485.
Goldmann, L., *El hombre y el absoluto*. Barcelona: Península, 1968.
Gómez Bermúdez, C., *G. Cantor. Sistema de números y conjuntos*. A Coruña: Universidade da Coruña, 2009.
Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristiandad, 1983.
Gómez Camacho, F., «El infinito en la *Suma Teológica*: teología, física y matemáticas»: *Pensamiento* 62 (2006): 273-290.
Gómez Pin, V., *La tentación pitagórica. Ambición filosófica y anclaje matemático*. Madrid: Síntesis, 1998.
Gómez Robledo, A., *Estudios pascalianos*. México: FCE 1992.
González Faus, J. I., «El mal. ¿Misterio, escándalo u obviedad?»: *Actualidad Bibliográfica* 96/48 (2011): 218-228.
—, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987.
Gouhier, H., *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*. París: J. Vrin, 1986.
—, *Blaise Pascal. Commentaires*. París: J. Vrin, 1966.
—, «Le pari de Pascal» en *Pascal e Nietzsche*, dirigido por E. Castelli. Padua: Casa editrice Dott. Antonio Milani, 1962, 13-39.
—, *Pascal et les humanistes chrétienes. L'affaire Saint-Ange*. París: J. Vrin, 1974.
Gracián, E., *Un descubrimiento sin fin. El infinito matemático*. Barcelona: RBA, 2011.
Grattan-Guinness, I. (ed.), *Del cálculo a la teoría de conjuntos, 1630-1910. Una introducción histórica*. Madrid: Alianza, 1984.
—, *Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of the Mathematical Sciences*, 2 vols. Londres/Nueva York: Routledge, 1994.
Guardini, R., *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*. Buenos Aires: Emecé, 1955.
Gueroult, M., *Spinoza. Dieu (Ethique, 1)*. París: Aubier, 1968.

Gutberlet, C., «Das problem des Unendlichen»: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 88 (1886): 179-223.
—, *Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet*. Maguncia: Verlag der G. Faber'schen Buchhandlung, 1878.
Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, vol. II. Madrid: Gredos, 1993.
Guzmán, M. *Aventuras matemáticas. Una ventana hacia el caos y otros episodios*. Madrid: Pirámide, 19962.
Hallet, M., *Cantorian Set Theory and Limitation of Size*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
Han, B.-C., *La agonía del eros*. Barcelona: Herder, 2012.
—, *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2010.
Harrington, T. M., *Pascal philosophe. Une étude unitaire de la pensée de Pascal*. París: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1982.
Hart, W. D. (ed.), *The Philosophy of Mathematics*. Nueva York: Oxford University Press, 1996.
Haussman, B., *Problemas filosóficos de la matemática moderna*, Buenos Aires: Editorial Columba, 1968.
Hawking, S. (ed.), *Dios creó los números. Los descubrimientos matemáticos que cambiaron la historia*. Barcelona: Crítica, 2006.
Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica. Vol I: La lógica objetiva (1812/1813),* editado por F. Duque. Madrid: Abada, 2011.
—, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*. Madrid: Abada, 2017.
—, *Escritos de Juventud*. México: FCE, 1978.
—, *Fenomenología del espíritu* (edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos). Madrid: Abada, 2010.
—, *Wischenschaft der Logik. Erste Teil* (Herausgegeben von Georg Lasson). Hamburgo: Felix Meiner, 1963.
Herrando, C., *Blaise Pascal*. Madrid: Fundación Enmanuel Mounier, 2010.
—, «Blaise Pascal», en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on-line*, editado por Fernández Labastida, F. y J. A. Mercado. URL: http://www.philosophica.info/archivo/2018/voces/pascal/Pascal.html.

Herszenbaun, M., «Algunas consideraciones sobre la antítesis de la primera antinomia kantiana»: *Con-textos kantianos International Journal of Philosophy* 3 (2016): 81-89.

Hilbert, D., *Les fondaments de la géométrie*. París: Dunot, 1971.

—, «On the Infinite» en *Philosophy of Mathematics. Selected Readings*, editado por P. Benacerraf y H. Putnam. Nueva York: Cambridge University Press, 1983, 183-201.

Hoefer, F., *Histoire des Mathématiques depuis leurs origines jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle*. París: Hachette, 1874.

