

# FRONTERA ENTRE FINITUD E INFINITUD Y ACCESO FILOSÓFICO A LA DIVINIDAD

RESUMEN: El problema epistemológico del límite o de la frontera del conocer humano enlaza sistemáticamente con la realidad finito-«infinita» en la que surge tal problema. Por eso la cuestión epistemológica está directamente conectada con la problemática ontológica de una fundamentación última de la realidad. Frente al «finitismo» del filosofar kantiano, determinadas reflexiones básicas de Hegel y otros pensadores (Agustín, Eckhart, Descartes o Unamuno) se yerguen como sostén de una visión de la realidad en la que las dimensiones finita e infinita no están en el fondo separadas por una verdadera frontera.

«El agnóstico no tiene la ambición intelectual de sobrepasar la vida más allá de las fronteras del mundo, porque el mundo no tiene fronteras, todo es finitud»

(E. TIERNO GALVÁN)

«Voilà le prodige que je porte toujours au dedans de moi. Je suis un prodige moi-même... J'embrasse tout, et je ne suis rien, je suis un rien qui connaît l'infini»

(FÉNELON)

Se podría decir que el término «frontera», al menos su contenido más o menos explícito, invade, de manera especial desde un punto de vista epistemológico fundamental, el pensamiento filosófico entero. La postura, por otra parte, que respecto de esta básica temática se adopte hace que los diversos sistemas se agrupen en consecuencia en una u otra dirección. Como mero ejemplo ilustrativo de esto último pueden servir las contrapuestas afirmaciones que sirven de entrada, a continuación del título, a estas reflexiones.

Debo añadir que, al hablar aquí de «frontera», me estoy refiriendo a una problemática muy concreta, que en modo alguno es superficial o periférica en la sistemática filosófica. Cualquier sistema filosófico se ve, en efecto, obligado, de manera explícita o implícita, a adoptar su propia postura al respecto. Me refiero —tal como indica el título de estas reflexiones— a la problemática de la frontera entre «finitud» e «infinitud».

Contra lo que pudiera parecer, no es ésta una cuestión bizantina. No se trata de una meramente abstracta discusión o de un simple juego conceptual o gratuito de la posible relación entre dos conceptos más o me-

nos lógicamente clarificados. En el fondo, lo que bajo esta problemática en realidad se esconde es el intento de dilucidación filosófica de algo que, de manera estructural y profunda, afecta íntimamente al ser humano y que lo constituye, en consecuencia, en cuanto tal, es decir, en cuanto ser pensante, deseante, proyectante, etc. Por ello, quizá se pudiera formular la cuestión también de este modo: ¿Como se debería pensar la relación entre finitud e infinitud si el ser humano es ese extraño ser que se entiende como tal desde la experiencia de su inmersión simultánea en una y otra dimensión?

A nadie se le oculta, por otro lado, que esta cuestión está estrechamente vinculada de hecho con la problemática de la divinidad y, por tanto, con la temática de la religiosidad humana, al menos desde que con posterioridad a la concepción finitista griega «normal» (entiéndase, sobre todo, aristotélica) se empezó a identificar conceptualmente infinitud con divinidad. De aquí que no pocas veces en el discurso sistemático al respecto «infinitud» y divinidad» sean términos sinónimos o intercambiables, tal como ocurre, de manera especialmente nítida, en Descartes.

Pues bien, si Kant se convertirá, en la historia del pensamiento, en el verdadero abanderado filosófico de la inamovible frontera entre finitud e infinitud, colocando en consecuencia la religiosidad en la dimensión meramente «práctica» de su «razón pura», no es menos verdad que el pensamiento pascaliano actuaría ya previamente, de manera decidida, en esta dirección.

En efecto, al Dios de Pascal sólo se puede acceder por la fe, en cuanto libre adhesión a la revelación explícita divina (más concretamente, a la revelación cristiana). De aquí que Pascal no necesite siquiera hablar de la divinidad desde la categoría de la infinitud. Ésta se relaciona en él, más bien, meramente con lo cuantitativo y matemático. En consecuencia, acerca de tal infinitud a lo sumo sólo podrá decirse que tiene una leve analogía con la divinidad y con el conocimiento de la misma por la fe. Lo que sí da aquí por supuesto Pascal —y en esto estriba, según se verá, su esencial disparidad con Descartes— es que lo finito puede ser conocido sin más desde sí mismo, es decir, sin referencia alguna al ámbito envolvente y posibilitante de la infinitud:

«Conocemos que existe un infinito e ignoramos su naturaleza como sabemos que es falso que los números sean finitos. Es verdad, por tanto, que existe un infinito en número, pero no sabemos lo que es [...] Se puede así conocer que hay un Dios sin saber lo que es [...] Conocemos, pues, la existencia y la naturaleza de lo finito porque somos finitos y extensos como él. Conocemos la existencia del infinito e ignoramos su naturaleza, porque tiene extensión como nosotros, pero no límites como nosotros. Pero no conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios, porque no tie-

ne extensión ni límites. Mas por la fe conocemos su existencia, por la gloria conoceremos su naturaleza»<sup>1</sup>.

Como se ve, para Pascal la razón humana puede, en virtud de su misma finitud esencial, entenderse perfectamente a sí misma; pero, en cambio, sólo desde una fe no filosófica, sino sobrenatural, será capaz de dar el salto hacia el conocimiento de la realidad de la divinidad, que está más allá de la frontera natural de la razón. Filosóficamente, por tanto, respecto de lo divino sólo cabe «apostar», dado que entre nuestra razón y la divinidad «hay un caos infinito que nos separa»<sup>2</sup>.

Sobre esta previa base pascaliana, aunque naturalmente no sobre ella sola, construirá Kant cuidadosamente su influyente epistemología filosófica. El filósofo alemán va a convertirse así de hecho para las generaciones posteriores en el verdadero mentor y defensor de la limitación o finitud del conocimiento humano, una finitud clausurada en sí misma y que desplaza la infinitud (y, con ella, la divinidad) a un más allá del conocer «teorético».

