

PEDRO CASTELAO*

LA FINITUD Y LA INFINITUD EN LA CONDICIÓN DE CRIATURA. UN DIÁLOGO CON WOLFHART PANNENBERG

Fecha de recepción: 09 de julio de 2025

Fecha de aceptación: 05 de diciembre de 2025

RESUMEN: ¿Se define la condición de criatura adecuadamente diciendo solo que es finita? ¿Cabe concebir un modo de infinitud actual diferente del infinito absoluto de Dios? Pannenberg responde que sí a la primera pregunta y que no a la segunda. En este ensayo, en diálogo con él, se intenta ir más allá de sus respuestas para hacer justicia, también, a un cierto tipo de infinitud actual que, siendo distinta de la infinitud divina, sin embargo, puede detectarse en la realidad creada.

PALABRAS CLAVE: finitud; infinitud; creación; Pannenberg; Descartes; Hegel; Gregorio de Nisa.

Finitude and Infinity in the Creature Condition. A Dialogue with Wolfhart Pannenberg

ABSTRACT: Is creation adequately defined by saying only that it is finite? Is it possible to conceive of a mode of actual infinity that is different from the absolute infinity of God? Pannenberg answers yes to the first question and no to the second. In this essay, in dialogue with him, I try to go beyond their answers in order to do justice, also, to a certain type of actual infinity that, while distinct from divine infinity, can nevertheless be detected in created reality.

KEY WORDS: finitude; infinitude; creation; Pannenberg; Descartes; Hegel; Gregory of Nyssa.

* Universidad Pontificia Comillas: castelao@comillas.edu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0190-9999>

1. INTRODUCCIÓN Y PROPÓSITO

Wolfhart Pannenberg (1928-2014) es uno de los teólogos del siglo XX que con más ahínco y convicción han defendido el carácter esencial, estructural y constitutivamente finito de la condición de criatura. Solo Dios es infinito. Las criaturas se caracterizan, por el contrario, por la finitud, es decir, por su carácter no divino.

En este ensayo nos preguntamos si esto es necesariamente así. Queremos indagar si esa exacta ecuación entre finitud y condición de criatura goza en la realidad de un grado de evidencia insuperable e indudable, porque, de hecho, para Pannenberg, tiene el carácter de un axioma, de un postulado, de un presupuesto nunca discutido, pues siempre que, por la razón que sea, parece ponerse en cuestión, Pannenberg argumenta, sin excepción, afirmando que concebir la condición de criatura de otra forma carece de sentido.

Nos preguntamos, también, si la asunción incuestionada de ese axioma no determina en gran medida la lectura e interpretación que Pannenberg hace de otros pensadores. Por ejemplo, de Descartes y de Hegel. Y también, aunque en menor medida, de Gregorio de Nisa.

En este ensayo argumentaré que la igualdad exacta que Pannenberg da por sentado entre finitud y creación no solo no es tan evidente como él supone, sino que, tal vez, es únicamente una verdad a medias. Intentaré mostrar que el teólogo alemán no da razones suficientes para concluir, de manera apodíctica, que la criatura, por ser diferente de Dios, tenga que ser necesaria y únicamente finita. Insinuaré, en positivo, sin poder desarrollarlo del todo —dados los límites de este ensayo— que hay otra manera de concebir la condición de criatura en la que un tipo particular de infinitud en acto —cualitativamente diferente de la absoluta infinitud de Dios— se muestra como mucho más esencial, estructural y constitutiva que la evidente finitud de la historia. Tengo para mí que la finitud, sin más y por sí misma, no puede dar cuenta de todo cuanto es posible detectar en las figuras creadas. Creo que se impone reconocer, también, en su ser más genuino, un modo de infinitud propio de la criatura —distinta de la divina— que hace, al menos, del ser humano una realidad verdaderamente *transfinita*, es decir, constituida por una particularísima combinación entre la innegable finitud de la historia y una infinitud creada que la trasciende¹.

¹ El lector interesado podrá encontrar en P. Castelao. *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*. Madrid: Universidad

2. FINITUD E INFINITUD

No solo en los tres volúmenes de su gran *Teología Sistemática*, sino también en otras obras menores como *Metafísica e idea de Dios*, Pannenberg se ocupó larga y detalladamente de estudiar la relación entre finitud e infinitud². Siendo múltiples y variados los contextos especulativos —filosóficos y teológicos— en los que trata esta compleja cuestión, creo que se pueden detectar, sin ánimo de ser exhaustivo, tres intuiciones medulares sobre las que el teólogo luterano vuelve una y otra vez en diferentes momentos.

La primera, pese a reconocer una profunda relación dialéctica entre ambas, afirma, en diálogo crítico con Descartes, la primacía de la idea y de la experiencia de la finitud sobre la idea y la experiencia de la infinitud. La segunda, en términos más explícitamente teológicos, concibe la creación en Cristo como fuente de una doble finitud. Y la tercera, de la mano de Hegel, distingue y vincula la idea de infinito con la metafísica del absoluto.

2.1. PRIMACÍA DE LA IDEA Y DE LA EXPERIENCIA DE FINITUD SOBRE LA DE LA INFINITUD

W. Pannenberg recurre una y otra vez a la tercera meditación metafísica de R. Descartes para subrayar que, en la modernidad, se ha hecho frecuente afirmar la prioridad de la idea de infinitud sobre la evidencia de la finitud. El conocimiento de lo finito no sería nunca lo primero. Es más originario y fundamental nuestro conocimiento de lo infinito. La razón de esta prioridad se encontraría en que, para el pensador francés —siguiendo, tal vez, a Enrique de Gante— adquirimos conciencia de la finitud de las cosas recortando su perfil en un horizonte de infinitud que no solo precede a la finitud, sino que también la posibilita como objeto

Pontificia Comillas, 2023 un desarrollo amplio y detenido del concepto de «infinitud creada actual».

² Véase W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. 1. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992, 121ss, 150, 193-201, 370-376, 379-384, 429-430, 431ss; Vol. 2. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996, 62ss; Vol. 3. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007, 173ss, 545ss; *Metafísica e idea de Dios*. Madrid: Caparrós editores, 1999, 25-40. Cf., también, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2001, 142-144.

propio de nuestro conocer. Con este razonamiento, lo que Descartes quería era justificar el carácter innato de la idea de Dios. Una idea que, para él, era inmediatamente idéntica con las ideas de la infinitud, del *ens necessarium* y de la máxima perfección.

Para este fin, el filósofo francés habría asentado el principio según el cual, en palabras de Pannenberg, «sólo se puede pensar algo finito introduciendo límites en lo infinito»³. Descartes argumentaría, en consecuencia, que la idea de lo infinito —una idea que ningún sujeto finito ha podido darse a sí mismo y que, por lo tanto, solo puede tener su origen fuera de él— es la auténtica condición de posibilidad de todo nuestro conocimiento de las realidades finitas. Esto significa que todos nuestros pensamientos sobre lo finito los construimos limitando lo infinito. A juicio de Pannenberg, esta primacía afectaría incluso al *cogito*. Es decir, «el *cogito sum* lejos de constituir la base de la idea de lo infinito, la presupone»⁴. Lo cual quiere decir que, en la interpretación del teólogo alemán, la verdadera tesis de Descartes respecto de la base de todo conocimiento consistiría en que «la idea del yo en el *cogito* descansa desde un principio sobre la intuición de lo infinito, puesto que dicha idea, como los demás objetos finitos del mundo, no puede construirse más que introduciendo límites en lo infinito»⁵. Descartes no sería, pues, para Pannenberg, el fundador del subjetivismo gnoseológico de la modernidad, como suele ser considerado de forma habitual en las presentaciones generales de la historia de la filosofía. La primacía que concede a la idea de la infinitud y la concepción de la finitud como recorte lo impedirían.

Pannenberg es, no obstante, crítico con esta intuición cartesiana. Su posición es más bien la inversa: el conocimiento de lo infinito no antecede, tan claramente como Descartes supone, a nuestra experiencia y conocimiento de lo finito. A su juicio, esa eventual primacía de la infinitud es dudosa y problemática, al menos, por dos razones.