Höffe, O., *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

Hoffmann, T. S., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2004.

Husserl, E., *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca: Sígueme, 2019.

Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. Barcelona: Península, 1998.

Iommi Amunátegui, G., «Dos cartas de Spinoza: un breve comentario»: *Revista de Filosofía* 35-36 (1990): 155-164.

Jané, I., «Idealist and Realist Elements in Cantor's Approach to Set Theory»: *Philosophia Mathematica* (III) 18 (2010): 193-226.

—, «The Role of the Absolute Infinite in Cantor's Concept of Set»: *Erkenntnis* 42 (1995): 375-402.

Janssens, E., *La philosophie et l'apologétique de Pascal*, Lovaina/París: Institut supérieur de Philosophie/Félix Alcan, 1906.

Jiménez Lozano, J., *Historia de un otoño*. Barcelona: Círculo de lectores, 1994.

Jouvenel, *Ensayo sobre la política de Rousseau*. Madrid: Encuentro, 2013.

Jovy, E., «Les antécédents de "l'infiniment petit" dans Pascal» en *Études pascaliennes*, vol. VIII, de E. Jovy. París: J. Vrin, 1932, 9-103.

—, *Études pascaliennes*, 9 vols. París: J. Vrin, 1927-1936.

—, «La "sphère infinie" de Pascal» en *Études pascaliennes*, vol. VII, de E. Jovy. París: J. Vrin, 1930, 7-58.

Kant, I., *Crítica de la razón pura,* editado por P. Ribas. Madrid: Alfaguara, 1993.

Karoui-Bouchoucha, F., *Spinoza et la question de la puissance*. París: L'Harmattan, 2010.

Kasner, E. y J. Newman, *Les mathématiques et l'imagination*. París: Payot, 1950.

Klenne, S. C., *Introducción a la metamatemática*. Madrid: Tecnos, 1974.
Klever, W., «Actual Infinity: A Note of the Crescas-Passus in Spinoza's Letter (12) to Lodewijk Meijer»: *Studia Spinoziana* 10 (1994): 111-119.
Kline, M., *Mathematics in Western Culture*. Nueva York: Penguin Books, 1953.
—, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre*. Madrid: Siglo xxi, 1985.
—, *El pensamiento matemático de la Antigüedad a nuestros días*, vol. III. Madrid: Alianza, 1992.
Kolakowski, L., *Dios no nos debe nada. Un breve comentario sobre la religión de Pascal y el espíritu del jansenismo*. Barcelona: Herder, 1996.
Körner, S., *The Philosophy of Mathematics*. Londres: Hutchinson University Library, 1968.
—, «Endlich/unendlich», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 2, editado por J. Ritter. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972, 489-491.
Kovach, F. J., «The Question of the Eternity of the World in St. Bonaventure and St. Thomas –A Critical Analysis»: *Southwestern Journal of Philosophy* 5 (1974): 141-172.
Kreiner, A., *Dios en el sufrimiento*. Barcelona: Herder, 2006.
Küng, H., *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979.
Ladaria, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia.* Madrid: BAC, 2001.
Ladrière, J., *Limitaciones internas de los formalismos. Estudio sobre la significación del teorema de Gödel y teoremas conexos en la teoría de los fundamentos de las matemáticas*. Madrid: Tecnos, 1969.
Lambert, D., *Ciencia y fe en el padre del Big Bang, Georges Lemaître*, Madrid: Fliedner Ediciones, 2014.
LaMountain, G. F. J., «The Concept of the Infinite in the Philosophy of St. Thomas Aquinas»: *The Thomist* 19 (1956): 312-338.
Langenberg, G., «Des hl. Thomas Lehre von Unendlichen und die neuere Mathematik»: *Philosophisches Jahrbuch* 30 (1917): 79-97.
Lauria, P., *Cantor et le transfini. Mathématique et ontologie*. París: L'Harmattan, 2004.