En sus *Sueños de un visionario* (1766) hacía ya Kant de la metafísica la «ciencia sobre los límites de la razón humana», comparando a ésta última con un pequeño país, circundado de fronteras, que se deberá cuidar más de «conocer bien y afirmar sus propias posesiones que de lanzarse a ciegas a conquistas exteriores»<sup>3</sup>. Nuestro filósofo considera haber llevado a buen término tal empresa al final de la *Analítica Transcendental* de la *Crítica de la razón pura*, insistiendo una vez más en la perentoriedad de la autolimitación del conocimiento humano a sus presuntos límites propios, que el filósofo de Königsberg identifica sin más con la «verdad», pese a la por él aquí mismo reconocida tendencia del conocer a salirse de tales límites o fronteras:

«No sólo hemos reconocido ahora el país del entendimiento puro y hemos examinado cuidadosamente cada una de sus partes, sino que también lo hemos medido y hemos asignado su puesto a cada una de las cosas que hay en él. Pero este país es una isla, rodeada por la naturaleza misma de fronteras inamovibles. Es el país de la verdad [...], rodeado de un vasto y tormentoso océano, lugar propio de la ilusión, en donde bancos de niebla y hielos que pronto se derriten engañan con nuevas tierras y en el que el navegante ávido de descubrimientos es continuamente engañado con esperanzas vacías y es enredado en aventuras, a las que no puede renunciar, pero que jamás puede llevar a término» (III 267s).

<sup>1</sup> B. PASCAL, *Oeuvres Complètes* (Paris, Seuil, 1963), 550s.

<sup>2</sup> Íd., *o.c.*, 550.

<sup>3</sup> II 983. Cito los textos de Kant por la edición de W. Weischedel: I. KANT, *Werke in zehn Bänden* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968).

El punto de partida básico kantiano es, pues —como se ve—, la decidida opción por los límites de la finitud, que hace que el «pequeño país» o la «isla» del conocimiento humano estén limitados o clausurados por unas verdaderas «fronteras» (*Grenzen*), en modo alguno transgredibles por tanto, y no por unas simples «barreras» (*Schranken*), provisionales y amovibles, como ocurre en el caso de las matemáticas o de las ciencias naturales, que pueden continuar avanzando indefinidamente en su propio campo. El conocimiento filosófico no puede, por el contrario, aventurarse a ir más allá de la dimensión de la experiencia sensible, del «fenómeno», en el vano intento de acceder a la «cosa en sí» o «noumeno»<sup>4</sup>.

Las consecuencias que de ello se derivan para el conocimiento humano de la infinitud o divinidad son bien sabidas. El conocimiento no puede acceder a ella a no ser por medio del recurso a un cierto modo de «fe» filosófica, que pertenece a la por Kant denominada razón «práctica», con lo que la previa «fe» pascaliana en la revelación cristiana parece pretender adquirir ahora una connotación más general.

Es conveniente hacer notar, sin embargo, que en Kant se encuentran elementos dispersos e inconexos relacionados con el conocimiento de la infinitud, que de haber sido por él suficientemente valorados hubieran dado a su sistema filosófico una contextura muy distinta de la que de hecho tiene.

Kant parece ser consciente, en efecto, en primer lugar, casi a la manera cartesiana o spinoziana, de que la positividad o, incluso, infinitud son elemento esencial de referencia o «sustrato transcendental» de la negación o de la constatación del límite. «Este sustrato no es —indica Kant— sino la idea de un todo de la realidad (*omnitudo realitatis*). Todas las verdaderas negaciones no son, pues, sino *límites*, que no podrían ser denominados así si no tuvieran como base lo infinito (el todo)» (IV 518). La totalidad de la realidad, el todo, la esencia realísima, la realidad suma, el infinito son las diversas expresiones que utiliza de hecho Kant para aludir a ese sustrato posibilitador de la negación y del límite.

Por otro lado, Kant no deja de constatar —en coherencia, sin duda, con su anterior aseveración sobre la posibilitación de lo parcial, negativo o limitado por la totalidad o infinitud— la «necesidad» y «naturalidad» de la dinámica transcendental de la razón. Habla así del uso regulativo «absolutamente necesario» (IV 565) de las ideas trascendentales. Aunque todo pretendido conocimiento de lo que está más allá de las fronteras de la experiencia es para Kant engaño o ilusión, no por ello deja de afirmar que «la razón humana tiene una tendencia natural a tras-

<sup>4</sup> Cf. V 227ss, 236ss.

pasar esta frontera» (IV 565). Se trata, pues, de una ilusión «*natural e inevitable*» (IV 311), «*absolutamente necesaria*» (IV 565). A su vez, las ideas o los conceptos puros de la razón son «*necesarios y están fundados en la naturaleza de la razón humana*» (IV 328), «*no son inventados arbitrariamente*» (IV 331) ni surgen «*casualmente*», sino que proceden «*de la naturaleza de la razón*» (IV 340), de la «*estructura natural*» de la misma (IV 582). En coherencia con lo dicho, sostendrá asimismo Kant que el «*ideal*», en cuanto individualización de la «*idea*» y en su concreta simbolización suprema en Dios, «*está fundamentado en una idea natural y no meramente arbitraria*» (IV 521). Más aún, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* llegará incluso a afirmar que «*aquello que nos impulsa necesariamente a ir más allá de la frontera de la experiencia y de todos los fenómenos es lo Incondicionado*» (III 27).

A la vista de estas indicaciones sería lógico esperar el reconocimiento por parte de Kant de la pertenencia de la infinitud o divinidad al ámbito del conocimiento de la razón «*teorética*». Pero esto resulta, sin embargo, de todo punto imposible desde las previas coordenadas epistemológicas en las que toma cuerpo la filosofía general kantiana. Dicho de otra manera, la infinitud o divinidad no pueden tener cabida en el interior de un espacio gnoseológico, el kantiano, previamente declarado llano y simplemente finito. La frontera ontológica y cognoscitiva que rodea a la finitud kantiana es así absoluta e insalvable.