La primera es el carácter implícito, atemático, negativo que, según el propio Descartes —aunque él no lo exprese así— tendría esa idea de infinito que precede a todo lo finito. Pannenberg subraya el hecho de que, en las primeras objeciones a las *Meditaciones metafísicas*, el teólogo holandés, Caterus, había preguntado a Descartes si tenemos de lo

³ W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. 1, 121.

⁴ *Ibid.*, 381.

⁵ *Ibid.*, 381.

infinito una idea clara y distinta⁶. Descartes reconoció que no, cuando en su respuesta sostuvo que, efectivamente, no podemos *concebir* o *comprender* el infinito, pero sí *entenderlo*, esto es: tener una noción difusa de una realidad que supera toda limitación. Pero la cuestión es que, aunque podamos entenderlo —y, en efecto, lo entendamos como algo positivo— esta intelección algo nebulosa siempre se produce por referencia a la superación y negación de lo finito. Esta referencia negativa a lo finito —inserta en el propio concepto de *in-finito*— es la que lleva a concluir a Pannenberg que la conciencia de la idea de infinito «no se adquiere más que por negación de los límites de lo finito», lo cual quiere decir que «no es ya previa a toda percepción de lo finito»⁷. De hecho, incluso la expresión positiva de lo infinito siempre «presupone el concepto general de lo finito, en tanto la idea tematizada de lo infinito tiene de hecho la forma de la negación de lo finito»⁸.

La segunda razón por la que Pannenberg cree que, de hecho, la supuesta prioridad de la idea de infinito sobre la de lo finito es dudosa y problemática es la apresurada identificación que el pensador francés realiza entre la idea de infinito y la idea de Dios. Pannenberg no quiere decir que no tengan relación ni que, llegado el caso, no se pueda identificar la idea de la infinitud como un criterio rector que sirva para purificar y discriminar entre diferentes concepciones de lo divino en las tradiciones religiosas de la humanidad. Al contrario, eso es lo que propiamente quiere defender.

Contra lo que se posiciona el teólogo luterano es contra la igualdad absoluta entre la idea de infinitud —identificada con las ideas de la perfección y del ser necesario— y la idea de Dios que presupone quien, como Descartes, da a entender que, alcanzada la conciencia de la infinitud y la idea de un ser sumamente perfecto y necesario, nos encontraríamos ya, *ipso facto*, en presencia del único Dios.

A juicio de Pannenberg, la idea de lo infinito está todavía muy por debajo del contenido propio que posee la idea de Dios. A la riqueza última de esta no se puede acceder únicamente desde el ámbito de la reflexión filosófica, sino que se necesita la mediación histórica de la teología o,

⁶ Véase R. Descartes. *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid: Gredos, 2011, 221-242.

⁷ W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. 1, 121.

⁸ W. Pannenberg. *Metafísica e idea de Dios*, 29.

cuando menos, de la ciencia de las religiones. Lo que Pannenberg quiere decir es que «la idea de Dios tiene, en cualquier caso, una concreción considerablemente superior a la que posee la representación general de algo sumamente perfecto»⁹. Este *plus* de contenido viene dado por la consideración de Dios en términos de personalidad y voluntad. Su crítica a Descartes y a quienes, en el fondo, siguen la estela de su pensamiento —también K. Rahner resultaría afectado— es clara: en la conciencia de la infinitud no hay todavía un conocimiento expreso de la divinidad de Dios¹⁰. Para Pannenberg, esta identificación entre Dios y la infinitud solo es posible *a posteriori*, es decir, cuando el caudal de experiencia y de sentido que proporciona la historia de las religiones es saludablemente confrontado con la historia del pensamiento especulativo. Pero no antes.

El carácter decididamente finitista del pensamiento de W. Pannenberg queda suficientemente claro con la inversión implícita que hace de la tesis cartesiana. Para el teólogo alemán, en toda idea de infinitud hay siempre una referencia insoslayable a la finitud que se niega o se supera, de tal forma, que, a su juicio, no solo hay razones para desconfiar del carácter previo de esa infinitud sobre la finitud, sino también para no apresurarse a identificar el vago, genérico y abstracto concepto de infinitud con el situado, concreto y definido concepto de Dios, que siempre se da en el *a posteriori* de la historia y no en el *a priori* especulativo del entendimiento.

2.2. LA CREACIÓN EN CRISTO COMO FUENTE DE UNA DOBLE FINITUD EN EL MUNDO DE LAS CRIATURAS

En el capítulo VII de su *Teología Sistemática*, en el inicio del segundo volumen, W. Pannenberg comienza pensando el mundo de las criaturas desde la polaridad entre la diversidad y la unidad. La creación es una, pero múltiple. Vista desde el Creador resalta su homogeneidad, por cuanto todas y cada una de las figuras creadas dependen ontológicamente del Dios uno y trino del cual han recibido el ser. Toda la realidad no divina, todo el universo visible o invisible, el conjunto completo de todo cuanto

⁹ W. Pannenberg. *Metafísica e idea de Dios*, 30.

¹⁰ Véase W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. 1, 98-99 y 122-124, en confrontación con Rahner.

existe resulta adecuadamente nombrado con el término omnienglobante de *creación*. Y en este preciso sentido, en esa unidad fundamental que todo lo abarca, la creación se caracteriza, según Pannenberg, por esa finitud recibida que la diferencia sustancialmente de la infinitud absoluta de su Creador y benefactor.

Ahora bien, la creación no solo es una en alteridad con lo divino, sino también múltiple e internamente heterogénea por estar constituida por relaciones de reciprocidad que acentúan y confirman la singularidad irrepetible de cada criatura. La creación es diversa y variada y también ahí es posible percibir la presencia de la finitud. Para Pannenberg, en efecto, lo finito no solo es finito, en general, por oposición a lo infinito, sino que también lo es, en particular, por cuanto toda figura se diferencia en su propia ipseidad de cualquier otro ser finito. La finitud también es principio de singularidad y distinción. Esto último es lo que le hace decir que «lo finito existe únicamente como diversidad de cosas finitas. Así, la realidad creada se presenta inmediatamente como una diversidad de criaturas cuya totalidad es el mundo»¹¹.

Según la conocida hipótesis del *Big Bang* sería a partir de ese lejanísimo momento de colosal dispersión de la energía, anteriormente concentrada de forma inimaginable, cuando se comienzan a establecer las condiciones de posibilidad más remotas para que, paulatinamente, vaya apareciendo la pluralidad de formas que, con la creciente complejidad en la organización de la materia y la energía, se han ido configurando durante la sucesiva expansión del universo. La intención de Pannenberg es realizar una lectura teológica de los datos de las ciencias naturales para penetrar en su significado más profundo y en su alcance metafísico.

Esta es la razón por la que sostiene, audazmente, que la distinción en el espacio y en el tiempo de las figuras finitas creadas que han surgido en la larga historia del universo, encuentra su fundamento teológico más auténtico, no solo en la voluntad creadora del Dios uno, sino también en el seno de las relaciones intratrinitarias. Que Dios haya creado libre y gratuitamente un mundo finito, poblado de criaturas finitas, que han recibido el ser gracias a la acción vivificante del Espíritu, ha sido posible, en el fondo, porque en Dios mismo ya habita la diferencia como una realidad plenamente integrada en su perfecta unidad perijorética.

¹¹ W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. 2, 64.

Dicho más fácilmente: Dios ha podido crear un mundo distinto de sí porque contiene la alteridad dentro de sí. Es más, el fundamento más originario de la creación —en cuanto realidad no divina y diferente de Dios— reposa sobre la base de la autodistinción eterna del Hijo respecto al Padre. Por eso, para Pannenberg, el Logos de Dios se revela como la razón última de la pluralidad concreta de todos los seres finitos, a saber: como la posibilidad misma de una creación otra y heterogénea.