Lavine, S., *Understanding the Infinite*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 1996.
Le Guern, M. *Pascal et Arnauld*. París: Honoré Champion, 2003.
Le Guern, M. y M.-R., *Les Pensées de Pascal. De l'anthropologie à la théologie*. París: Larousse, 1972.
Leach, J., *Matemáticas y religión. Nuestros lenguajes del signo y el símbolo*. Santander/Madrid: Sal Terrae/Universidad Pontificia Comillas, 2011.
Leibniz, G. W., *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (testo francese a fronte). Milán: Bompiani, 2005.
Lekkas, G., *Liberté et progrès chez Origène*. Turnhout: Brepols, 2001.
Levy, Z., *Baruch or Benedict. On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy*. Nueva York: Peter Lang, 1989.
Lieber, L. R., *Infinity. Beyond the Beyond the Beyond*. Filadelfia: Paul Dry Books, 2007.
Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama, 20145.
Llansó, J., *De la nada al infinito. Metafísica y tragedia en Pascal*. Madrid: Narcea, 1984.
—, «En qué sentido puede ser llamada trágica la filosofía de Pascal. La frase: "L'homme pase infinement l'homme"»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 4 (1984): 107-128.
Lombardo Radice, L., *L'infinito. Itinerari filosofici e matematici di un concetto di base*. Roma: Editori Riuniti University Press, 2014.
Lønning, P., *Cet effrayant pari. Une «pensée» pascalienne et ses critiques*. París: J. Vrin, 1980.
López-Cortacans, G., *Creados a su imagen. La Imago Dei en las personas con discapacidad intelectual*. Madrid: Perpetuo Socorro, 2018.
Lorenzo, J. de, *Introducción al estilo matemático*. Madrid: Tecnos, 1989.
—, *La filosofía de la matemática de Jules Henri Poincaré*. Madrid: Tecnos, 1974.
—, *Filosofías de la matemática: fin de siglo XX*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2000 [384-151]
—, *Fundamentos y enigmas en la matemática. De Kant a Frege*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2010.

—, *La matemática: de sus fundamentos y crisis*. Madrid: Tecnos, 1998.
—, *La matemática y el problema de su historia*. Madrid: Tecnos, 1977.
Lossky, V., *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
Lubac, H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París: Les Éditions du Cerf, 2002.
—, *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Encuentro, 1991.
Luther, M., «De servo arbitrio» (1525) en *Werke*, WA, 18, 600-787.
Magnard, P., «L'infini pascalien»: *Revue de l'Enseignement Philosophique* 31 (1992): 2-16.
—, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*. París: Société Les Belles Lettres, 1975.
—, *Pascal ou l'art de la digression*. París: Ellipses, 1997.
—, *Le vocabulaire de Blaise Pascal*. París: Ellipses, 2001.
Malvy, A., *Pascal et le probléme de la croyance*. París: Gabriel Beauchesne Éditeur, 1923.
Mancosu, P., *From Brouwer to Hilbert. The Debate on the Foundations of Mathematics in the 1920s*. Nueva York: Oxford University Press, 1998.
Marías, J., *Miguel de Unamuno*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943.
Marin, L., *Pascal et Port-Royal*. París: 1997.
Martinon, A. (ed.), *Las matemáticas del siglo XX. Una mirada en 101 artículos*. Madrid: Nivola, 2000.
Másmela, C., *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*. Madrid: Trotta, 2001.
Meschkowski, H., *Georg Cantor. Leben, Werk und Wirkung*, Mannheim: Bibliographisches Institut, 1983.
Meschkowski, H. y W. Nilson (eds.), *Georg Cantor-Briefe*. Berlín: Springer Verlag, 1991.
Mesnard, J., *Pascal. El hombre y su obra*. Madrid: Tecnos, 1973.
Metz, J. B. (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*. Estella: 1996.
Michon, H., *L'ordre du coeur. Philosophie, théologie et mystique dans les* Pensées *de Pascal*: París: Honoré Champion, 2007.
Moltmann, J., *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.
Monasterio, C., *Pascal, una filosofía que se trasciende a sí misma*, Pamplona: Eunsa, 2012.