Para que tales fronteras dejaran de serlo sería necesario utilizar un modelo de conocimiento distinto del de Kant. El intento fundamental hegeliano hay que entenderlo desde este callejón sin salida al que conducía la filosofía de Kant. Será menester, pues, presentar una concepción de la relación entre lo finito y lo infinito, que desde el punto de vista del hecho cognoscitivo humano haga justicia a éste, poniendo en cuestión, si fuere preciso, la existencia misma de las presuntas fronteras establecidas por Kant. La sistemática hegeliana antikantiana será de hecho un intento de recuperación, desde el punto de vista epistemológico, de determinadas ideas fundamentales de Descartes. Es bien sabido que éste insistirá reiteradamente en que el pensamiento o la idea de infinito (la expresión preferida por Descartes para designar a la divinidad) sólo es posible desde la previa presencia o experiencia del infinito mismo, intelectualmente experimentado en la conciencia humana. Descartes realiza en realidad un análisis fenomenológico-metafísico de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, tanto desde el punto de vista del hecho de que la mente humana piensa el infinito como desde el punto de vista del hecho, implicado en el anterior, de que esta misma mente humana se percibe a sí misma como finita o limitada.

Para Descartes el infinito, en cuanto ilimitada perfección, no puede ser entendido desde lo que es su contrario, es decir, desde la limitación. Desde ésta última, en cuanto negatividad o no-ser, es impensable e imposible el camino a lo que es la positividad misma. El infinito sólo es, por tanto, concebible desde él mismo, no desde lo limitado en cuanto tal o desde la mera negación de esta misma limitación en cuanto tal. Aquí está la verdadera raíz de la insistencia cartesiana en la precedencia o prioridad de la noción o idea de infinito sobre la de finito. Para Descartes, por tanto, es la misma infinitud o su idea la que por sí misma —no en virtud de los esfuerzos pensantes de la mera subjetividad de la mente— se ha «introducido»<sup>5</sup> en ésta. Dicho de otra manera: si la mente humana es capaz de pensar lo que al parecer debiera estar más allá de los límites o fronteras de su propio pensar, esto sólo puede explicarse desde la consideración de que el infinito mismo ha roto tales fronteras haciéndose presente por sí mismo a la mente. Según se expresa a este respecto Descartes, es la infinitud misma de la divinidad la que debe hacerse presente, «toda entera y simultáneamente» (*tota simul*), en la mente humana, para poder ser correctamente concebida por ésta<sup>6</sup>. La subjetividad no puede a fuerza de «pensar» (*cogitando*) «extender hasta el infinito» unas perfecciones en sí mismas finitas «si nuestro origen no estuviera en un ser en el que [las perfecciones] sean infinitas en acto»<sup>7</sup>.

Al menos desde este punto de vista, la supuesta «subjetividad» de la filosofía cartesiana, derivada de la relevancia que en ella adquiere el sujeto pensante o dudante, queda drásticamente mermada en realidad por la prioridad concedida por Descartes a la percepción de la infinitud (y de su idea) frente a la dinámica de la propia subjetividad. Descartes considera, en efecto, explícitamente la subjetiva experiencia de la duda, del deseo, de la imperfección propia como posibilitada en sí misma por una previa y fundamentante experiencia («idea», en la terminología cartesiana) de una «perfección» infinita que actúa en cierto modo como medida o punto de comparación de la propia deficiencia o imperfección<sup>8</sup>. La infinitud está así actuando a modo de paradójico sostén de la experiencia humana de la frontera o límite cognoscitivo.

Son en realidad estas reflexiones cartesianas las que, convenientemente transformadas, constituirán el trasfondo de la crítica que dirigirá Hegel contra el aludido finitismo o —si se me permite la expresión— «fronterismo» de Kant.

<sup>5</sup> Cf. DESCARTES, *Principia philosophiae*, Pars I, § 18 (AT VIII, 11).

<sup>6</sup> Cf. AT VII, 371.

<sup>7</sup> Cf. Descartes, carta a Regius (24 de mayo 1640): AT III, 64.

<sup>8</sup> Cf. *Medit.* III, 24 (AT VII, 45-46); *Medit.* IV, 1 (AT VII 53).

La importancia que Hegel concede a esta cuestión aparece bien de manifiesto al indicar él mismo que «la naturaleza de lo finito e ilimitado y, por lo mismo, su relación con lo infinito constituyen el punto más difícil, el objeto único —se podría decir— de la filosofía»<sup>9</sup>.

Pues bien, para Hegel la implicación entre finitud e infinitud y con ello la ausencia de las estrictas fronteras kantianas entre ambas se identifica con el hecho mismo de la imposibilidad de pensar la infinitud como una dimensión apartada o desligada de la finitud, convirtiéndose así en «fronteriza», por así decirlo, con ella. Para Hegel, el «verdadero infinito» ha de envolver así, si «verdaderamente» es tal, toda finitud. De lo contrario, dejaría el infinito de ser infinito al tener su «frontera» allí donde comienza lo finito<sup>10</sup>. Este, por su parte, en su supuesta desvinculación del infinito, se convertiría contradictoriamente en algo absoluto, autónomo y, así, infinito, negando su propia realidad<sup>11</sup>. De este modo, lo finito no está fuera o al margen de la infinitud, sino que pertenece de alguna manera a esta misma. Con ello la infinitud resulta ser así también en cierto modo «finita». En palabras de Hegel: «Dios es también lo finito y yo soy también lo infinito [...] Dios no es Dios sin mundo»<sup>12</sup>. Las fronteras kantianas entre finitud e infinitud —como se ve— han desaparecido, pero no en cambio la mutua y esencial diferencia entre ambas. Relación tan extraña y única que será calificada por Hegel en este sentido, de manera paradójica, como «identidad en diferencia»<sup>13</sup>.

Desde estos presupuestos no es difícil comprender la crítica hegeliana a la epistemología kantiana, celosa defensora esta de las fronteras de la finitud cognoscitiva humana. Hegel pondrá, en efecto, de relieve frente a Kant que es justamente la dialéctica inherente a lo finito —procedente de no estar éste «apartado» del «verdadero infinito» y de no ser éste último para lo finito verdadera «frontera» delimitante— la que se muestra en el conocimiento humano, de manera especial en lo que se refiere al conocimiento de la infinitud, de la divinidad. De aquí la crítica hegeliana a la común o popular concepción (procedente de la filosofía

<sup>9</sup> Cf. *Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes*. Eingeleitet und herausgegeben von F. Nicolin. En: *Hegel-Studien*, Bd. 1 (1961) 28.