Es importante señalar el alcance de esta especial hermenéutica de la paulina creación en Cristo. Para Pannenberg, la creación es obra de toda la trinidad y en ella, aunque se mantiene siempre la unidad del obrar divino, se exterioriza, no obstante, la riqueza inagotable de la alteridad intradivina. Esto quiere decir que, también en el seno de la creación —a imagen del seno del propio Dios— unidad y pluralidad no son, en principio, irreconciliables, sino que, más bien, se requieren mutuamente. Esta es la razón de que la inmensa pluralidad de seres finitos que conforman la creación una, constituya, no obstante, una totalidad armónica y legible que se percibe en lo que normalmente se conoce como *orden* del mundo.

«En lenguaje teológico el orden del mundo es expresión de la sabiduría de Dios o, lo que es lo mismo, del Logos. [...] Como principio productivo de la diferencia, el Logos es el origen de cada criatura concreta en su particularidad y, al mismo tiempo, origen del orden de relaciones entre las criaturas»¹².

La pluralidad no se da, pues, sin unidad. Y la unidad exige la riqueza de la pluralidad. Y ambas tienen su fundamento en el Logos de Dios. La creación no es absurda, sino que está internamente regulada por la dinámica y la presencia del Logos. Y el Logos es, asimismo, principio de diferenciación de las criaturas. En este sentido, afirma Pannenberg:

«[...] orden y unidad no son algo extrínseco a las criaturas. Cuanto mayor es la autonomía de la criatura tanto más claramente posee cada criatura su estructura particular por la que constituye un todo en sí misma y se diferencia de todo lo demás»¹³.

¹² W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. 2, 65.

¹³ Ibid., 65-66.

No es este el lugar para adentrarse en los pormenores cristológicos y pneumatológicos de la propuesta de Pannenberg, pero baste decir que, a continuación, los esfuerzos del teólogo alemán se dirigen a mostrar cómo la actuación del Logos universal solo puede entenderse en relación con la figura histórica de Jesús de Nazaret y nunca al margen de ella. Esto es debido a que «*el Logos no es el orden abstracto, sino el orden concreto del mundo*. Esto es así porque en el concepto de Logos divino la dinámica eterna de la autodistinción (el *logos asarkós*) no puede separarse de su realización en Jesucristo (el *logos ensarkós*)»¹⁴. Pannenberg considera que la actuación del Logos universal que mantiene en orden al universo también es el productor del logos particular de las diferentes criaturas concretas. «De todos modos, sólo en la persona de Jesús de Nazaret el Logos universal ha llegado a identificarse plenamente con el logos particular de una realidad creada especial, es decir, con la “carne” de este hombre individual»¹⁵.

Para nuestro propósito es suficiente con retener esa doble finitud que la actuación del Logos en la creación posibilita y crea. Una finitud general, podríamos decir, que hace de la alteridad de la creación en su conjunto un todo finito frente a la infinita majestad creadora de Dios y esa otra finitud particular, propia de cada criatura, que genera un mundo plural, diverso y multiforme en el que ser una cosa implica no ser la otra y viceversa. Para Pannenberg, solo Dios es infinito. La creación es externa e internamente finita. Es otra respecto de Dios y múltiple vista desde sí misma. Y ambas cosas en función de su finitud esencial, estructural y constitutiva.

En breve nos preguntaremos si esta neta identificación entre finitud y condición de criatura hace justicia a la verdadera naturaleza de la criatura, habida cuenta de que también, dentro de los límites de la historia, los seres humanos experimentamos la presencia de un cierto tipo de infinitud creada que Pannenberg, sin embargo, parece desatender completamente¹⁶.

¹⁴ Ibid., 66.

¹⁵ Ibid., 66.

¹⁶ Que el planteamiento general de Wolfhart Pannenberg es claramente finitista, no solo por cuanto se refiere a la temporalidad histórica de la condición de criatura, sino también en todo cuanto afecta a su perspectiva escatológica, se evidencia en todo el desarrollo del capítulo XV del tercer volumen de su *Teología Sistemática* y, sobre todo, de forma innegable, en la nota 244 de la p. 620 y en la nota 304 de la p. 647.

2.3. LA IDEA DE INFINITO Y LA METAFÍSICA DEL ABSOLUTO

La tercera idea recurrente en el pensamiento de Pannenberg, en torno a la relación dialéctica entre finito e infinito, tiene a G. W. F. Hegel como principal protagonista. Si, como hemos visto, frente a R. Descartes, Pannenberg se muestra crítico con la primacía de la idea de infinito frente a la experiencia del límite y, por tanto, frente a la idea de la finitud, ahora, de la mano de Hegel, reconoce, no obstante, que pensar algo finito implica necesariamente sobrepasarlo. Es decir, que no podemos pensar la finitud sin que la infinitud se nos haga presente de manera, si no previa, sí al menos, concomitante o simultánea.

Al pensar el límite, sin quererlo, sin haberlo premeditado, ya nos hemos precipitado más allá de él, en el mero hecho de haber señalado el punto exacto de la limitación en la que lo limitado fija su contorno. Establecer el límite de un terrero implica acotarlo, pero también traspasarlo. Conocer lo finito supone trascenderlo en el mismo acto de conocerlo como tal.

Pannenberg considera que Hegel, «en su *Lógica*, ha mostrado esto de forma convincente»¹⁷. Con la experiencia del límite y con nuestra intelección de lo finito, se nos da tanto la finitud de lo otro con respecto a lo cual se limita, como la infinitud que sobrepasa dicho límite. Lo cual, conviene subrayarlo, no provoca, sin embargo, que Pannenberg altere su convicción fundamental acerca de la primacía de la finitud frente a la infinitud:

«El concepto de lo finito en cuanto tal no puede ser pensado sin que esté ya co-pensado lo infinito (connotativamente, en todo caso, y en modo alguno explícitamente: sólo la reflexión sobre la finitud de lo finito conduce al pensamiento explícito de lo infinito)»¹⁸.

La impronta finitista del pensamiento de Pannenberg tamiza y amortigua de una forma bastante llamativa su interpretación de la filosofía hegeliana que, en sí misma, es mucho más activa, decidida y amplia

¹⁷ W. Pannenberg. *Metafísica e idea de Dios*. 26. Cf. G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Vol. 1. Madrid: Abada Editores/UAM, 2011, 256-274 y vol. 2. Madrid: Abada Editores, 2015.

¹⁸ W. Pannenberg. *Metafísica e idea de Dios*, 27.

respecto de la infinitud. El propio Hegel «atribuye tal trascendencia por encima de la propia finitud al algo mismo»¹⁹.

No obstante, Pannenberg no sigue a Hegel en este punto. A su juicio, lo finito debe seguir siendo el punto de partida inconvencible a partir del cual y en relación con el cual adquirimos el pensamiento, la idea, el concepto de infinitud. Hegel acierta, a su juicio, al señalar la simultaneidad con la que la infinitud se nos aparece y nos facilita nuestra intelección de la finitud. Pero, para el teólogo luterano, no conviene ir mucho más allá de esa constatación. Es la finitud de lo finito y nuestra reflexión sobre ella la que nos dice algo sobre la infinitud que, de forma difusa, se refracta en la conciencia de sobrepasar el límite. Para él, Hegel se excede —y Pannenberg discrepa— cuando parece apuntar a una infinitud propia de la realidad finita en la que esta misma va más allá de sí hacia un tipo de realización de índole superior.

En este sentido, W. Pannenberg subraya y enfatiza el carácter lógico del análisis de Hegel. Lo que el teólogo luterano quiere decir es que, bien entendido, a su juicio, la aportación de Hegel respecto de la dialéctica entre finitud e infinitud se produce en el nivel especulativo de nuestro entendimiento. Al menos, así deberíamos interpretarla nosotros. Acontece como relación mental de tipo gnoseológico y como entidad racional sin referente óptico más allá de la razón del sujeto cognoscente. Este es el motivo por el cual, para Pannenberg, la primacía de la finitud de la realidad creada no resulta en absoluto alterada con la concepción hegeliana del infinito.

Esto se verá más claro con lo que Pannenberg afirma sobre dos hallazgos especulativos típicamente hegelianos que, ciertamente, están íntimamente relacionados. El primero tiene que ver con el concepto de lo verdaderamente infinito. El segundo con su subsiguiente identificación con el absoluto.