Mondolfo, R., *Eternidad e infinitud del tiempo en Aristóteles*. Córdoba: Publicaciones del Instituto de Filosofía y Humanidades, 1945.
—, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*. Buenos Aires: Imán, 1952.
Monnoyeur, F. (dir.), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, París: Belin, 1992.
Morot-Sir, E., *La raison et la grace selon Pascal*, préface de Jean Mesnard. París: PUF, 1996.
Morvan, M., *Descartes, Pascal, Spinoza et la question de l'effacement du tragique*. París: L'Harmattan, 2013.
Motz, Ll. y Weaver, J. H., *The Story of Mathematics*. Nueva York: Avon Books, 1993.
Muguerza, J. «La profesión de fe del increyente: un esbozo de (anti)teodicea»: *Iglesia Viva*, 175-176 (1995): 7-36.
Müller, G. L., *Dogmática*. Barcelona: Herder, 1998.
Muñoz Barallobre, G., *Pascal. El hombre es una caña que piensa*, Batiscafo S.L., 2015.
Nadaï, J.-Ch. de, *Jésus selon Pascal*. París: Desclée, 2008.
Nedelkovitch, D., *La pensée philosophique créatrice de Pascal*. París: Félix Alcan, 1925.
Neidhart, L., *Unendlichkeit im Schnittpunkt von Mathematik und Theologie*. Gotinga: Cuvillier Verlag, 2007.
Newman, J. R. (ed.), *Matemática, verdad, realidad*. Barcelona: Grijalbo, 1969.
Nietzsche, F., *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos, 2012.
—, *Also sprach Zarathustra*. Berlín: 20007.
Niklitschek, A., *El prodigioso jardín de las matemáticas*. Barcelona: Joaquín Gil,1943.
Nissa, G. di, *Opere Dogmatiche (Testo greco a fronte)*, a cura di Claudio Moreschini. Milán: Bompiani, 2014.
Noce, A. del, «Intorno all'antihumanesimo di Pascal» en *Pascal e Nietzsche*, dirigido por E. Castelli. Padua: editrice Dott. Antonio Milani, 1962, 41-65.
Novalis, *Gérmenes o fragmentos*. Sevilla: Renacimiento, 2006.
Ongay, F., *Máthema: el arte del conocimiento*. México: FCE, 2000.
Orbe, A., *Hacia la primera teología de la procesión del verbo. Estudios valentinianos*, 2 vols., Roma: Universidad Gregoriana, 1958.

Orígenes, *Sobre los principios* (introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández). Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
—, *Traité des Principes* (Introducción, texto crítico de la versión de Rufin, traducido por H. Crouzel y M. Simonetti), 5 vols. París: Cerf, 1978.
—, *I principi* (a cura di M. Simonetti). Turín: Unione Tipográfico-Editrice Torinese, 1968.
—, *Vier Bücher von den Principien* (Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
Oroz, J., «De Pitágoras a san Agustín: Realidad y simbolismo de los números»: *Helmántica*, 26 (1975): 427-454.
Palma Ramírez, M., «Le tumulte et le bruit du monde. El concepto de «divertissement» en las Pensées de Blaise Pascal». Tesis doctoral. Roma: Universidad Gregoriana, 2012.
Pannenberg, W., *Teología Sistemática*, 3 vols. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992, 1996, 2007.
—, *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
—, «Unendlichkeit», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. 11, editado por J. Ritter, K. Gründer y G. Gabriel. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, 2001, 140-146.
Parés, R., *Pascalianas. Los tres niveles del pensamiento*. Barcelona: Herder, 2009.
Pareyson, L., *La ética de Pascal: curso de filosofía moral del año académico 1965-1966 en la universidad de Turín*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2015.
Parsons, C., «Infinity and Kant's Conception of the "Possibility of Experience"»: *Philosophical Review* 73 (1964): 182-197.
Pascal, B., *Escritos espirituales. Resumen de la vida de Jesucristo, opúsculos, cartas y fragmentos* (selección, traducción, introducción y notas de A.Villar Ezcurra). Tecnos, Madrid, 2020.
—, *La máquina de buscar a Dios (Una antología)*, edición, estudio preliminar y notas de G. Albiac. Tecnos, Madrid, 2014.
—, *Obras. Pensamientos. Opúsculos. Cartas*, estudio introductorio A. Villar Ezcurra. Gredos, Madrid, 2012.

—, *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y Cartas*, traducción y notas de C. R. de Dampierre. Madrid: Alfaguara, 1981.

Oeuvres complètes, édition des Grands Écrivains de la France, publiées suivant l'ordre chronologique, avec documents, introductions et notes par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier, 14 vols. París: Librairie Hachette, 1904-1914.

—, *Oeuvres complètes*, préface d'Henri Gouhier, presentation et notes de L. Lafuma. París: Éditions du Seuil, colección L'Integrale, 1963.

