



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI ICADE CIHS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL

TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL

EL HOMBRE, INFINITO CREADO ACTUAL LLAMADO A LA DIVINIZACIÓN

Presentado por:

SENAKPON ANGELO ADANDJAI

Dirigido por:

PROF. PEDRO CASTELAO

MADRID

NOVIEMBRE 2025



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI ICADE CIHS

FACULTAD DE TEOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL

TESINA DE LICENCIATURA EN TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL

EL HOMBRE, INFINITO CREADO ACTUAL LLAMADO A LA DIVINIZACIÓN

Visto Bueno del director

PROF. PEDRO CASTELAO

Fdo.

MADRID

NOVIEMBRE 2025

“En realidad, [...], el mundo exterior y el interior del hombre constituyen una unidad indisociable. Preguntarse por lo exterior no deja de ser también y al mismo tiempo una pregunta por el sí mismo del hombre, que surge como tal desde fuera de sí mismo, tanto filogenética como ontogenéticamente. [...] La pregunta sobre el porqué del mundo está relacionada esencial y necesariamente con la pregunta sobre el porqué del ‘yo’ y con la pregunta por Dios: ‘conciencia del mundo, del yo y de Dios forman una unidad estructural indestructible’”.

Manuel Cabada Castro. *El Dios que da que pensar: acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: BAC, 1999, 115.

Dedicatoria

En memoria de mi difunto padre **Pascal ADANDJAI**, cuyo ejemplo y amor siguen siendo faro en mi vida.

A mi padre adoptivo **Christian FASSINOU**, por su apoyo constante, su fe firme y su guía paternal.

A mi madre **Immaculée NOUKPO**, por su ternura, sacrificio y oración inquebrantable.

A mi querida **P.C.**, por estar siempre ahí, con su apoyo constante, su amor incondicional y su paciencia infinita.

Y a mi amiga **Solange A. KUIMO**, por su amistad sincera, su ánimo y su presencia en los momentos más significativos de este camino.

A todos ellos, con gratitud profunda y cariño eterno, dedico esta tesina.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	1
CAPITULO I. LA INFINITUD EN EL ÁMBITO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO.....	7
Introducción.....	7
1.1 La cuestión del ser y de Dios.....	8
1.1.1 La cuestión del ser.....	8
1.1.2 El ser de Dios	11
1.2 La divinidad ‘filosófica’ en el ámbito teológico: punto de partida de la reflexión teológica.....	13
1.2.1 Dificultad de estudio sobre la divinidad hoy en día	13
1.2.2 Lo divino ‘filosófico’ en el ámbito teológico.....	15
1.3 La experiencia humana y la aparición del problema de Dios.....	19
1.4 ¿Quién es el ser humano?	24
1.4.1 El ser humano, un ser dentro del mundo	24
1.4.2 El ser humano, un ser que se auto-cuestiona.....	27
1.5 El retorno del ser humano a Dios: intrínseca relación entre finitud e infinitud.....	30
1.6 La eterna cuestión de la existencia del mal a pesar de la existencia y de la bondad de Dios	34
Conclusión. La infinitud como don comunicante en <i>El Dios que da que pensar</i>	36
CAPÍTULO II. PROFUNDIZACIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO INFINITUD	41
Introducción.....	41
1. El comienzo del planteamiento de la infinitud en los presocráticos.....	43
1.1. Anaximandro y el concepto de ápeiron.....	43
1.2. El Ser eterno melisiano como preanuncio del Dios cristiano o <i>praeambula fidei</i>	44
1.3. La infinitud en Aristóteles	50
1.3.1. La infinitud como potencia y no acto en Aristóteles	50
1.3.2. El posible aporte de la reflexión aristotélica de la infinitud a la teología cristiana	54
2. La infinitud en la Edad Media. Una viva crítica de la infinitud potencial aristotélica	56
2.1. La infinitud en san Agustín.....	56
2.2. La infinitud en Tomás de Aquino	61
3. Propuestas modernas de la cuestión de la Infinitud.....	67
3.1. La infinitud y lo indefinido en Descartes.....	67
3.2. Lectura cristiana de la infinitud en Hegel	70