<sup>10</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (neu hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg, F. Meiner, 1959), § 94 y 95; Íd., *Wissenschaft der Logik* (ed. G. Lasson), Hamburg, F. Meiner, 1963-1966, I, 126, 128, 132-136.

<sup>11</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 95.

<sup>12</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Hamburg, F. Meiner, 1966), I, Halbbd. I, 148.

<sup>13</sup> Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, I, Halbbd. I, 207.

kantiana) de la divinidad como frontera insuperable contra la que se estrella el intento cognoscitivo del hombre: «El entendimiento de la época reciente —constata y critica Hegel— ha convertido a Dios en una abstracción, en un más allá de la autoconciencia humana, en una muralla plana, de hierro, contra la que el hombre no hace sino romperse la cabeza. Pero la razón tiene ideas completamente distintas de las abstracciones del entendimiento»<sup>14</sup>.

Y es así como Hegel se enfrentará contra la interna contradicción del sistema kantiano, que al considerar el conocimiento «fenoménico» como «el límite *natural*, absoluto, del saber humano» no cae en la cuenta de la dimensión absoluta, no-«fenoménica», en que tal consideración subrepticamente se apoya<sup>15</sup>. De este modo Hegel reactualiza en su sistema la anterior reflexión cartesiana de que la conciencia de la limitación o frontera cognoscitivas es ya en sí la superación de las mismas<sup>16</sup>. Con ello la condición «fronteriza» del conocimiento humano es para Hegel un extraño acontecimiento que da testimonio tanto de la dimensión finita como de la infinita en las que está inmerso.

No deja de ser, por lo demás, interesante —pudiendo servir al mismo tiempo de complemento ilustrativo de las reflexiones hegelianas— observar lo bien que supo asimilarlas un autor como Feuerbach, cuando (manteniéndose por entonces todavía fiel a su maestro Hegel) formula en su tesis doctoral reflexiones como éstas:

«¿Cómo puedes considerar finita la razón, dado que únicamente con su ayuda llegas a darte cuenta de la existencia de lo finito? Si la razón misma fuese finita no podríamos pensar nada como finito, ni siquiera tener la noción de término o limitación»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1955, 126.

<sup>15</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 60.

<sup>16</sup> «Las cosas naturales son limitadas, y solamente lo son las cosas naturales, en cuanto que ellas no *saben nada* de su límite [*Schranke*] general, en cuanto que su determinación es sólo límite *para nosotros*, no *para ellas*. Sólo se conoce o siente algo como límite, como falta, en cuanto que se está al mismo tiempo *más allá* [de ellos] [...] El límite, la imperfección del conocer sólo es concretizable *como* límite o imperfección en virtud de la *comparación* con la idea *presente* de lo general, total y perfecto. No es, por lo tanto, sino inconsciencia el no ver que precisamente la denominación de algo como finito o limitado contiene en sí la prueba de la *presencia real* de lo infinito, ilimitado, de que sólo es posible el conocimiento del límite en cuanto que lo ilimitado está *del lado de acá* [*diesseits*] en la conciencia» (HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 60). Vierto al castellano la palabra «Schranke» como «límite», aunque bien pudiera traducirse también como «barrera» o «frontera».

<sup>17</sup> XI, 46. Cito a Feuerbach por volumen y página de sus *Sämtliche Werke* (Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verl. G. Holzboog, 1959).

O de manera similar:

«Si la razón fuese realmente finita y los límites por los que se dice estar rodeada no fuesen meramente fingidos o imaginados, sino naturales, necesarios e innatos a la misma naturaleza de la mente, entonces no solamente no podríamos o querríamos traspasar dichas fronteras, sino que ni siquiera tendríamos noción de ellas» (XI 49).

Tales límites, si fuesen verdaderos, constituirían «la naturaleza misma de la mente humana» (XI 50).

Ahora bien, si esto fuese así, ¿qué se derivaría de ello? Feuerbach no deja de aludir, de manera gráfica y expresiva, a las consecuencias de esta por él, entonces, rechazada postura finitista:

«Los límites de la razón serían su propia [de la razón] naturaleza y la mente humana tendería solamente hacia aquellas cosas que se acomodasen a sí misma y que estuviesen destinadas para ella, según su naturaleza; en este entorno estaría en su propio elemento, como el pez en el agua, el ave en el aire, sin curiosidad por lo ajeno, contenta con su suerte, no osando ir más allá de sus fuerzas ni de sus características propias; y no sabría de su limitación, precisamente porque estos límites serían su verdadera e íntima naturaleza. Por lo tanto, quienes advierten a los filósofos especulativos sobre los límites de la razón, diciendo que dichos límites son necesarios y verdaderos, proceden de manera semejante a como haría aquél que advirtiera al pez que siguiese siendo pez y que no intentase volar por el aire como un pájaro ni ponerse al sol en la arena seca de la orilla como un cocodrilo; y demuestran, al mismo tiempo, que no existen semejantes límites de la razón, de los que hablan ligeramente. Porque si realmente no me es posible traspasar dichos límites, ni los sentiría ni tendría conciencia de ellos» (XI 50).

Como se ve, tanto Hegel como su joven discípulo Feuerbach —por entonces todavía en seguimiento ortodoxo de aquél— establecen una inmediata y directa conexión entre conciencia específicamente humana y ausencia de verdaderas fronteras cognoscitivas. Hegel al sostener, en el mencionado pasaje de su *Enciclopedia*, que sólo estrictamente las cosas «naturales», es decir, no humanas, son limitadas, dado que ni siquiera son ellas conscientes de su propio límite, y Feuerbach de manera similar al aludir aquí al hecho de que la conciencia humana de sus propios límites junto con el deseo de ir más allá de los mismos son clara señal de la específica ausencia de verdaderas fronteras constitutivas o «naturales» en el ser, el conocer o el vivir del hombre.