Es de sobra conocido que, para Hegel, la verdadera infinitud es la apoteosis de la reconciliación entre lo otro y lo mismo, en la cual se supera la dialéctica negativa de la mala infinitud. La *schlechte Unendlichkeit* es la reiteración sin término de un proceso de alienación y exterioridad horizontal siempre abierta y sin posibilidad de venturoso final. En la verdadera infinitud —que no es un algo, ni un estado, sino un proceso o un movimiento que le acaece a un algo— el acontecimiento

¹⁹ Ibid., 26, nota 6.

de volverse otro no implica una alteración alienante, sino una auténtica coincidencia consigo mismo en un nivel superior en el que resultan coincidentes lo uno y lo otro como momentos integrantes lo que Hegel llama el ser-para-sí²⁰.

La verdadera infinitud no se opone, sin más, a la finitud. De lo contrario, no sería verdadera, sino falsa infinitud, pues la infinitud que se contrapone a otra realidad finita, que limita con ella, que es perseguida incansablemente por esa finitud sin que jamás pueda ser alcanzada, permanece siempre finita, incompleta e insatisfecha en su realización. La mala infinitud no es más que la negación de lo finito y, al mismo tiempo, una deficiente afirmación del infinito que, paradójicamente, nunca deja de ser finito. Por su parte, la verdadera infinitud es la genuina superación y culminación de una realidad finita que, en su ser trascendida, es asumida y preservada como momento interno de una infinitud auténticamente plena a la que ya nada se le opone como tal.

Para Pannenberg, Hegel habría alcanzado el concepto de verdadera infinitud luego de haber distinguido el concepto filosófico de infinito de su concepto matemático: «esta distinción es el principal resultado obtenido en el tratamiento hegeliano del concepto de lo infinito como lo absoluto»²¹. Pannenberg no explica cuál es ese concepto matemático de infinito al que alude, pero la mención subsiguiente de Kant que, según él, sí lo habría comprendido en ese sentido, permite adivinar que se está refiriendo al infinito potencial²².

Más adelante volveremos sobre esto, porque ahora es preciso señalar la vinculación que Pannenberg establece entre el concepto de verdadera infinitud y el concepto de absoluto. Esta vinculación se da en el momento en el que considera que, para Hegel, la verdadera infinitud solo puede ser entendida como superación de toda dependencia de cualquier otra cosa. Como acabamos de ver, el verdadero infinito no se opone a ninguna otra realidad finita, no depende de ninguna relación para constituirse y afirmarse en su propia realidad. Es autosuficiente, es autónomo, es completamente independiente de cualquier otra realidad que no sea él mismo. Es claro, pues, que tal concepto se identifica de manera inmediata

²⁰ G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada Editores, 2017, §95, 273.

²¹ W. Pannenberg. *Metafísica e idea de Dios*, 34.

²² Cf. I. Kant. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1993, A511/B539, 450.

con el concepto de absoluto, es decir, con el de aquello que, necesariamente, no está ligado a nada ni depende de nada.

Ahora bien, esta singular aseidad ilumina de una nueva forma la relación con la finitud. Pannenberg califica de trascendente, al tiempo que immanente, a la relación que el verdadero infinito tiene con lo finito. Pues, en cuanto *infinito*, es lo opuesto a cualquier tipo de finitud y por esto siempre la trasciende. Sin embargo, en cuanto *verdadero* infinito es aquello que penetra, engloba y supera esa oposición, por eso siempre es immanente a todo lo finito. Su conclusión es clara:

«Hegel ha desarrollado el concepto de lo infinito de un modo que amplía su función crítica para el discurso religioso de Dios: desde este momento sólo puede pasar por monoteísta, en sentido estricto, una comprensión de Dios que sea capaz de pensar un Dios uno trascendente al mundo, pero pensándolo simultáneamente como immanente al mundo»²³.

Este tipo de conexiones llevan a Pannenberg a concluir que la metafísica del absoluto está tendencialmente inclinada hacia la historia de las religiones, pues solo desde ella puede dar verdadero contenido a las virtualidades que los conceptos que utiliza guardan en su interior. Cuando esto sucede, cuando el filósofo vincula explícitamente sus reflexiones especulativas sobre el infinito, el absoluto y las realidades finitas con la savia de la historia de las religiones —y muy especialmente con la historia del cristianismo— se convierte, quiéralo o no, en teólogo. O, cuando menos, en un filósofo que hace teología. Este parece ser, para Pannenberg, el caso de Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la religión* o el de Schelling en su *Filosofía de la mitología* y en su *Filosofía de la revelación*.

3. ALGUNOS PROBLEMAS EN LA IDEA PANNENBERGIANA DE LA INFINITUD

El carácter transversal y nuclear que tiene la dialéctica entre finitud e infinitud en el pensamiento de W. Pannenberg, a la hora de concebir la relación entre Creador y criatura, exige que nos tomemos la molestia de reflexionar, más detalladamente, sobre sus presupuestos y pormenores.

²³ W. Pannenberg. *Metafísica e idea de Dios*. 35.

Me detengo en tres consideraciones en las que, según creo, se puede dudar de que Pannenberg lleve razón en todas ellas.

3.1. LA IDEA DE DIOS COMO BASE DEL *COGITO*

El primer problema reside en la interpretación que hace del pensamiento de Descartes cuando quiere comprender y explicar la coherencia interna de la tesis fundamental de la tercera meditación metafísica. Ya hemos visto cómo se opone a una idea muy difundida en las presentaciones habituales de la historia de la filosofía: Descartes no puede ser el fundador de una gnoseología subjetivista y solipsista, puesto que también su famosa afirmación del *cogito, ergo sum* presupone la idea de lo infinito —para él idéntica con la idea de Dios— como condición de posibilidad del conocimiento de todo lo finito, *cogito* incluido. Lo que Pannenberg quiere defender es que «Descartes no hizo de una cierta subjetividad independiente de la idea de Dios la base de la certeza de la idea de Dios»²⁴. Al contrario, su tesis es justamente la contraria. Lo que Descartes quería proponer es «lo infinito como condición de posibilidad de toda definición de objetos finitos»²⁵.

Me pregunto si lo que Pannenberg presenta como un pertinaz malentendido es simple y únicamente un malentendido y no, tal vez, el germen de un desplazamiento de acentos que, con el tiempo, mostrará unas consecuencias de una magnitud colosal²⁶.

Tengo para mí que el problema del pensamiento de Descartes en las meditaciones metafísicas consiste en haber despojado a la idea de Dios del carácter autofundante y autoevidente que, con claras vinculaciones con Agustín, culmina en la oración reflexiva que Anselmo desarrolla en el *Proslogio*²⁷. Lo que Anselmo advierte en el dinamismo interno de la idea de Dios —y, contra Gaunilo, solo en ella y nada más que en ella— es que,

²⁴ W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. 1, 381.

²⁵ *Ibid.*, 381.

²⁶ Cf. P. Castelao. “La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del ‘triángulo primordial’”. *Estudios Eclesiásticos* 95, n.º 373 (2020): 263-314.