4. El infinito creado actual como reflejo de la inmensidad divina: Perspectivas de Bruno, Terrasson y Cantor.....	73
4.1. Hacia el “Infinito creado actual” en Jean Terrasson	73
4.2. La huella del Infinito en la experiencia humana: lectura teológica de Giordano Bruno	78
4.3. La infinitud creada en acto: Georg Cantor y la huella de Dios en el pensamiento matemático	82
Conclusión. Síntesis teológico-histórica de la infinitud desde Anaximandro a Cantor	87
CAPÍTULO III. LA DIVINIZACIÓN COMO RELACIÓN TEOLÓGICA ENTRE EL INFINITO ABSOLUTO Y EL INFINITO CREADO ACTUAL	89
Introducción.....	89
1. El hombre, infinito creado actual	91
2. El ser humano como infinito creado actual: bases bíblicas de la divinización del hombre ...	95
2.1. Lo infinito creado actual a la luz de las bases bíblicas de la divinización en el AT	95
2.1.1. Lo infinito creado actual en Gn 1,26-27	95
2.1.2. Lo infinito creado actual en Sal 82,6.....	99
2.2. Lo infinito creado actual o el hombre en el NT: 2 Pe 1,3-4.....	103
3. Divinización del infinito creado actual en Ireneo de Lyon y Atanasio de Alejandría.....	107
3.1. La infinitud creada actual como capacidad de divinización en Ireneo de Lyon	107
3.2. La infinitud creada actual y la ‘theosis’ en Atanasio de Alejandría	113
Conclusión. Lectura teológica de Gn 3,5 desde la categoría de divinización y de infinitud creada actual	117
CONCLUSIÓN GENERAL	122
BIBLIOGRAFÍA COMPLETA POR ORDEN ALFABÉTICO.....	126

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. ABREVIATURAS

AT	Antiguo Testamento
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CIC	Catecismo de la Iglesia Católica
DV	<i>Dei Verbum</i>
EDICEP	Editorial Centro de Publicaciones
EUNSA	Ediciones de la Universidad de Navarra S.A.
FD	<i>Filius-Dei</i>
FR	<i>Fides et Ratio</i>
GS	<i>Gaudium et Spes</i>
HD	Heinrich Denzinger y Peter Hünermann
LF	<i>Lumen Fidei</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
NT	Nuevo Testamento
RH	<i>Redemptor Hominis</i>
SS	<i>Spe Salvi</i>
VS	<i>Veritatis Splendor</i>

2. SIGLAS BÍBLICAS

1 Cor	1 Corintios	Ex	Éxodo	Jr	Jeremías
1 Jn	1 Juan	Flp	Filipenses	Lv	Levítico
2 Mac	2 Macabeos	Gn	Génesis	Mal	Malaquías
2 Pe	2 Pedro	Hab	Habacuc	Mt	Mateo
Ap	Apocalipsis	Hch	Hechos	Rom	Romanos
Col	Colosenses	Heb	Hebreos	Sab	Sabiduría
Dn	Daniel,	Is	Isaías	Sal	Salmo
Ecl	Eclesiastés	Jn	Juan		
Ef	Efesios	Job	Job		

INTRODUCCIÓN GENERAL

Cuando consideramos la historia de la teología y también su situación hoy en día, nos damos cuenta de una realidad crucial: la teología en su conjunto sigue enfrentándose a un desafío de proporciones históricas. De hecho, por un lado, la tradición revelada le confía el depósito inagotable de un Misterio que, por definición, excede toda capacidad de comprensión: el Misterio del Dios infinito. Y por otro, la razón humana, modelada por la modernidad y la secularización, manifiesta una profunda desconfianza hacia cualquier discurso que pretenda trascender los límites de lo inmanente y lo empíricamente verificable. Este divorcio entre la fe y la cultura, entre el infinito deseado y la finitud ‘autoimpuesta’, ha sumido a la reflexión sobre Dios en una crisis de pertinencia. Hay que reconocer, que la pregunta por lo divino no ha desaparecido, pero se formula en otros términos, desvinculada de las categorías ontológicas que durante siglos le proporcionaron un fundamento intelectual. Por tanto, frente a una tal realidad o situación, la teología está llamada a una tarea de reconstrucción fundamental que no consiste en repetir fórmulas dogmáticas de manera acrítica, sino en buscar nuevos caminos para pensar y expresar lo divino de manera que dialogue de forma fecunda con las inquietudes del hombre contemporáneo.