Me parece pertinente, en este contexto, aludir también someramente al esfuerzo especulativo de un autor como Gustav Siewerth (1903-1963), que intentó poner en relación las precedentes ideas hegelianas con la concepción de Tomás de Aquino de la creación como manifesta-

ción o semejanza (finita) del propio ser divino. Debido a ello el filósofo alemán insistió con frecuencia en la visión de la «creación» como actuación por parte de Dios «en decisión hacia sí mismo» («im Entschluss zu sich selbst») <sup>18</sup>. Dado que la plenitud e infinitud de la divinidad implica que nada fuera de él mismo (justamente por ser «nada») puede constituirse en centro de gravedad o de atracción de su propia actividad, la creación del «otro», distinto de él mismo, implica que tal «otro» ha de llevar en sí el carácter fundamental de su origen. El «ser» creado es así, pese a su «creaturidad», verdadera positividad. Tal como se expresa Siewerth: «Que el ser es absolutamente positivo quiere decir que como expresión del Absoluto lleva y necesariamente debe llevar en su creaturidad la estructura primigenia ejemplar de lo Increado, en cuanto que Dios *necesariamente ha de crear* a imagen de sí mismo, es decir, a imagen de *lo Increado*» <sup>19</sup>.

Si todo ello es así, entonces lo «creado» supera en sí de este modo su propia «creaturidad», convirtiéndose en «imagen de lo infundamentado» o increado. De este modo las cosas creadas «llevan en sí, en cuanto creadas, el sello de lo increado». Dicho de otro modo: las cosas deben ser denominadas «“increadas” justamente por ser creadas». En modo alguno puede ser, por tanto, la «pura creaturidad» la meta de la «creación». «La “creaturidad” —escribe Siewerth— no es fundamento o finalidad de la creación, dado que toda realidad *es “imagen de lo increado” y está por ello en sí misma y originariamente creada en cierto modo más allá de su propia “creaturidad”*» <sup>20</sup>.

Desde este punto de vista, la cómoda y «lógica» división o separación conceptual entre, por un lado, el «ens a se» o Dios (el ser que no procede sino de sí mismo, caracterizado, por tanto, por la «aseidad») y, por otro lado, el «ens ab alio» (o la realidad creada, el ser que procede de otro) es criticada justamente por Siewerth, ya que ello implica el establecimiento de unas improcedentes fronteras entre divinidad y creación. Frente a tal separación o «fronterización» escribe Siewerth:

«Las cosas no sólo están dirigidas, por el hecho de ser creadas, hacia su fundamento, sino que participan también, a modo de imagen, de la subjetividad absoluta, de la libertad y aseidad de la divinidad. Es, pues, improcedente levantar una muralla divisoria absoluta entre ambas dimensiones del ser y decir entonces simplemente que lo Absoluto es la aseidad, el ser por sí mismo, mientras que lo creado es el ser dependiente de

<sup>18</sup> Sobre esta concepción siewerthiana véase M. CABADA CASTRO, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (Düsseldorf, Patmos, 1971) 184-188.

<sup>19</sup> G. SIEWERTH, *Gesammelte Werke* (Düsseldorf, Patmos, 1971-1987) II, 294.

<sup>20</sup> Cf. M. CABADA CASTRO, *Sein...*, 226s.

otro. Semejante división es una humana ayuda que separa entre sí de manera clara y sencilla lo que no debe confundirse, pero no pone de manifiesto sino un aspecto de la estructura esencial. Ya que si es verdad que es el “ens a se” el que según su esencia (a imitación de ella) creó, deberá entonces reflejarse la aseidad en las creaturas»<sup>21</sup>.

Pues bien, al hilo de los anteriores comentarios aludiré, de manera necesariamente breve, a lo que me parece la razón decisiva de este extraño barrido o desaparición de fronteras que constituye al ser humano en contraste con las «cosas naturales», tal como las denominaba Hegel. Nadie pone en duda, ciertamente, que el ser humano sea un ser limitado y, sin embargo, me parece difícil aceptar que el ser humano se avenga bien a vivir «perfectamente instalado en la finitud», para utilizar la expresión con la que Tierno Galván caracteriza a su «agnóstico»<sup>22</sup>.

Intentando buscar una explicación de esta des-fronterización del fenómeno humano, me parece necesario recurrir, de algún modo, a una de las razones por las que Descartes (naturalmente sin tener por ello que adherirse uno a su dicotomía entre lo material y lo pensante) postulaba que la «idea de Dios» o del Infinito no podía proceder en definitiva de la subjetividad finita humana. Desde la mera finitud —reflexionaba Descartes— no es posible, por mucho que se la quiera «ampliar», acceder a lo que es absolutamente diferente de ella, a la infinitud. De ahí la conclusión cartesiana de que la idea de infinitud haya tenido que ser «introducida» previamente, para decirlo de alguna manera, desde «fuera», es decir desde lo que no es la finitud.

Para de algún modo poder ilustrar o clarificar lo que intento decir con ello, me permito echar mano de una ya casi popular teoría científica acerca de la desaparición hace unos 65 millones de años de nuestros antepasados los dinosaurios. A tenor de la misma un gigantesco asteroide habría impactado por tales fechas con nuestro planeta y los efectos de este impacto habrían tenido como una de sus consecuencias la definitiva desaparición de estos singulares reptiles. Uno de los datos que apoyan esta teoría es que se ha podido constatar en diversos lugares de nuestro planeta una capa de apenas un centímetro de espesor, formada fundamentalmente por iridio, que marca la denominada transición K-T (del cretácico al terciario). Ahora bien —y esto es lo que me interesa de tal

<sup>21</sup> Cf. M. CABADA CASTRO, *Sein...*, 229s (el mismo pasaje en Siewerth, *Gesammelte...*, II, 294). Ver también similares textos siewerthianos en M. CABADA CASTRO, *o.c.*, 234.

<sup>22</sup> Cf. E. TIERNO GALVÁN, *¿Qué es ser agnóstico?* (Madrid, Tecnos, 1975) 50 (cf. también p. 30).

teoría—, dado que el iridio es extremadamente escaso en la corteza terrestre, los científicos han considerado razonablemente que la anormal abundante presencia del mismo en el mencionado sedimento geológico es una confirmación más de la aludida teoría del impacto sobre la tierra de algún cuerpo celeste exterior a la misma.