²⁷ San Anselmo. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 2008, 351-405, esp. 366-369. Comento ese desarrollo en P. Castelao. *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*. Santander: Sal Terrae, 2015, 53-75.

en su simple enunciación, en su mera fenomenicidad lingüística o intelectual, esa idea tiene una única y singularísima especificidad, que consiste en portar consigo, de forma necesaria, la evidencia inmediata del carácter indudable de su *ser*. No empleo aquí la palabra *existencia*, por carecer el *ser de Dios*, del que propiamente habla Anselmo, de las características intramundanas que definen la existencia de todo cuanto, *de facto*, se da o acaece en el espacio y en el tiempo. Dios no comparece ante las condiciones de cualquier experiencia posible, ni puede comparecer, precisamente, debido a la singularísima particularidad de su ser divino que sobrepasa y abarca todo cuanto pueda ser incluido en ese concepto de experiencia que siglos después analizará Kant. A Dios se lo concibe, pues, como realidad inobjetiva, más allá de toda experiencia posible en los límites interiores del mundo. Lo que Anselmo afirma y desarrolla en el capítulo XV del *Proslogio*, y a partir de ahí en adelante, evidencia el carácter ultracreatural del ser de Dios, que jamás puede ser confundido —como hará la discutible crítica de Kant en la *Crítica de la razón pura*— con cualquier tipo de existencia intramundana y, por tanto, no divina. Para Anselmo, solo Dios es *id quo maius cogitari nequit* y solo ese pensamiento, solo esa idea, solo ese concepto porta en su interior la rutilancia de una teofanía en la que el Dios eterno se manifiesta en el interior del tiempo a la inteligencia de su criatura sin perder su absoluta trascendencia. Para Anselmo no hay otra idea autofundante y autoevidente en cuya inmanente fenomenicidad podamos observar esa indudable y consistente aseidad que se nos revela en la idea de Dios.

En las meditaciones metafísicas de Descartes se produce un ligero desplazamiento inicial en ese equilibrio de fuerzas entre la idea de Dios y la autoconciencia del ser humano. Tiene razón Pannenberg cuando señala que, efectivamente, en Descartes, la *idea* de Dios precede a la evidencia del *cogito*. Se puede dudar de que la siga teniendo cuando concluye que «la idea del yo en el *cogito* descansa desde un principio sobre la intuición de lo infinito»²⁸, queriendo así decir que, en Descartes, como sucede en la tradición agustiniana, la autoconciencia del ser humano sigue teniendo su fundamento *ontológico* y su verdad gnoseológica en la certeza previa de la existencia de Dios que aporta la idea divina de un ser infinito, perfecto y necesario.

²⁸ W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. 1, 381.

Hay razones para afirmar que, tal vez, esto no es exactamente así. El problema de la argumentación cartesiana parece consistir, más bien, en haber despojado a la *idea* de Dios —que en Descartes recibirá únicamente el tratamiento de una *idea*— del carácter autofundante y autoevidente que efectivamente tiene en la meditación de Anselmo, al haber trasladado la fuerza ontológica y el peso de la certeza gnoseológica a la dinámica interna de la autoconciencia humana. En Descartes es el *cogito* el lugar privilegiado en el que se detecta la potencia y el brillo de esa verdad única y singular que porta consigo mismo la evidencia de su carácter indudable. En comparación con él, la idea de Dios es una *idea*. Y poco más que una idea, por mucha realidad objetiva que luego —en la quinta meditación y en la discusión de las objeciones— se le quiera reconocer. Una idea innata, sí. Una idea, en cuanto infinita, previa a todo lo finito, sí. Una idea en la que Descartes admite un *plus* de realidad superior a la de las cosas finitas, sí. Pero todos estos síes son afirmaciones especulativas fruto de un razonamiento sin el peso contundente ni la evidencia irrefutable que presenta y acompaña a lo absolutamente indudable, es decir, al *cogito*. Todos esos síes no son nada en comparación con la patencia aplastante e indiscutible con la que se le manifiesta al sujeto pensante la verdad apodíctica de su pensar. El peso ontológico que en la meditación de Anselmo acompaña internamente a la palabra *Dios* es traspasado, en la argumentación de Descartes, al *cogito* de la autoconciencia humana. Ahora es el propio sujeto el que puede dudar de todo —también de Dios y de todo cuanto pueda reconocer en su interior incluso como innato— a excepción de su mismo acto de concebirse como dubitante. Al pensar que piensa, el sujeto pensante se descubre como fuente indudable de todo pensar y base segura y única de toda verdad. Y, a diferencia de Pannenberg, tengo para mí que esta experiencia fundante del *cogito* no descansa en términos ontológicos en el carácter previo de la idea de la infinitud, esto es, en la idea de Dios. La anterioridad de esa idea divina de infinitud que Pannenberg destaca, aparece, en la argumentación cartesiana, debilitada, amortiguada, disminuida, convertida en una afirmación lógica desprovista de verdadera carga ontológica. En una palabra: privada de la fuerza efectiva y de la potencia basal que ahora tiene el *cogito*.

Esta es la razón de que no pueda compartir lo que Pannenberg sostiene cuando niega que «en Descartes descansa todavía la autocerteza

del yo en él mismo»²⁹. Creo que no. Creo que Pannenberg concede excesiva importancia a la idea de Dios en detrimento del verdadero lugar de apoyo de la filosofía cartesiana que es el yo autoconsciente. La potencia ontológica que Anselmo detectó en la idea de Dios —y solo en ella— la detecta ahora Descartes en el *cogito*. Y solo en él.

3.2. EL INFINITO MATEMÁTICO DE PANNENBERG Y LA INTERPRETACIÓN PURAMENTE LÓGICA DE HEGEL

La concepción natural del infinito que Pannenberg presupone sin ponerla nunca en discusión y, por tanto, la que maneja de forma natural es una concepción netamente aristotélica. Para Aristóteles el infinito en acto no tiene existencia real, solo existe el infinito potencial. El filósofo de Estagira afirmó en el libro de la *Física* que el infinito es lo contrario de lo que siempre se nos ha dicho, a saber: un todo fuera del cual no hay nada. La verdad resulta ser completamente la contraria: el infinito es aquello fuera del cual siempre hay algo, por eso jamás puede ser un todo. El carácter potencial, y solo potencial, que Aristóteles le reconoce al infinito implica la asunción tácita del carácter actualmente finito de toda la realidad efectivamente existente. El universo es finito. Los cuerpos son finitos. Solo el tiempo, el número, las magnitudes y las generaciones son potencialmente infinitas. Nunca actualmente tales, solo infinitas como posibilidad. Así es también nuestra razón o entendimiento.

De hecho, para Aristóteles, el infinito existe en nuestro intelecto como mera potencialidad. En su razón, el ser humano puede agrandar sin término cualquier cosa que piense o puede también dividirla ilimitadamente en divisibles siempre divisibles, lo cual en nada modifica la realidad efectivamente existente. Se ve, pues, cómo para Aristóteles el infinito acontece en el interior de la razón humana en la capacidad que tiene nuestro pensamiento de poder ir siempre más allá de cualquier límite dado, pero no hay ningún infinito en acto en las cosas que existen en la realidad fuera de nuestra mente³⁰.

W. Pannenberg, sin decirlo abiertamente, parece presuponer y compartir esta concepción aristotélica de la infinitud. De hecho, llega incluso

²⁹ W. Pannenberg, *Teología Sistemática*. Vol. 3, 173.

³⁰ Cf. Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 1995, esp. los libros III, IV, VI y VIII.

a identificarla con lo que él llama el infinito matemático. Su tesis es que el concepto filosófico de infinito solo se pudo aplicar a Dios cuando se le distinguió claramente de ese infinito siempre abierto a un eventual recorte o a una ulterior ampliación. Este es meramente potencial. Aquel se concibió más adecuadamente como infinito en acto. Y, pese a que «el concepto de lo infinito en acto ha ocupado un lugar sólido en la doctrina cristiana acerca de Dios desde Gregorio de Nisa, y ha sido tratado especialmente por Duns Escoto»³¹, sin embargo, nos asegura Pannenberg, fue Hegel quien más clara y decididamente lo diferenció de la potencialidad del infinito matemático. «Hegel no entendió el concepto en sentido matemático, como Kant, sino que lo desarrolló de un modo puramente lógico desde su contraposición con el concepto de lo finito»³². Es así como Hegel alcanzó el concepto de la verdadera infinitud al que ya hemos aludido. Establecida la idea de lo verdaderamente infinito, Pannenberg nos asegura que el infinito matemático, «frente a él, es caracterizado por Hegel como *das schlecht Unendliche*»³³.

De esta manera, Pannenberg despeja el terreno para dar a entender, al menos, estas tres cosas: 1) el único concepto de infinito que es posible aplicar a la divinidad es el concepto de lo verdaderamente infinito, el del infinito absoluto; 2) todo aquel otro infinito que no es verdadera y absolutamente infinito solo puede ser infinito potencial, es decir, «el infinito malo» de Hegel; 3) el infinito potencial es también el único infinito que manejan los matemáticos, porque, para Pannenberg, en matemáticas, no existe más que el infinito potencial.