—, *Oeuvres complètes* (édition présentée, établie et annotée par M. Le Guern), 2 vols. París: Bibliotheque de la Pléiade, Gallimard, 1998-2000.

—, *L'oeuvre de Pascal*, texte établi et annoté par J. Chevalier, NRF. París: Bibliotheque de la Pléiade, 1941.

—, *Obras. Pensamientos. Opúsculos. Cartas*, estudio introductorio A.Villar Ezcurra, Gredos, Madrid, 2012.

—, *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y Cartas*, traducción y notas de Carlos R. de Dampierre, Madrid: Alfaguara, 1981.

—, *Pensamientos*, edición y traducción de M. Parajón. Madrid: Cátedra, 2008.

—, *Pensamientos* (estudio preliminar, edición, traducción y notas de G. Albiac). Madrid: Tecnos, 2018.

—, *Pensamientos sobre la verdad de la religión cristiana*, edición y comentarios de J. Chevalier. Madrid: Aguilar, s/f.

—, *Pensées*, édition de M. Le Guern. París: Gallimard, 2004.

—, *Les Pensées classées selon les indications manuscrites de Pascal*, préfacées et annotées par Francis Kaplan. París: Éditions du Cerf, 2005.

—, *Pensées de Pascal*, editado por E. Havet. París: Librairie Ch. Delagrave, 1897.

Pascal, B. y Villar Ezcurra, A., *Conversación con el Sr. de Saci*. Salamanca: Sígueme, 2006.

Patrick, D. G. M., *Pascal and Kierkegaard. A Study in the Strategy of Evangelism*, 2 vols. Cambrigde: James Clarke & Co., 2000 [or. 1947].

Pécharman, M., «L'ordre dans les trois ordres et l'ordre des trois ordres chez Pascal»: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1997): 19-40.

Perdomo García, J., *Antropología filosófica pascaliana*. Madrid: Cuadernos de Humanidades, 1949.

—, *La teoría del conocimiento en Pascal*. Madrid: CSIC, 1956.

Placek, T., *Mathematical Intuitionism and Intersubjectivity*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999.

Poulet, G., «Le symbole du cercle infini dans la littérature et la philosophie»: *Revue de Métaphysique et de Morale* 3 (1959): 257-275.

Prudhomme, S., *La vraie religion selon Pascal. Recherche de l'ordonnance purement logique de ses pensées relatives a la religion*. París: Felix Alcan, 1905.

Rahner, K., *Curso Fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1989, 216-231.

—, «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana» en *Escritos de Teología* VI, 181-209.

Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme, 1976.

Reale, G., *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 2007.

Redepenning, E. R., *Origenes. De principiis*, Lipsiae, 1836.

Rey Pastor, J. y Babini, J., *Historia de la matemática*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1951.

Ríbnikov, K., *Historia de las matemáticas*. Moscú: Mir, 1991.

Ricoeur, P., *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Megápolis,1976.

Romero Moñivas, J., «Hombre y Dios en Manuel Cabada Castro. La antropología como lugar de acceso filosófico a la divinidad» en *Ser queridos y querer. Estudios en homenaje a Manuel Cabada Castro*, editado por J. J. García Norro. Salamanca: San Esteban, 2007, 27-48.

Rosell i Pujós, F., *El infinito. ¿Es un viaje o un destino?* Barcelona:, EMSE EDAPP, 2019.

Ross, W. D., *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1936.

Rosset, C., *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*. Barcelona: Barral, 1976.

Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza, 2005.
—, *Oeuvres complètes*, t. III. París: Gallimard, 1964.
Ruiz de la Peña, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991.
—, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
—, *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1992.
Russier, J., *La foi selon Pascal. Dieu sensible au coeur*. París: Presses Universitaires de France, 1949.
Sainte-Beuve, *Pascal*. París: Union Générale d'Éditions, 1962.
Sánchez Fernández, J. M., «Spinoza y Hegel: un reencuentro en el absoluto» en *Spinoza: de la física a la historia*, coordinado por J. Carvajal y M. L. de la Cámara. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, 501-511.
Sanz Peinado, A., «Teología entre escombros. Un acercamiento a los presupuestos metodológicos y gnoseológicos de los "Pensamientos" de Blas Pascal para un diálogo con la increencia», trabajo fin de máster. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2015.
Saporiti, P., *Pascal y Kant. Pensar lo incognoscible*. Pamplona: Eunsa, 2005.
Savater, F., *La peor parte*. Barcelona: Ariel, 2019.
Schmitz-Moormann, K., *Teología de la creación de un mundo en evolución*. Estell:, EVD, 2005.
Schönberger, R. y P. Nickl (eds.), *Über die Ewigkeit der Welt. Texte von Bonaventura, Thomas von Aquin und Boethius von Dacien*. Fráncfort: Klostermann, 2000.
Smith, S. B., *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la ética*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
Sciacca, M. F., *Pascal*. Barcelona: Luis Miracle Editor, 1955.
Seiffert, H., *Introducción a la matemática*. Barcelona: Herder, 1978.
Seifert, J., «El problema de las antinomias considerado como un problema fundamental de toda metasífica: *Crítica de la Crítica de la Razón Pura*», *Revista de Filosofía* 9 (1993): 89-117.
Sellier, Ph., *Pascal et Saint Augustin*. París: Armand Colin, 1970.
—, *Port-Royal et la littérature I, Pascal*. París: Honoré Champion, 1999.

Sertillanges, A. D., *La idea de creación y sus resonancias filosóficas*, Buenos Aires: Editorial Columba, 1969.
Sévérac, P., *Spinoza. Union et disunion*. París: J. Vrin, 2015.
Shapiro, S., *Philosophy of Mathematics. Structure and Ontology*. Nueva York: Oxford University Press, 1997.
Sibilia, G. L., «El itinerario de Spinoza en 1663. Algunos problemas relativos a la temporalidad en los Principios de filosofía de Descartes, los Pensamientos Metafísicos y la "Carta sobre el infinito"»: *Praxis Filosófica* 38 (2014): 27-51.
Sierpinski, W., *Leçons sur les nombres transfinis*. París: Gauthiers-Villars, 1928.
Sinnige, G., *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Van Gorcum: Assen, 1968.
Sotelo, I., «Notas sobre el problema del mal»: *Iglesia Viva,* 175-176 (1995): 113-137.
Spinoza, B., *Obras completas*, editada por A. Domínguez. Madrid: Vive Libro, 2018.
Steinmann, J., *Pascal*. París: Cerf, 1954.
Stewart, I., *De aquí al infinito. Las matemáticas de hoy*. Barcelona: Crítica, 1998.
—, *El infinito. Una introducción*. Santander: Sal Terrae, 2020.
Sweeney, L., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*. Nueva York: Peter Lang, 1992.
—, «Surprise in the History of Infinity from Anaximander to Georg Cantor» en *Infinity*, editado por D. O. Dahlstrom, D. T. Ozar y L. Sweeney, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, vol. 55 (1981). Washington: The Catholic University of America, 1981, 3-23.
Tapp, Ch., *Kardinalität und Kardinäle. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit*. Múnich: Franz Steiner, 2005.
Tejedor Campomanes, C., *Una antropología del conocimiento. Estudio sobre Spinoza*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1981.
Testi, C. A., «L'infinito numerico in Tommaso d'Aquino e Georg Cantor: per un confronto tra filosofia e matematica», *Discipline Filosofiche* 5 (1995): 207-237.
Thirouin, L., *Le hasard et les régles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, préface de Jean Mesnard. París: J. Vrin, 1991.

Thomas-Bolduc, A. R., «Cantor, God and Inconsistent Multiplicities»: *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 44 (2016): 133-146.
Tieszen, R. L., *Mathematical Intuition. Phenomenology and Mathematical Knowledge*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989.
Tillich, P., *Systematic Theology. Three volumes in One*. Chicago: The University of Chicago Press 1967.
—, *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas I.* Madrid: BAC, 2001.
—, *Suma de Teología*, I. Madrid: BAC, 2001.
—, *Summa Theologiae*, I. Madrid: BAC, 1994.
Torres Queiruga, A., *Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*. Madrid: Marova, 1977.
—, *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1986.
—, *Das Neubedenken allen Übels –Von Ponerologie zur Theodizee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2018.
—, «De la "ponerología» a la teodicea: el mal en la cultura secular», *Concilium* n.º 329 (2009/1): 103-113.
—, «Dios, el Anti-mal»: *Communio* 1 (1979) 39-48.
—, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Sal Terrae, 2005.
—, «Mal» en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, editado por C. Floristán y J. J. Tamayo. Madrid: Trotta, 1993, 753-761.
—, «El mal en perspectiva filosófica» en AA.VV., *Fe cristiana y sociedad moderna*, n.º 9. Madrid: Fundación Santa María, 1986, 178-194.
—, «El mal inevitable: Replanteamiento de la Teodicea»: *Iglesia Viva* 175/176 (1995) 37-69.
—, «Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor»: *Razón y Fe* 236 (1997): 399-421.
—, *Recuperar a creación. Por unha relixión humanizadora*. Vigo: Sept, 2005.
—, *Recuperar la salvación. Para una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1995.
—, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*. Sal Terrae: Santander, 1996.