Pues bien, si en el fenómeno humano nos encontramos con elementos estructurales o básicos que hacen que nuestra diferencia (por notable que a otros niveles sea nuestra similitud) con otros seres vivientes no humanos sea profunda o incluso abismal, entonces es necesario preguntarse por el origen de tales estructuras o modos de ser o de comportarse el ser humano. Dicho de otra manera, puesto que en definitiva nosotros somos y seguiremos siendo en definitiva seres finitos, habrá que preguntarse por el origen de un determinado modo de ser y de comportarnos como si no lo fuéramos. Se dan en el ser humano, en efecto, extraños modos «absolutos» o «infinitos» (nuestro «iridio» humano) de proceder, que no es posible explicar adecuadamente desde una supuesta procedencia meramente finita de los mismos. Continuando con el símil del impacto, se podría decir consecuentemente que el fenómeno humano se ha constituido como tal, es decir, en cuanto diferente de las otras realidades «naturales», desde la irrupción sobre su finitud de algo extra-finito, de lo que podemos denominar, por tanto, infinitud. De este modo el ser humano no deja por ello de ser finito, pero las barreras o fronteras de su finitud quedan rotas y, en consecuencia, el ser humano se constituye, en su ser consciente, como alguien caracterizado por su «indefinición», por su paradoja, por su esencial misteriosidad.

El símil resulta, sin embargo, naturalmente poco adecuado si se quiere profundizar reflexivamente en el significado y las consecuencias filosóficas de esa única y compleja relación finito-infinito, ser humano-divinidad, etc. Porque, a tenor de lo dicho ya por Hegel, no se trata en realidad de choque, impacto, irrupción, etc., del infinito o de la divinidad sobre lo finito, toda vez que la finitud es y vive ya desde siempre (con mayor o menor consciencia de tal situación según los diversos niveles entitativos de la finitud misma) en el ámbito de la infinitud, que es su condición misma de posibilidad.

Obviamente, para fundamentar adecuadamente y desarrollar estas consideraciones sería necesario un tratamiento filosófico (y antropológico) específico que en estas breves reflexiones no me es posible ofrecer en detalle<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Me permito remitir al lector a mi obra *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid, B.A.C., 1999).

En cualquier caso, quiero apuntar únicamente —aunque sólo sea de manera muy sucinta y esquemática— a dos dimensiones («capas» o «sedimentos», para seguir con el símil geológico) presentes en el hecho humano e íntimamente relacionadas entre sí, en las que sería posible adivinar reflexivamente el rastro o la presencia misteriosa de la infinitud que desfinitiza en cierto sentido al ser humano, colocándolo o conduciéndolo más allá de sus supuestas fronteras naturales.

La primera tiene que ver con la capacidad cognoscitiva o racional humana. Es esencial, a este respecto, caer en la cuenta de que todo el modo de ser de esta «racionalidad» del animal humano ha de estar dirigido y sostenido por algo que no es lícito identificar meramente con la subjetividad humana, entendida ésta como entidad autónoma y autosuficiente, que supuestamente creara o produjera exclusivamente desde sí misma la dinámica «raciocinante». Si esto último fuera así, «no se explicarían de manera cabal y adecuada características esenciales, irrenunciables, del pensar humano, como son su inacabada e *indefinida* búsqueda y dinámica, su querencia de explicación *absoluta* y definitiva (no parcial o relativa), sus subyacentes presupuestos *absolutos* (formalmente expresados o formulados como “primeros principios” en los que se basa toda lógica o cualquier razonamiento), etc.»<sup>24</sup>. De una realidad como la humana, que analizada «objetivamente» no es en sí misma sino algo meramente limitado o relativo, no podrían proceder tales características o comportamientos «absolutos», si el absoluto o el infinito mismo no estuviera ya de algún modo presente en ella, fundamentando y movilizándolo el comportamiento y la dinámica del entender o razonar.

Algo similar podría decirse de otra dimensión humana, estrechamente ligada a la anterior. Me refiero a las específicas características del querer o desear humano. Lo que aquí está en el punto de mira de la reflexión no es, estrictamente, el simple objeto o meta del deseo humano en cuanto tales, sino la razón misma o el origen fundamental de la indefinida e inacabable dinámica deseante que caracteriza al querer humano.

Agustín se ocupó, con especial vehemencia reflexiva, en indagar sobre este «origen» (*unde*)<sup>25</sup>, que para el gran africano no puede ser otro sino la infinitud misma de la divinidad que de manera misteriosa se hace presente en la finita interioridad humana, actuando a la manera de poderoso centro de atracción sobre la mente cognoscente y deseante. Es, por

<sup>24</sup> M. CABADA CASTRO, *La interioridad básica humana como lugar de encuentro con la divinidad*: Pensamiento 59 (2003) 7.

<sup>25</sup> Cf. AGUSTÍN, *Sermo CXXXI, IV, 4* (PL 38, 1106).

tanto, esta dimensión sobrehumana la que desestructura internamente al ser humano, no permitiéndole alojarse tranquilamente en el ámbito o en las fronteras de una presunta, estática, finitud. Se da, pues, en Agustín, tal como lo sostendrá posteriormente también Descartes en un contexto cognoscitivo, una *previa* relación del hombre con la infinitud, que es la que está en el origen de su indefinida e insaciable búsqueda<sup>26</sup>.

El mencionado símil agustiniano del previo «saboreamiento» o del pregusto que provoca el hambre o la sed será retomado en un contexto similar, siglos más tarde, por Eckhart en sus sutiles comentarios al pasaje bíblico: «El que me ha comido, tendrá todavía hambre, y el que me ha bebido tendrá todavía sed» (*Eclo* 24, 21).

Eckhart —adelantándose con ello a las mencionadas reflexiones de Hegel o del joven Feuerbach— hace notar una esencial diferencia entre dos modos de deseo de felicidad. El uno es el deseo referido o tendente a algo «finito». Las realidades dotadas de tal deseo «no siempre tienen hambre ni siempre tienen sed, sino que una vez alcanzado el objetivo, comen y beben, y en modo alguno tienen luego hambre y sed». Caso bien distinto y totalmente opuesto es el de aquellas —dice Eckhart— «cuyo término es infinito». Estas —reflexiona el pensador y místico alemán— «siempre comen y siempre beben, y cuanto más comen, tanto más ardiente y ávidamente lo hacen»<sup>27</sup>.