Y es, justamente, en este contexto intelectual y espiritual donde las dos obras del filósofo y teólogo español Manuel Cabada Castro, que hemos considerado en nuestra investigación, se erigen como un faro de lucidez y profundidad. De hecho, a partir de *El Dios que da que pensar y Recuperar la infinitud: en torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, creemos que todo el pensamiento de Cabada está anclado en una sólida tradición agustiniana y tomista. En efecto, su reflexión abierta a los aportes de la filosofía moderna y la ciencia contemporánea, nos propone una categoría capaz de recomponer el diálogo roto en torno a la cuestión de la infinitud. Desde sus obras, nos damos cuenta de que ya no se trata de la infinitud como un mero atributo estático de Dios, sino como la categoría teológica fundamental que no solo dinamiza, sino redefine toda la relación entre lo divino y lo humano.

Según Pedro Castelao, podemos afirmar sin ninguna duda que Manuel Cabada Castro ha pasado toda su vida de filósofo y teólogo como un apasionado de la investigación en torno a la cuestión de la relación entre finitud e infinitud. Para ser preciso, digamos que “Manuel Cabada no ha tenido en su amplia y dilatada obra filosófica (y añadiríamos teológica) otro tema más que la relación

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

entre el mundo, el ser humano y lo divino”¹. Este hecho puede entenderse mejor si consideramos la condición de jesuita de nuestro autor. La espiritualidad ignaciana se centra mucho sobre la relación que puede existir entre mundo-hombre-Dios.

La originalidad de Cabada, desde nuestro entendimiento, desarrollada meticulosamente en las dos obras que son complementarias, a nuestro juicio, reside en articular un doble movimiento. Primero, demuestra que la pregunta por el infinito no es ajena a la experiencia humana, sino que brota de ella como su exigencia interna más profunda. Y tendremos la oportunidad de demostrarlo. Segundo, y aquí se hace más visible su contribución crucial, supera el dilema histórico que forzaba a elegir entre un infinito divino absolutamente trascendente y, por tanto, alejado; y un mundo finito clausurado sobre sí mismo. Cabada lo hace rehabilitando la noción de “infinito creado actual”, un concepto que, lejos de ser una contradicción en los términos, se acaba revelando como la clave para comprender la dignidad única de la criatura humana y su vocación a la divinización.

Nuestra investigación, titulada “El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización”, se propone explorar de manera sistemática y crítica esta propuesta fundamental. Nuestro objetivo central es demostrar que el pensamiento de Cabada, al integrar la reflexión filosófica, la tradición teológica y la antropología a la luz de la infinitud, nos ofrece un marco hermenéutico extraordinariamente potente para repensar la teología, la doctrina de la creación y de la categoría de divinización. En consecuencia, partimos de la hipótesis de que la categoría de “Infinitud” actúa como un principio unificador que disuelve falsas oposiciones y permite una comprensión más honda y coherente del dato revelado.

El itinerario de nuestra investigación se articula en tres grandes capítulos que obviamente siguen una lógica interna de progresión: de la experiencia a la fundamentación (Capítulo I), de la fundamentación a la historia conceptual (Capítulo II), y de la historia conceptual a la culminación teológica (Capítulo III).

En concreto, dedicaremos el Capítulo I a una lectura analítica de *El Dios que da que pensar*. Aquí, no partiremos de Dios como un concepto abstracto, sino del ser humano en su concreción existencial. Cabada empieza su reflexión desde la experiencia de la finitud, es decir, la conciencia de ser limitado, contingente, arrojado a un mundo que no hemos elegido y destinado a una muerte

¹ Pedro Castelao. *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023, 41.