—, *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea*. Vigo: Galaxia, 2010.
—, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid: Trotta 2011.
—, *Repensar o mal. Da ponerologia à teodiceia*. São Paulo: Paulinas, 2011.
—, «Replanteamiento actual de la teodicea: Secularización del mal, "Ponerología", "Pisteodicea"» en *Cristianismo e Ilustración*, Homenaje al prof. José Gómez Caffarena en su 70 cumpleaños, editado por M. Fraijó y J. Masiá. Madrid: UPCO, 1995, 241-292.
—, «Terciando en un diálogo sobre agnosticismo e increencia: *Razón y Fe* (diciembre 2002), n.º 1250, 329-346.
—, *Do terror de Isaac ao Abbá de Xesús.* Vigo: Sept, 1999.
Unamuno, M. de, «El Cristo de Velázquez» en *Obras completas,* editado por Ricardo Senabre, IV. Madrid: Biblioteca Castro, 1999.
—, *Del Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* editado por Nelson Orringer. Madrid: Tecnos, 2005.
—, *Meditaciones evangélicas,* editado por P. Tanganelli, Salamanca: Diputación de Salamanca, 2006.
Uríbarri Bilbao, G., *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»*. Madrid: U. P. Comillas, 1996.
Valensin, A., *Balthazar. Deux dialogues philosophiques suivis de commentaires sur Pascal*. París: Fernand Aubier, 1934.
Valls Plana, R., *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*, Abada, Madrid, 2018.
—, *Del yo al nosotros*. Barcelona: Laia, 1979.
Vélez, P., «El número agustiniano»: *Religión y Cultura* 15 (1931): 139-196.
Vera, F., *Puntos críticos de la matemática contemporánea*. Buenos Aires: Losada, 1944.
Villacañas Berlanga, J. L., *La filosofía del idealismo alemán. Vol. II. La hegemonía del pensamiento de Hegel*. Madrid: Síntesis, 2001.
Villar Ezcurra, A., «Ámbito del corazón y ámbito de la razón en Pascal», Tesis doctoral. Madrid: UCM, 1986.
—, «La espiritualidad de Pascal: los tres órdenes de realidad: cuerpo, espíritu, caridad»: *Thémata. Revista de Filosofía*, 63 (2021) 132-153.

—, «Introducción» a *Escritos espirituales. Resumen de la vida de Jesucristo, opúsculos, cartas y fragmentos, de* B. Pascal (selección, traducción y notas de A. Villar Ezcurra). Madrid: Tecnos, 2020.

—, «Unamuno y su lectura de Pascal: *Del Sentimiento trágico de la vida* como principio de acción solidaria», Cuad. Cát. M. de Unamuno, 47, 2-2009, 69-98.

Weisheipl, J. A., «The Date and Context of Aquina's «De aeternitate mundi» en *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR*, editado por L. P. Gerson, Papers in Mediaeval Studies 4. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983.

Wessell, L. P., «Definitions of Infinity: An Attempt to Gain Conceptual Clarity with Mathematical and Theological Ramifications, *Sino-Christian Studies* 12 (2011): 67-103.

Weyl, H., *Filosofía de la matemática y de la ciencia natural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.

Wolff, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2017.

Wussing, H. y W. Arnold, *Biografías de grandes matemáticos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989.

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas, sin duda, que merecen una palabra de agradecimiento por haber hecho posible, con su acompañamiento y amistad, este trabajo.