Como se ve, deseo y realidad deseada, hambre y experiencia degustatoria no son, en el análisis eckhartiano del querer humano, situaciones diferentes u opuestas: «Tener hambre es el mismo comer. Quien, pues, come, comiendo tiene hambre, ya que se alimenta del hambre y tan intenso es su comer como su tener hambre. No hay en ello nada mayor ni menor, anterior o posterior»<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Cf. AGUSTÍN, *De Trin.* XIII, V, 8 (PL 42, 1020). Léanse desde este punto de vista sistemático textos agustinianos como éstos, en los que aparece bien nítida la precedencia infinita o divina sobre la deseante o anhelante subjetividad humana: «Eres tú el que pones en movimiento ['excitas'] [...]: porque nos hiciste en dinámica hacia ['ad'] ti, y está inquieto nuestro corazón hasta que descansa en ti» (AGUSTÍN, *Confes.* I, I, 1: PL 32, 661). «Llamaste y gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste, resplandeciste y pusiste en fuga mi ceguera. Exhalaste tu fragancia, te respiré y anhelo por ti. Te saboreé y tengo hambre y sed de ti. Me tocaste y ardí hacia tu paz» (AGUSTÍN, *Confes.* X, XXVII: PL 32, 795).

<sup>27</sup> *Super Eccli.*, n. 42 (ECKHART, *Die lateinischen Werke*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958ss, II, 270s). Como lo «infinito» no es otra cosa que la divinidad, lo que se dice del término «infinito» vale también para la «divinidad»: «En el ámbito corporal se sacia uno de comer; pero en el divino en cuanto tal, el comer produce hambre, y cuanto más intensa y puramente se come tanto más intensa y puramente se tiene hambre, de tal manera que comer y tener hambre caminan conjuntamente»: *Super Eccli.*, n. 57 (ECKHART, *Die lateinischen...*, II, 286).

<sup>28</sup> *Super Eccli.*, n. 58 (ECKHART, *Die lateinischen...*, II, 286s).

Semejante estructura o interno modo de comportarse del deseo por el que el ser humano no es capaz de clausurarse pacíficamente en su propio ámbito, en su presunta frontera finita, sino que está creando siempre e incansablemente nuevos deseos, no puede encontrar explicación adecuada al margen de lo que Eckhart denomina el «término infinito», que se constituye al mismo tiempo en el verdadero centro de gravedad o condición de posibilidad de la indefinida dinámica deseante.

Este análisis trascendental del deseo, tal como fue formulado por Eckhart, es en el fondo el mismo que realizará Blondel al hablar de la «contradicción primitiva» siempre presente en el hecho humano y que consiste en lo que él, de manera precisa y concentrada, expresa de este modo: «él [el hombre] quiere; pero él no ha querido querer». De aquí que no esté en el dominio de la voluntad humana —prosigue Blondel— el poder «limitarse a sí misma»<sup>29</sup>, es decir, el ser capaz de asignarle fronteras a su propia dinámica interna.

Hablamos, por otra parte, con frecuencia del denominado «instinto de conservación» por el que los seres vivos y, de manera especialmente consciente y explícita, los seres humanos nos aferramos denodadamente a la existencia. Ahora bien, para decirlo de alguna manera, tal comportamiento tiene, pese a su nombre, muy poco de «conservador» y mucho de «progresista», en cuanto que se trata de una pretensión de ir más allá del momento actual en un indefinido avance hacia un futuro respecto del cual se ansía que nunca desaparezca. En cierto modo, el «instinto de conservación» es la natural y espontánea negación o repulsa de cualquiera frontera que se oponga a nuestro existir, lo que no deja de ser una manifestación más, conjunta y global, del innato e indefinido deseo agustiniano de felicidad.

Fue, a mi modo de ver, Spinoza quien en su *Ética* supo darle estructura o cobertura filosófica (metafísica y teológica) a este poderoso afianzamiento existencial del hombre. Para el judío de Amsterdam «el deseo [...] de vivir felizmente [...] es la esencia misma del hombre». Y esto significa —añade seguidamente— que el deseo de felicidad se identifica con «el esfuerzo [conatus] que cada uno realiza por conservar su ser». En conclusión: «Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto»<sup>30</sup>. Spinoza había establecido y demostrado previamente esta otra proposición: «El esfuerzo

<sup>29</sup> M. BLONDEL, *L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (Paris, P.U.F., 1950) 326-327.

<sup>30</sup> Spinoza, *Ethica*, Pars IV, Prop. XXI (Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt, Karl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925, II, 225).

con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma»<sup>31</sup>. Como se ve, en Spinoza la felicidad viene a identificarse con lo que se podría denominar «autoafirmación», en el sentido del denodado empeño en la indefinida existencia del propio ser: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser —sostiene Spinoza— no implica tiempo alguno finito, sino indefinido»<sup>32</sup>.

Ahora bien, esta última adjetivación nos pone ya en la pista de la fundamentación spinoziana de por qué «cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser»<sup>33</sup>. Será, pues, necesario buscar la razón explicativa de esa pretendida «indefinida» temporal, que rompe ahora con las fronteras del tiempo finito. No deja de ser extraño, en efecto, que las cosas finitas tengan tal poder de autoafirmación, que se extiende en principio a un tiempo «indefinido», ya que siempre se esfuerzan por perseverar en su ser y desde su interior nunca ocurre su destrucción<sup>34</sup>.

Pues bien, sólo la dependencia, participación o —como quiere Spinoza— unidad de los «modos» de la realidad respecto de la única «sustancia» infinita divina puede explicar este talante divino de las cosas, que se manifiesta en su pretensión «indefinida» de ser. «Todas las cosas singulares —escribe Spinoza— son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra». Ésta es, pues, en definitiva la razón —añade seguidamente— por la que cada cosa «se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia, y, de este modo, se esfuerza, en cuanto puede y está a su alcance, por perseverar en su ser»<sup>35</sup>.