Introducción General

inevitable. Sin embargo, esta finitud, lejos de ser una mera carencia, se revela como una apertura constitutiva. El hombre es el ser que se cuestiona a sí mismo, que experimenta una nostalgia de plenitud, de verdad absoluta, de amor incondicionado; diríamos, en definitiva, de infinitud; y que su condición finita no puede satisfacer. Como bien intuyeron los Salmistas, el corazón humano está inquieto hasta que descance en Dios (Sal 62,1; 42,2-3). Esta inquietud, en nuestra visión o dinámica, no es patológica, sino sintomática de una vocación hacia la realidad divina. La pregunta por Dios, desde de la reflexión de Cabada no es un añadido externo a la existencia humana, sino que emerge desde dentro de ella como la pregunta por el sentido que puede colmar una apertura que parece infinita. La dramática cuestión del mal (Job, Sal 22) se convierte en el lugar paradójica donde esta pregunta se intensifica hasta el grito, desafiando cualquier teodicea simplista y exigiendo una respuesta que sólo un Dios infinitamente bueno y libre puede dar. La conclusión de este primer capítulo nos llevará a entender la infinitud divina no como una lejanía intimidatoria, sino como un “don comunicante”, una respuesta amorosa a la pregunta inscrita en el corazón de lo finito. Es el Dios que, al dar que pensar, se revela como el fundamento que atrae e interpela la razón humana.

Sin embargo, para apreciar la profundidad de la propuesta de Cabada, es imperioso examinar el largo y complejo debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad que él mismo analiza en *Recuperar la infinitud*. Por tanto, consagraremos el Capítulo II a la profundización histórica del concepto infinito (conviene bien decir que no podemos tratar de todos los autores que Cabada presenta en la obra por la inmensidad de su amplitud). Para ello, nuestro recorrido comenzará en los orígenes del pensamiento occidental con el *ápeiron* de Anaximandro, lo ilimitado o indeterminado como arjé de todas las cosas. Este concepto fundamental, aunque pre-filosófico, plantea ya la cuestión de lo ilimitado como fundamento. La filosofía griega, con su genio y sus límites, intentará dominar conceptualmente lo infinito. La crítica de Aristóteles será paradigmática, pues para el Estagirita, lo infinito (*ápeiron*) existe sólo en potencia, como un proceso de división o adición que nunca se completa, nunca en acto. Un “infinito actual” era, para la ontología griega aristotélica, una imposibilidad lógica y una amenaza al cosmos ordenado que es, por definición, perfecto, y por tanto limitado.

La irrupción de la revelación bíblica ha provocado un gran cambio. En efecto, con la Biblia, el Dios de Israel, Yahvé, se revela como el totalmente Otro, el Trascendente, cuyo ser no está sujeto a

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

ninguna limitación. Su nombre mismo, “Yo soy el que soy” (Ex 3,14), afirma claramente una plenitud de ser absoluta e inagotable. Por ejemplo, los Salmos cantan su infinitud: “Dichoso aquel a quien auxilia el Dios de Jacob, cuya esperanza está en Yahveh, su Dios” (Sal 146,5). “Si voy hasta los confines del mar, allí tu mano me conduce, tu diestra me sostiene. Si digo: ‘Que me cubran las tinieblas, que la luz se haga noche en torno a mí’, ni siquiera las tinieblas son oscuras para ti, y la noche es clara como el día: lo mismo son tinieblas que luz” (Sal 138, 7-8). Entendemos una infinitud como no espacial, sino metafísica, porque es la plenitud omniabarcante o total del Ser que es Espíritu (Jn 4,24). Los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales, como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, se enfrentaron al desafío de articular esta verdad de fe con las categorías de la filosofía griega. Tomás, por ejemplo, argumentará con fuerza que Dios es *Actus Purus*, infinito en acto, y que la creación, por ser una libre emanación de su poder infinito, puede reflejar de manera finita y participada esta actualidad.

La modernidad, con Descartes y Hegel, dará otro paso a la cuestión de la infinitud. En efecto, Descartes coloca la idea de infinito en la mente humana como una marca del Creador. Mientras que Hegel intentará una síntesis audaz, proponiendo una dialéctica donde lo finito y lo infinito se necesitan mutuamente, una propuesta que, para la ortodoxia cristiana, puede implicar un panteísmo que diluya la trascendencia divina. La superación de estos enigmas modernos, como muestra Cabada, llegará de la mano de pensadores como Jean Terrason, Giordano y, de modo decisivo, del matemático Georg Cantor. La teoría de los conjuntos infinitos actuales de Cantor ha demostrado que lo infinito puede ser un objeto matemático consistente y actual, no un mero proceso potencial. Esto proporciona una potentísima analogía para la teología. En otra palabra, el universo creado puede ser entendido como un “infinito creado actual”, un conjunto ontológicamente abierto y participado de la infinitud divina, sin confundirse con ella. Brevemente, este capítulo nos demostrará que la investigación de Cabada es el fruto maduro de una larga evolución históricoteológica.