Creo que hay razones para discutir con seriedad y fundamento algunas de estas posiciones. No, desde luego, la primera. Pero sí la segunda y la tercera.

En efecto, no discutiremos el carácter absoluto, pleno y perfecto de una infinitud de Dios que no admite merma ni aumento ni ningún tipo de tratamiento matemático de índole cuantitativa. La aplicación filosófica del infinito en acto a la divinidad es de una naturaleza cualitativa en la que, con razón, se subraya una diferencia absoluta que sobrepasa todo tipo de finitud y cualquier otra concepción de la infinitud concebida en términos de elongación sin límite.

³¹ W. Pannenberg, *Metafísica e idea de Dios*, 34.

³² *Ibid.*, 34-35.

³³ *Ibid.*, 35.

Sin embargo, no parece tan firme ni tan segura esa otra posición de Pannenberg según la cual, a excepción del infinito absoluto de Dios, no hay posibilidad alguna de concebir otro infinito actual efectivamente existente. La cuestión más profunda que aquí subyace es la de si en la realidad creada podemos reconocer no solo la presencia de un infinito actual distinto del infinito divino, sino incluso la presencia de varios tipos de infinito creado cualitativamente diferentes del único infinito divino.

Manuel Cabada Castro ha realizado una extensa y exhaustiva investigación al respecto demostrando que, efectivamente, no son pocos los autores —filósofos y teólogos— que, en la historia de occidente, han afirmado el carácter ilimitado, desbordante, infinito de numerosas dimensiones de la realidad creada³⁴. De entre todos ellos destaca, a mi juicio, la figura de Georg Cantor. Y no solo, como es de sobra conocido, por sus aportaciones matemáticas a la teoría de conjuntos, sino mejor aún, por sus ensayos filosóficos y teológicos en los que exploró las virtualidades y consecuencias de sus intuiciones en la aritmética de conjuntos³⁵. No es este el momento para una exposición detallada y para un análisis pormenorizado de las aportaciones de Cantor; pero sí lo es para mostrar, siquiera brevemente, que si es dudoso que en la realidad creada no pueda haber múltiples infinitos en acto —tal y como sostiene Pannenberg—, a la vista de los numerosos y solventes autores que a lo largo del tiempo afirmaron lo contrario, más dudosa parece ser todavía la suposición del teólogo luterano según la cual el concepto matemático de infinito es únicamente el infinito potencial.

Cantor escribió varios ensayos extraordinariamente elocuentes en los que demostró claramente que no, que el concepto de infinito actual es también un concepto matemático perfectamente legítimo. Asimismo, se cuidó mucho de diferenciarlo claramente del infinito absoluto de Dios, pero también de no confundirlo con lo que él llamó *infinito impropio*, es decir, infinito potencial. Cantor también probó que no solo existen

³⁴ M. Cabada. *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.

³⁵ G. Cantor. *Gesammelte Abhandlungen. Mathematischen und Philosophischen Inhalts*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962, 370-377 y 378-439. Me refiero, en concreto, a *Über die verschiedenen Standpunkte in bezug auf das actuelle Unendliche y Mitteilungen zur Lehre vom Transfiniten*.

distintos tipos de infinito, sino que incluso tienen tamaños diferentes. Y sostuvo, además, que la existencia de un infinito potencial presupone siempre la existencia de un infinito actual como su propia condición de posibilidad. En diferentes momentos de su vida se atrevió explícitamente a indagar y discutir las eventuales consecuencias filosóficas y teológicas que pudieran tener —como de hecho tienen— sus descubrimientos matemáticos abriendo caminos de reflexión que, tal vez, todavía no han sido suficientemente explorados³⁶.

La reticencia de Pannenberg a aceptar cualquier tipo de infinito creado actual —ignorando incluso las decisivas investigaciones de Cantor o negándose a leerlas en positivo y no solo desde sus críticos³⁷— creo que se comprende desde la aceptación acrítica de ese presupuesto que dice que solo Dios es infinito y toda la realidad creada tiene que ser finita y, si acaso se reconoce en ella algún tipo de infinitud, solo ha de concederse el infinito potencial, pero jamás el actual. Esto es lo que Pannenberg asume como un axioma incuestionable y, desde él, según parece, lo interpreta todo, Descartes y Hegel incluidos.

A esto habría que añadir que también se puede dudar de que Pannenberg acierte cuando afirma que, el hecho de que Hegel trate la cuestión del infinito en la parte de la *Lógica* dedicada la doctrina del ser es un indicio de que el concepto hegeliano de infinito es «una categoría del absoluto relativamente indiferenciada»³⁸. Pannenberg vería aquí una confirmación de su intuición y de su reparo ya antes formulado contra Descartes, a saber: en el conocimiento siempre genérico y nebuloso de lo infinito —como categoría indiferenciada— no tenemos ya, de forma inmediata, un saber explícito sobre Dios, sino un primer nivel de acercamiento todavía bastante alejado de la riqueza insondable del término religioso al que todavía le faltaría, como poco, la plenitud del carácter personal y libre del Dios uno y trino del cristianismo.

Lo que sorprende es que Pannenberg no concluya, de esta ubicación hegeliana de la cuestión del infinito en la doctrina del ser, el carácter marcadamente ontológico que tiene la dialéctica de lo finito y lo infinito

³⁶ He estudiado detalladamente el pensamiento matemático, filosófico y teológico de G. Cantor en: P. Castela. *Morfología del infinito*, 241-456.

³⁷ Véase lo que dice sobre G. Cantor en: W. Pannenberg. “Unendlichkeit”. En *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por Gottfried Gabriel, Vol. 11, 143. Basel: Schwabe Verlag, 2001 y en *Teología sistemática*. Vol. 2, 166-167.

³⁸ W. Pannenberg. *Metafísica e idea de Dios*, 36.

en el pensamiento del idealista alemán. Aunque no lo silencia del todo, puesto que lo reconoce tímidamente en una nota a pie de página³⁹, sin embargo, Pannenberg acentúa, reitera y subraya en todo momento, en Hegel, un desarrollo «puramente lógico»⁴⁰ de la infinitud, lo cual no parece ser del todo exacto⁴¹.

De hecho, el tratamiento que hace Hegel de la cuestión de la infinitud en su *Lógica* es mucho más amplio, rico y sugerente de lo que, en un principio, Pannenberg da a entender. No solo no es puramente lógico, formal, abstracto, sino que —sin tener que caer necesariamente en las redes de su sistema— se puede reconocer que está particularmente atento a las concretas configuraciones cuantitativas y cualitativas de la infinitud. Y de una infinitud que no atiende únicamente a sus deficientes formas potenciales, sino muy especialmente —como ya hemos visto— a sus realizaciones actuales en la figura de esa verdadera infinitud que Hegel concibe de forma dinámica, activa y en continuo proceso de constitución.

En este sentido, resulta igualmente curioso que Pannenberg no diga ni una sola palabra sobre el largo excurso que Hegel dedica, explícitamente, al infinito matemático en la *Lógica*. Hegel no lo estudia —como dice Pannenberg— únicamente para diferenciarlo del infinito absoluto. Al contrario, Hegel demuestra fehacientemente que también en el ámbito matemático está presente el verdadero infinito y no solo el infinito potencial. Esta presencia la detecta Hegel en el análisis de formas matemáticas —tanto en quebrados como en relaciones geométricas— en las que se puede percibir una síntesis perfecta entre figuras evidentemente finitas que, sin embargo, albergan un tipo de infinitud en absoluto potencial, sino clara y decididamente actual⁴². Resulta evidente que esa consideración de la verdadera infinitud, al menos en el orden del conocimiento matemático, demuestra que Hegel no aplica el concepto de la verdadera infinitud únicamente a la realidad absoluta de Dios, sino que también reconoce la existencia de formas creadas de infinito actual. Esto

³⁹ Véase W. Pannenberg. *Metafísica e idea de Dios*, 35, nota 14.