Sin obras de toda una vida como las de Manuel Cabada Castro y Andrés Torres Queiruga nada de lo que aquí escribo tendría sentido. Admiro la constancia y la dedicación de ambos, así como su sagacidad, valentía y honradez intelectual. Me siento afortunado con su amistad, pues su punto de llegada es, de alguna manera, mi punto de partida.

El anterior rector de la Universidad, prof. Julio Martínez y el anterior decano –hoy rector– prof. Enrique Sanz me permitieron conciliar el trabajo docente e investigador en la Facultad de Teología con la investigación como alumno de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales.

Mis directoras, prof.ª Alicia Villar y prof.ª Camino Cañón, me han guiado con sabios consejos, atención minuciosa y gran paciencia. Sin su conocimiento y su aprobación no me hubiera sentido seguro de los pasos que he ido dando.

Del personal de la biblioteca de la Universidad Pontificia Comillas, todo él siempre servicial y solícito, quisiera destacar la ayuda especial que en todo momento me ha prestado José Rufino Novo Zaballos. No hay artículo ni libro que no encuentre y su pericia heurística solo es comparable a su amabilidad.

El compañero poeta del Consello de Redacción de *Encrucillada*, Tito Suárez, ha mejorado el texto señalándome erratas y compartiendo conmigo sus impresiones. Mi amiga jurista, Macarena Martín Sampedro, ha rastreado minuciosamente todo el manuscrito puliendo todo cuanto debía ser pulido. La elaboración del índice es obra del buen hacer de la profesora, siempre amable y cercana, Paula Merelo Romojaro. Mi gratitud a todos.

Una mención también especial se la brindo, igualmente, al prof. Pedro Rodríguez Panizo, a la prof.ª Marimar Graña y al prof. Fernando Vidal. Comer con ellos es un ejercicio diario de aprendizaje en el que uno siempre recibe infinitamente más de lo que humildemente puede dar. Comidas, todo hay que decirlo, que no serían posibles sin el buen hacer de José y Antonio, Guille y Aitiana, que tan bien nos tratan siempre.

¿Qué decir de la propia familia?

Habría que decirlo todo. Pero no todo puede ser dicho, porque la verdad es que, de intentarlo, todo cuanto aquí dijese no sería nada en comparación con lo que, en justicia, tendría que enunciar –siempre con sonrojo– para aproximarme, mínimamente, a la riqueza inagotable que de ellos recibo diariamente. Conste, pues, sobria y contenidamente, mi gratitud por la vida compartida y conste, también, la impotencia de cualquier palabra para dar cuenta de aquello que, en el fondo, es con razón inefable.

Gracias, Cris, Anxo, Sofía y Mario por quererme como soy.

No me olvido de mi madre, Sabina, mis hermanos y sus familias respectivas, pues en lo bueno y en lo malo permanecemos siempre unidos, a pesar de la distancia, como incansablemente nos enseñó nuestro padre, Juan, que –junto con mi hermano Fran– ya nos contempla desde el cielo.

Morfología del infinito

De acuerdo con uno de los presupuestos más arraigados en el pensamiento occidental se suele dar por hecho que la condición de criatura es constitutivamente finita y que sólo en virtud de esa finitud metafísica se puede concebir su diferencia ontológica respecto de la infinitud absoluta de Dios.

Dios es infinito. La creación no. Y si algo de infinitud hubiese en lo no divino sería únicamente bajo la forma de apertura, capacidad o inclinación hacia la divinidad infinita. Sólo en Dios hallaríamos un infinito actual. En la criatura, si la infinitud comparece, lo haría únicamente como infinitud potencial. Por eso, los grandes teólogos del s. XX son prácticamente unánimes en conceder a la finitud la base evidente sobre la que, a continuación, desarrollan cómo la criatura es *capax Dei*, pero siempre —según ellos— manteniendo su finitud estructural.

Este libro cuestiona y contradice este planteamiento. Lo cuestiona señalando sus aporías escatológicas en relación con el problema del mal y la salvación. Y lo contradice ofreciendo una estructura filosófica alternativa —en diálogo con M. Cabada, Torres Queiruga, B. Pascal y G. Cantor— que tiene en su centro lo que Jean Terrason nombró como *infinito creado actual*. El lector encontrará en estas páginas un nuevo fundamento filosófico para una antropología teológica todavía por hacer.

Acena Filosofía
Perspectivas