Finalmente, terminaremos nuestra investigación con el Capítulo III, en el que integraremos los dos anteriores para revelar la consecuencia teológica más decisiva de este marco conceptual: la doctrina de la divinización (*theosis*). Si el ser humano es, en su dimensión espiritual, un “infinito creado actual”, entonces su relación con el Infinito divino trasciende la mera relación criatura-Creador para adentrarse en el misterio de la comunión y de la participación. En este capítulo, nos

Introducción General

apoyaremos en los fundamentos bíblicos para justificar nuestra postura que considera el hombre como un ‘infinito creado actual’. En el Antiguo Testamento, el relato de la creación afirma que el hombre es creado “a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 26-27), dotándole de una dignidad y una apertura ontológica únicas. El Sal 82,6 llega a decir: “Yo había dicho: ‘¡Dioses sois vosotros, todos vosotros, hijos del Altísimo!’”. En el NT, esta vocación se explica con una claridad desconcertante: Cristo vino para que “lleguéis a ser *partícipes de la naturaleza divina*, huyendo de la corrupción que hay en el mundo a causa de la concupiscencia”. Es decir, el Verbo se encarnó para deificar a la humanidad.

Analizaremos cómo los Padres de la Iglesia; o sea, Ireneo de Lyon y Atanasio de Alejandría entre otros; desarrollaron esta doctrina. Pudiera ser que la famosa fórmula de Atanasio, “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios”², encuentre en la categoría de “infinito creado actual” su sustrato ontológico más profundo. La gracia no destruye la naturaleza, sino la perfecciona. Es decir, no anula la finitud creada, sino que capacita al “infinito creado actual” que es el hombre para participar de la vida intradivina sin dejar de ser creatura. La conclusión del capítulo, nos propondrá una relectura de Gn 3,5 (“seréis como dioses”) desde esta óptica. Viene bien decir que, la tentación diabólica fue la propuesta de una auto-divinización falsa e idolátrica, que excluye Dios. Pero, la verdadera divinización es todo lo contrario, pues es un don gratuito del Infinito Divino que eleva y plenifica o perfecciona al infinito creado actual, realizando así el designio de amor originario.

En lo que atañe a la metodología, en nuestra investigación, emplearemos un análisis o comentario crítico-hermenéutico de las dos obras de Manuel Cabada Castro, en diálogo constante con las fuentes filosóficas y teológicas que él mismo suele utilizar. Sin embargo, haremos lo máximo posible para combinar la exégesis textual con la síntesis teológica sistemática, buscando siempre destacar la fecundidad de la categoría de infinitud para el quehacer teológico contemporáneo.

En definitiva, nuestra tesina pretendería demostrar que el pensamiento de Manuel Cabada Castro, al recuperar la infinitud como categoría teológica fundamental y rehabilitar la noción de infinito creado ‘actual’, ofrece un marco extraordinariamente coherente, sugerente y fiel a la Tradición para superar la crisis actual del discurso sobre Dios. Es una investigación que testimonia

² Atanasio de Alejandría. *La Encarnación del Verbo*. Madrid: Ciudad Nueva, 1989, VIII,54.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

la relación que hay entre la filosofía y la teología. Lejos de ser un ejercicio meramente académico, este trabajo busca contribuir a una teología que se atreva a pensar el Misterio de un Dios infinitamente amoroso que, en su sobreabundancia, crea seres capaces de acoger su infinitud y los llama a una comunión eterna, realizando así la paradoja más gloriosa. El hombre, siendo infinito creado actual encuentre su plenitud no en sí mismo, sino en el diálogo de amor con el Infinito Absoluto que es su Origen y su Fin.

CAPITULO I. LA INFINITUD EN EL ÁMBITO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO

Introducción

En este primer capítulo de nuestra investigación nuestro objetivo principal es tratar, de forma analítica, la cuestión de la infinitud partiendo de la obra filosófica-teológica, *El Dios que da que pensar*, de Manuel Cabada Castro. En esta obra nos presenta la problemática de la infinitud en el ámbito teológico partiendo de los datos filosóficos. Este estudio analítico nos permitirá al final del capítulo mostrar concretamente cómo entendía Manuel Cabada Castro la infinitud en el ámbito teológico. Seguiremos los siguientes puntos.