⁴⁰ *Ibid.*, 35.

⁴¹ Cf. G. W. F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada Editores, 2017, §238, 436-437. Hegel afirma que la lógica tiene su punto de partida inmediato en el ser.

⁴² Cf. G. W. F. Hegel. *Ciencia de la lógica. Vol 1: La lógica objetiva (1812/1813)*. Madrid: Abada Editores, 2011, 347-350.

es especialmente importante porque, sea cual sea el juicio que nos merezca el sistema completo de Hegel, lo cierto es que el pensador alemán apunta hacia realizaciones no divinas de la dinámica propia de la verdadera infinitud. Insisto en que se podrán discutir las eventuales implicaciones panteístas de su sistema, pero no parece justo obviar que, para Hegel, la verdadera infinitud no está reservada únicamente al concepto de Dios y a la metafísica del absoluto, sino que también se puede identificar su presencia en realidades creadas, es decir, en figuras, en principio, no necesariamente divinas. Wolfhart Pannenberg silencia completamente las reflexiones de Hegel en este sentido.

3.3. EL CONCEPTO ÓNTICO Y NOÉTICO DE LO FINITO COMO MERA FINITUD PERIMETRAL

La identificación que Pannenberg hace entre condición de criatura y finitud le lleva a asumir, tal vez inadvertidamente, la concepción aristotélica de cuerpo, a la hora de concebir la naturaleza general de todas las figuras creadas. Para el estagirita un cuerpo es todo aquello limitado por una superficie, por eso no puede haber un cuerpo infinito⁴³. Sería una contradicción en los términos. Es la finitud lo que caracteriza esencial y necesariamente a la materialidad de los cuerpos que ordinariamente nos rodean. En relación con esto, ya hemos aludido a la doble finitud que Pannenberg advertía en la creación y su fundamento cristológico e intradivino. Una finitud, por un lado, que afecta a su entidad total, como alteridad no divina, frente a la infinitud originante de su Creador. Y otra finitud, complementaria, que propicia la pluralidad de las figuras creadas, al distinguir la singularidad de cada una como un estar siendo propiamente lo que se es y no ser otra cosa distinta. Para Pannenberg, de esta manera:

«[...] los objetos de la experiencia posible quedan determinados en forma generalísima como ente —y más exactamente, como ente finito—, pues, en tanto que partes de la totalidad de tales objetos, son en cada caso “algo” diferente de otros objetos tales. La caracterización general como ente —y como ente finito— es la que permite pensar la multitud de tales objetos como elementos de una multiplicidad,

⁴³ Cf. Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 1995, 204b, 196; W. D. Ross. *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1936, 49.

y, con ello, como partes componentes de la totalidad de objetos, por muy diferentes que sean por lo demás entre sí desde un punto de vista cualitativo»⁴⁴.

No hay duda. Los entes, para Pannenberg, son necesariamente entes finitos. Y este concepto de finitud cabe comprenderlo, al menos, desde dos puntos de vista. Una primera aproximación es la perspectiva noética. La segunda es la perspectiva óptica.

Desde el punto de vista noético «todo “algo” solo es lo que es, en su peculiaridad, en tanto se diferencia de lo otro»⁴⁵. Acabamos de recordarlo con la explícita mención de la acción del Logos en la creación como principio no solo de orden cósmico, sino también de singularidad finita en cada figura creada. B. Spinoza lo había anticipado certeramente, a su manera, al formular que *omnis determinatio negatio est*. Pannenberg afirma, pues, que la finitud tiene una especial función configuradora de la identidad de cada cosa. Determina su ser al introducir un elemento de negación de cualquier otra identidad ajena. De ahí que una cosa solo es lo que es, en tanto que es diferente de las otras.

Cuando Pannenberg, para seguir profundizando en el concepto de lo finito, se refiere ahora al punto de vista óptico resuenan ecos de la filosofía aristotélica. Y más en concreto, como acabamos de ver, de la concepción que Aristóteles tiene de cuerpo. Nos dice Pannenberg: lo finito, desde el punto de vista óptico, es «el terminar real en el espacio y en el tiempo, limitado por algo otro»⁴⁶. ¿Qué es, pues, el ente finito, ópticamente considerado, sino un algo cuyo contorno, cuya figura, cuya superficie está marcada en el espacio y en el tiempo por el comienzo de otra superficie que ya no es él? Pannenberg comprende ese rasgo óptico de la finitud con la mención explícita de ese *terminar real*. Un término, pues, que es final, acabamiento, identidad concreta del ente finito.

La pretensión de Pannenberg, según parece, consiste, con todo lo afirmado, en haber radiografiado la naturaleza particular de las figuras creadas en cuanto entes finitos. Y con ese análisis del concepto de finitud parece tener la pretensión de haber dicho lo más esencial, lo más nuclear y lo más definitivo de la condición de criatura.

⁴⁴ W. Pannenberg. *Metafísica e idea de Dios*, 26.

⁴⁵ *Ibid.*, 26.

⁴⁶ *Ibid.*, 26.

Ahora bien, ¿es esto necesariamente así? ¿Puede el concepto de finitud, con sus solas perspectivas óptica y noética, dar cuenta de todo cuanto se puede percibir en la realidad efectiva de las realidades creadas?

Hay razones sólidas para creer que el concepto de finitud nos ayuda para iluminar únicamente una mitad de la condición de criatura y, tal vez, ni siquiera la más nuclear, esencial y definitiva. Es una verdad a medias y, por tanto, no toda la verdad.

En efecto, la finitud óptica y noética describe y analiza lo que podríamos llamar *la finitud perimetral de las criaturas*, es decir, un tipo de finitud externa y periférica, puesto que fija los límites superficiales de nuestra ubicación en el espacio y el tiempo que caracterizan nuestra existencia dentro los parámetros básicos de la historia. Pero nada dice, ni nada puede decir —por ejemplo, en la dimensión humana de la existencia— acerca de la vida personal que se oculta y se realiza en el interior de esas condiciones limitantes. La finitud óptica y noética nos habla del brocal del pozo, de las medidas de su perímetro, de las características externas de los cantos que lo componen, del diámetro de su polea o de la altura de su arco. Pero nada nos refiere acerca de aquello que es más nuclear, esencial y constitutivo en la realidad de todo pozo: su oscuridad interna y el agua que la llena. Es ahí donde percibimos el carácter abismal, inasible, incommunicable e inefable que hace de las criaturas lo que realmente son en su singularidad única e irrepetible. El rostro de una persona —bien lo subrayó Levinas en *Totalidad e infinito*— no hace sino comparecer el verdadero infinito en el interior de los límites de la historia. Y lo más esencial, propio y definitivo de ese rostro no se encuentra en su exterioridad finita, sujeta al imperio del espacio que todo lo limita y al desgaste del tiempo que todo lo envejece, sino en aquella realidad personal invisible e intangible de la cual el rostro es fenómeno externo. Hay dimensiones del ser humano, como su capacidad de amar, su libertad, su necesidad de verdad, su deseo de conocimiento o su propio conato vital que no pueden ser comprendidas totalmente, en su verdadera naturaleza, con una mera aproximación que solo se fije en su finitud perimetral. Todas esas dimensiones hacen que, al menos en el caso del ser humano, se pueda percibir la presencia inequívoca de una infinitud creada que, lejos de ser meramente potencial, es auténticamente actual⁴⁷. De hecho, siguiendo a

⁴⁷ Sobre el carácter actual y no meramente potencial de esas dimensiones, véase P. Castela. “La criatura, la libertad y la infinitud”. En *Pensar el hombre: la teología*

Leibniz y a Cantor, cabría decir que no existe ningún infinito potencial que no presuponga, a su vez, un infinito actual como su verdadera condición de posibilidad. Y si, efectivamente, detectamos potencialidad en la dinámica del deseo en todo ser humano, es porque, de hecho, lo precede la actualidad de una criatura constitutivamente anhelante. De ahí que podamos preguntarnos, seriamente, si Pannenberg tiene razón cuando parece haber agotado su análisis de la condición de criatura con la mencionada ecuación que identifica, sin más, finitud y creación.