Como en el caso de Agustín o Eckhart, aunque ciertamente con connotaciones unitarias (panenteístas, diría yo, más que panteístas) mucho más fuertes, es, pues, también en Spinoza la intrínseca relación de lo finito con lo infinito o divino la que desestabiliza, desfinitiza o desfronteriza, en grado mayor o menor, las cosas finitas.

En este sentido, la apasionada tematización del ansia de inmortalidad tan presente en el filosofar de Unamuno hay que entenderla en continuidad con estas reflexiones de Spinoza, a cuyos pasajes de la *Ética* hará incluso explícita referencia:

<sup>31</sup> SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. VII (SPINOZA, *Opera*, II, 146).

<sup>32</sup> SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. VIII (SPINOZA, *Opera*, II, 147).

<sup>33</sup> SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. VI (SPINOZA, *Opera*, II, 146).

<sup>34</sup> Cf. SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. IV (SPINOZA, *Opera*, II, 145); Íd., *o.c.*, Pars IV, Prop. XX, Schol. (Íd., *Opera*, II, 224s).

<sup>35</sup> SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. VI (SPINOZA, *Opera*, II, 146).

«¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!»<sup>36</sup>.

De ahí el horror unamuniano a la muerte:

«No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia»<sup>37</sup>.

Se puede sostener, sin mucho temor a incurrir en error, que si hay algún filósofo absolutamente incapaz de «instalarse perfectamente en la finitud», en el estrecho ámbito de las fronteras finitas, ese es Unamuno. Y por ello precisamente, es decir, basado en esa extraña vivencia de su inevitable querer ser, Unamuno puede acceder, de manera bien original, a las raíces de la religiosidad.

En efecto, Unamuno parte del irrefrenable y omniabarcante querer o —más exactamente— quererse del ser humano, para intentar encontrar desde ahí una explicación adecuada de tan extraño modo de ser. La divinidad deviene así en él, no la meta lejana y exterior de un simple y periférico deseo humano, sino la razón explicativa misma o condición interna de posibilidad de la «divinidad» que todo ser humano quiere ser. Porque ése es para Unamuno el verdadero «secreto» oculto de todo ser humano, el afán de superación de cualquier imaginable frontera consreñidora del propio ser:

«El secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios»<sup>38</sup>.

Ahora bien, para Unamuno este irrefrenable apetito de ser, de ser siempre, de ser todo, de ser «Dios» no puede tener una explicación meramente enmarcable en el ámbito de la mera finitud humana. Se impone, por tanto, como necesaria la irrupción o, en terminología unamuniana, «proyección» de lo divino en la realidad finita, para que esta sea

<sup>36</sup> M. DE UNAMUNO, *Obras Completas* (Barcelona-Madrid, Vergara-Afrodisio Aguado, 1951-1958) XVI, 167. En el inmediato contexto anterior cita Unamuno proposiciones similares de Spinoza (cf. UNAMUNO, *o.c.*, p. 165).

<sup>37</sup> M. DE UNAMUNO, *o.c.*, 172s.

<sup>38</sup> M. DE UNAMUNO, *Obras...*, III, 1041.

capaz a su vez de proyectar más allá de su propia finitud. «Porque creer en Dios —escribe Unamuno— es, en cierto modo, crearle, aunque El nos cree antes. Es El quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo»<sup>39</sup>.

«La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en El, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros [...] El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza. Y se crea a Dios, es decir, se crea Dios a sí mismo en nosotros»<sup>40</sup>.

Es decir, para Unamuno la ideación humana de la divinidad, del Infinito, es justamente el efecto mismo del previo haberse proyectado la divinidad en el ser humano. Tal como lo formula el propio Unamuno: «Dios, proyección de mi yo al infinito —o más bien yo proyección de Dios a lo finito—»<sup>41</sup>.

Como se ve, la reflexión sobre la frontera entre finitud e infinitud está estrechamente vinculada con la cuestión de un posible acceso antropológico-filosófico a la divinidad, y su adecuado planteamiento decide en definitiva sobre tal posibilidad.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

El ser humano es un ser fronterizo. Conoce sus propios límites esenciales, pero desearía carecer de ellos. Vive en esta frontera, sabe de ella, y por saber de ella sabe también de algún modo de lo que está más allá de ella. Porque hay, efectivamente, algo más allá de ella, si la frontera es verdadera frontera. Una frontera no es tal si sólo separa algo de lo que es nada; para separar de la nada no se precisan fronteras, puesto que la nada es al fin y al cabo eso, nada. Ahora bien, como lo que está más allá de la frontera, si no es la nada, sólo puede ser algo no-finito (dado que nada que sea finito puede serle ajeno al hombre; lo finito puede ser para el hombre, en efecto, «barrera» o límite provisional, pero no estricta «frontera»), resulta que lo no-finito, es decir, lo infinito, si éste es verdaderamente tal, ha de «habitar» no sólo más allá sino también más acá de la frontera (Hegel). De lo que se deduce paradójicamente que lo que está más acá de la frontera, es decir, el ser humano, está también en cier-

<sup>39</sup> M. DE UNAMUNO, *Obras...*, XVI, 282.

<sup>40</sup> M. DE UNAMUNO, *Obras...*, XVI, 319s.

<sup>41</sup> M. DE UNAMUNO, *Obras...*, XVI, 301.

to modo más allá, es decir, en el infinito. Se puede decir, por tanto, que el infinito, al «no pararse en barras», por así decirlo, ante la finitud, ha destruido de hecho la frontera misma. De modo que nuestro estatuto «fronterizo» no puede implicar ya clausuración, sino apertura entitativa y cognoscitiva al infinito o, desde el punto de vista de éste, irrupción fáctica del mismo en la dimensión de lo finito\*.

C/ Universidad Comillas, 7  
28049 Madrid  
mcabada@res.upco.es

MANUEL CABADA CASTRO

---

\* Las páginas de este escrito vienen a ser una posterior elaboración de una conferencia pronunciada durante el Simposio «Pensadores en la frontera», que tuvo lugar, del 8 al 10 de noviembre de 2001, en Santiago de Compostela, Pontevedra y A Coruña en el marco de los *VI Encontros Internacionais de Filosofía no Camiño de Santiago*.