Empezaremos presentando una visión general sobre la cuestión del ser que nos introducirá en el estudio de nuestro trabajo. De hecho, se trata de plantear el punto de partida del trabajo partiendo de un pequeño recorrido de la cuestión sobre el ser y Dios al comienzo del pensamiento de Manuel Cabada Castro. Por cierto, al leer por primera vez esta obra, *El Dios que da que pensar*, nos resultaba difícil de entender porque exige un conocimiento previo del discurso de su autor sobre la cuestión.

Después de este recorrido, empezaremos con el estudio propio de la obra presentando respectivamente los siguientes puntos. La divinidad “filosófica” en el ámbito teológico: punto de partida de la reflexión teológica; la experiencia humana y la aparición del problema de Dios; ¿Quién es verdaderamente el ser humano?; el retorno del ser humano a Dios: intrínseca relación entre finitud e infinitud y, por último la eterna cuestión de la existencia del mal a pesar de la existencia y de la bondad de Dios.

1.1 La cuestión del ser y de Dios

1.1.1 La cuestión del ser.

Presentamos, a continuación, cuestiones generales sobre la cuestión de la infinitud, partiendo de la tesis doctoral de Cabada. Manuel Cabada Castro hizo su tesis doctoral sobre *la cuestión del Ser y Dios en Gustav Siewerth*, bajo la dirección de Karl Rahner en la Universidad de Múnich. Para Gustav Siewerth, y también para Cabada, la comprensión del ser es muy importante porque es la base de todo. Diríamos que todo parte del ser de tal manera que, sin entenderlo bien, nos sería imposible entender el ser o la esencia de Dios. Para una buena presentación más, empecemos por dedicar esta parte al ser en la concepción de Siewerth.

Cabada afirma y reconoce que “el ser es, ante todo, en Siewerth ‘fundamento’ primigenio de toda la actividad psíquica. Lo primero no es el pensar, sino aquello que hace que se piense, el ser”³. Este breve pasaje pone en evidencia la relación entre el ser y el pensar. De hecho, Siewerth defiende la tesis de que el ser no puede ser de ninguna manera reducido a una mera construcción o imaginación del hombre. Pone de relieve que no es el fruto de la imaginación del hombre. El ser precede el acto de pensar porque es el fundamento de todo, la base de toda actividad que proviene del ámbito psíquico; es el que funda el acto de pensar del hombre.

A nuestro juicio, Siewerth da un carácter ontológico al ser sin el que nada podría ser pensado hasta existir. Es justamente lo que nos enseña Cabada cuando afirma que “desde el principio de su carrera filosófica, [...] aparece el ser como el fundamento primero de toda metafísica y de toda ‘teoría del conocimiento’”⁴. Por decirlo de otra manera, el ser representa el punto de partida esencial, la base principal que permite la comprensión de todo lo que toca a la realidad, incluso el proceso o la meta para llegar al conocimiento de la dicha realidad.

Siguiendo su reflexión sobre el ser en el pensamiento de Siewerth, Cabada afirma que “el ser es, por lo tanto, según Siewerth, lo que capacita, pone en movimiento e impregna íntimamente el pensar, mientras que la razón no puede ser considerada como ‘algo’ que pueda ‘contraponerse’ al ser o ser connumerado con él; la esencia de la razón es estar entroncada totalmente en el ser, del

³ Manuel Cabada Castro. *Scripta Minora: Filosofía, Antropología, Cultura I. Escritos juveniles (1958-1968)*. Madrid: Ubuntu, Asociación Interdisciplinar de Investigación Científica e Intervención Social, 2016, 118.