Mi convicción es la contraria y en este trabajo sostengo —sin poder desarrollarlo completamente por falta de espacio— que, al menos, conviene no despreciar la línea de investigación que apunta hacia la indagación de la infinitud creada actual en múltiples y variados aspectos de la condición de criatura que, de forma generalizada, hasta ahora, se han interpretado única —y equivocadamente a mi entender— como ejemplos de mera infinitud potencial y de nada más.

¿Y si, por el contrario, en la dinámica del amor humano, por ejemplo, pudiésemos detectar la presencia evidente de una realidad creada que es ya, en su verdadera esencia, un auténtico infinito en acto en el que se refleja —en imagen y semejanza— la plenitud absoluta del amor increado de Dios?

Ser ciegos a esta línea de investigación y tener ojos únicamente para el infinito potencial hace que, según creo, no se comprendan y no se describan adecuadamente muchas dimensiones de la condición de criatura que merecen otro tratamiento mucho más justo y preciso con lo que de ellas se nos muestra.

De hecho, son extraordinariamente elocuentes en este sentido los esfuerzos hermenéuticos de todos aquellos teólogos que, con Pannenberg, interpretan el pensamiento de Gregorio de Nisa, en su obra *Vida de Moisés*, con los axiomas preconcebidos de la finitud creatural y, si acaso, de la infinitud potencial para describir el dinamismo de la *epéktasis*, por el cual la criatura se aproxima y se adentra en el misterio de Dios como una función asintótica se acerca al eje de abscisas o al eje de coordenadas. Considero más sólida una interpretación alternativa —en clave de *transfinitud* o *infinito creado actual*— asentada en esa afirmación propia del niseno que sostiene que «todo bien, por su propia naturaleza, carece de límites»⁴⁸. Es decir, que todo bien, por su propia naturaleza es *infinito*.

ante los nuevos planteamientos antropológicos, editado por J. García Rojo, 151-170. Madrid: PPC/Universidad Pontificia de Salamanca, 2018.

⁴⁸ G. de Nisa. *Opere Dogmatiche*. Milán: Bompiani, 2014, 492.

En efecto, la virtud, la bondad, la excelencia no pueden ser realidades finitas, estrechas o limitadas, pues la única limitación que conocen es la que las diferencia de su contrario: el vicio, la maldad, la bajeza. Son lo que son, ciertamente, en contraposición a sus opuestos, pero en su íntima naturaleza de virtud, bondad o excelencia carecen de límite, poseen un fondo insondable, son infinitas. La perfección, el acabamiento, la realización definitiva de la naturaleza humana está verdaderamente orientada a la naturaleza infinita del bien. La condición de criatura no aspira ni desea otra cosa más que la unión íntima con ese bien infinito. Y no es únicamente infinita la virtud absoluta y el bien eterno. También las virtudes y los bienes creados carecen de límite, por lo que, en su misma naturaleza, se presentan, a su modo, como verdaderamente infinitos. El ser humano no está llamado a amar hasta un punto, sino ilimitadamente, porque el amor, también el humano, por su propia naturaleza, es infinito.

El pensamiento de Gregorio de Nisa se contrapone, en este punto, al de Orígenes. La limitación estructural que caracteriza al pensamiento origeniano respecto de Dios, la creación y el ser humano —que en su caso es signo eminente de perfección⁴⁹— es la causa, como se sabe, de la negligencia originaria que provoca la *katabolé* del mundo y la *ensomátosis* de las almas. Para el alejandrino, el ser humano, incluso en Dios, en virtud de su finitud, experimenta el tedio y el hartazgo hasta de lo más santo y puro. Y lo experimenta porque su finitud de criatura no puede albergar y digerir el sobreabundante bien divino que Dios le da de modo gratuito. En Gregorio esto no sucede. La criatura sí es capaz de dilatarse interiormente sin ningún tipo de límite para recibir y progresar en el infinito ahondamiento en el misterio insondable de Dios. Y es capaz, por tanto, de esa *epéktasis*, porque dicha infinitud es connatural a su propia condición de criatura.

W. Pannenberg solo tiene oídos, en Gregorio de Nisa, para sus afirmaciones sobre el infinito absoluto de Dios, pero nada dice sobre la ausencia actual de límites en la virtud y el bien. De hecho, solo interpreta en términos de infinito potencial la dinámica de la *epéktasis*. Pero si la *epéktasis* solo fuese un movimiento de infinita aproximación que, sin embargo, jamás llegase a término —al modo de la asíntota y en coherencia completa

⁴⁹ Cf. Orígenes. *Sobre los principios*, II, 9, 1. Madrid: Ciudad Nueva, 2020, 468-469; W. Pannenberg. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 143.

con su potencialidad nunca concluida— no tendría sentido que Gregorio la propusiese como la realización de la perfección de la criatura, como la culminación de la única vida perfecta de la que el ser humano alberga la esperanza de disfrutar. Como una sed nunca saciada, como un deseo jamás consumado, como un ardor nunca extinguido, si concibiésemos la *epéktasis* nisená como un infinito potencial —el mal infinito de Hegel— más que de salvación estaríamos hablando de un perpetuo infierno. Es evidente que no es esta la intención de Gregorio en su respuesta a su amigo Cesáreo. Tampoco la de Pannenberg, pero el teólogo alemán, al revés que Gregorio, no se abre a la otra mitad de la condición de criatura, a ese infinito creado que la criatura ya es actualmente, en medio, incluso, de las determinaciones históricas de su finitud.

Esta es la razón por la que decíamos al inicio de este ensayo que la ecuación entre finitud y condición de criatura es solo una verdad a medias. Está fuera de duda que la finitud está presente en la condición de criatura. Ahora bien, no es tan evidente como Pannenberg supone que la sola finitud pueda dar cuenta del todo de la condición de criatura. De hecho, sin una seria consideración más amplia de la creación que también incluya la infinitud creada actual, no parece que se pueda hacer justicia a la complejidad interna que innegablemente ha dejado su huella en múltiples dimensiones de las figuras creadas. El ser humano, por ejemplo, no es solo una realidad finita, sino también una criatura *transfinita* y no únicamente en términos de mera potencialidad. Aunque esto, con el detalle que nos gustaría, ya no lo podemos desarrollar aquí.

REFERENCIAS

- Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos, 1995.
- Cabada, Manuel. *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- Cantor, Georg. *Gesammelte Abhandlungen. Mathematischen und Philosophischen Inhalts*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962.
- Castelao, Pedro. *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Castelao, Pedro. “La crisis ecológica en la antropología teológica. La necesaria recuperación del ‘triángulo primordial’”. *Estudios Eclesiásticos*

- 95, n.º 373 (2020): 263-314. <https://doi.org/10.14422/ee.v95.i373.y2020.001>
- Castelao, Pedro. "La criatura, la libertad y la infinitud". En *Pensar el hombre: la teología ante los nuevos planteamientos antropológicos*, editado por J. García Rojo, 151-170. Madrid: PPC/Universidad Pontificia de Salamanca, 2018.
- Castelao, Pedro. *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Madrid: Gredos, 2011.
- Gregorio di Nisa. *Opere Dogmatiche*. Milán: Bompiani, 2014.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Vol. 1. Madrid: Abada Editores/UAM, 2011.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. Vol. 2. Madrid: Abada Editores, 2015.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Abada Editores, 2017.
- Orígenes. *Sobre los principios*. Madrid: Ciudad Nueva, 2020.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología Sistemática*. Vol. 1. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología Sistemática*. Vol. 2. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología Sistemática*. Vol. 3. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2007.
- Pannenberg, Wolfhart. *Metafísica e idea de Dios*. Madrid: Caparrós editores, 1999.
- Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Pannenberg, Wolfhart. "Unendlichkeit". En *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por Gottfried Gabriel, vol. 11, 143. Basel: Schwabe Verlag, 2001.
- Ross, William David. *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1936. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198141099.book.1>
- San Anselmo. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 2008.