⁴ Cabada, *Scripta Minora: Filosofía, Antropología, Cultura I. Escritos juveniles*, 118.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

que procede toda la dinámica del pensamiento”⁵. De hecho, Cabada resalta aquí la relación que establecía Siewerth entre el ser y la razón. Hay que decir, en primer lugar, que se trata de una relación muy intrínseca entre los dos. Cuatro puntos nos llaman la atención en esta posible relación entre el ser y la razón. El primer punto considera el ser como el principio dinámico del pensar. Por cierto, Siewerth subraya que el ser no es un objeto que sea pasivo, sino un principio activo que *capacita, pone en movimiento e impregna* el pensamiento humano. Esta interpretación concuerda con la de la tradición escolástica. El ser es considerado como el acto puro que asienta o, mejor dicho, cimienta todo lo existente y permite toda actividad intelectual. Con esta consideración, la razón, precisamente aquí, no podría ser considerada como un proceso autónomo, sino una facultad que opera gracias a su profunda conexión con el ser.

Esto nos lleva al segundo punto que es la dependencia de la razón del ser. Por cierto, la consideración de Siewerth según la cual la razón no puede ser considerada como ‘algo’ que pueda ‘contraponerse’ al ser rechaza fuerte y sistemáticamente cualquier dualismo susceptible de causar una cierta división entre el ser y el pensar. La razón procede del ser mismo, lo que consolida su subordinación ontológica. Por ello, podemos decir que la relación que existe entre los dos es una relación de subordinación porque da igual lo que sea, el ser tiene una gran primacía sobre la razón, obviamente en el pensamiento de Siewerth.

El tercer punto que nos llama la atención es la esencia de la razón. Entonces, el hecho que la razón sea considerada como “entroncada” o vinculada en el ser deja reflejar una plena unidad ontológica y epistemológica entre ella y el ser. O sea, el acto de pensar es posible porque la razón está vinculada con el ser. En pocas palabras, diríamos que, si la razón no hubiera sido vinculada con el ser, el acto de pensar no podría ser posible de ninguna manera. El pensar no se puede reducir a un mero proceso racional. Más bien, el acto de pensar es también una respuesta al llamado del ser, que tiene como objetivo orientar y motivar la búsqueda de sentido en la actuación del pensar.

El último punto concierne la dinámica del pensamiento y su origen. De hecho, el hecho según el cual *toda la dinámica del pensamiento* viene del ser quiere significar que este no solo posibilita el pensar, sino que también lo dirige y anima.

⁵ Cabada, *Scripta Minora: Filosofía, Antropología, Cultura I. Escritos juveniles*, 119.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Ahora bien, ¿qué podemos decir en breve sobre la concepción del hombre en el pensamiento de Siewerth?

En cuanto al hombre en el pensamiento de Siewerth, Cabada afirma lo que sigue:

“En este contexto, a Siewerth le gustaba hablar del hombre como una ‘*substantia potentialis*’: ‘la esencia del hombre es... ser una ‘*substantia potentialis*’’, es decir, un ente-en-sí que llega esencial y originalmente al acto, a la realización y a la existencia a través de otro que no es él mismo. Por lo tanto, no es fundamentalmente por sí mismo, sino que se posee, así como su vida, solo en la medida en que se supera y alcanza “el ser del ente”. De ello se deduce que el hombre es ‘a partir del ser y hacia el ser’”⁶.

De hecho, en esta cita, Cabada nos detalla el pensamiento de Siewerth a propósito del hombre. Al comienzo, podemos darnos cuenta de que Siewerth tiene una visión profundamente filosófica y metafísica del hombre. Suele designarlo como una ‘*substantia potentialis*’. Antes de seguir, digamos que en el pensamiento de Siewerth el uso de este término tendría que ver con la naturaleza del hombre. O sea, este término hace referencia a la idea según la cual el ser humano es fundamentalmente ser que es capacitado o, mejor dicho, dotado de una esencia propia⁷. Sin embargo, hay que enfatizar que esta substancia de la cual está capacitado no es enteramente actualizada o realizada por el hombre mismo. Podríamos decir que la esencia del hombre se entiende por su capacidad intrínseca de desarrollarse, actualizarse y trascenderse en relación con algo más allá de sí mismo. Tendremos la oportunidad de entender mejor esto en los próximos capítulos.

El hombre es una “*substantia potentialis*”⁸, es decir, un ente que tiene en su esencia la potencialidad de realizarse plenamente, pero que no puede hacerlo por sí solo. Lo que el autor quiere resaltar en este concepto es la dependencia esencial del hombre respecto a algo que lo trasciende, algo *otro* que lo lleva al acto y lo sustenta en su realización y existencia. Encontramos así una afirmación de la contingencia del ser humano. El hombre no es autosuficiente ni cerrado en sí mismo, sino que se encuentra en constante relación y apertura hacia lo que le podría dar plenitud. Conviene decir

⁶ “Dans ce contexte, Siewerth aimait à parler de l’homme comme d’une ‘*substantia potentialis*’ : ‘l’essence de l’homme est... d’être ‘*substantia potentialis*’’, c’est-à-dire un étant-en-soi, qui vient essentiellement et à l’origine à l’acte, à la réalisation et à l’existence à travers un autre que soi. Il n’est donc pas fondé par lui-même, mais ne se possède, ainsi que sa vie, que dans la mesure où il se surpassé et atteint l’être de l’être’. Il s’ensuit que l’homme est ‘à partir de l’être et vers l’être’”. Manuel Cabada Castro. *L’être et Dieu chez Gustav Siewerth*. Louvain-Paris: Peeters, 1997, 97-98.

⁷ Adolphe GESCHE. *Dieu pour penser : L’homme*. Tome 2. Paris: Cerf, 1993.

⁸ Castelao, *Morfología del infinito*, 294-295. El autor no desarrolla explícitamente la cuestión, pero nos ofrece algunas intuiciones que nos ayuda a entender mejor la diferencia entre el infinito potencial y el infinito actual.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

que, en los próximos capítulos y sobre todo en el último tendremos la posibilidad de adentrarnos más en esta comprensión del hombre.

La idea de que el hombre “se posee solo en la medida en que se supera” pone de manifiesto una dinámica de trascendencia inherente al ser humano. Mejor dicho, el hombre, por naturaleza, está llamado a ir más allá de sí mismo, a participar en una realidad más alta o más profunda, lo que refleja una estructura de auto-trascendencia y búsqueda de sentido. Esta superación no es un mero esfuerzo individual, sino que implica un encuentro con el ser, un movimiento *a partir del ser y hacia el ser*. Dicho de otro modo, el ser humano es tanto don como tarea: recibe su existencia (a partir del ser) y al mismo tiempo está llamado a realizarse plenamente (hacia el ser).

Terminemos esta parte afirmando con Cabada que

“Si el hombre es, y vive esencialmente del ser, según la verdadera comprensión del ser, este destino esencial del hombre debe modelar no solo su comienzo, sino también todo su desarrollo. Su origen en el ser determina, por lo tanto, el acontecimiento de su devenir y de su maduración. Este devenir y esta maduración constituyen, por ende, ‘un cumplimiento de sí mismo permanente, incluyendo y determinando el fundamento esencial; se trata de una reunificación y una transformación, [...] que esencialmente sobrepasa –en la perfección- al ser receptivo. Esta total implicación del ser-ahí (Dasein) y este creciente fortalecimiento de la acción y de la recepción componen esta ‘maduración’’⁹.

Después de este breve recorrido sobre el ser en el pensamiento de Siewerth presentado por Cabada, digamos brevemente lo que entiende por Dios. Subraya que ya nos hemos encontrado con una base filosófica muy sugerente para la cuestión de la infinitud.

1.1.2 El ser de Dios

Según Cabada, y seguramente también para Siewerth, “el problema de Dios pertenece esencialmente a la metafísica. Este problema no puede, sin embargo, ser considerado como si meramente ‘coexistiese’, dentro de la temática filosófica, como algo situado ‘al lado’ del problema del ser. Pues, en el fondo, de Dios solo podemos hablar en el ser y por medio de él”¹⁰.

⁹ « Si l’homme est, et vit essentiellement de l’être, selon la véritable compréhension de l’être, cette destinée essentielle de l’homme doit modeler non seulement son commencement, mais aussi tout son développement. Son origine dans l’être détermine donc l’évènement de son devenir et de son mûrissement. Ce devenir et ce mûrissement constituent donc ‘un accomplissement de soi permanent, incluant et déterminant le fondement essentiel ; il s’agit d’une réunification et d’une transformation, [...] qui essentiellement surpasse –à la perfection- l’être d’accueil. Cette intimation totale de l’être-là (Dasein) et ce renforcement grandissant de l’action et de l’accueil composent ce ‘mûrissement’ ». Cabada, *L’être et Dieu chez Gustav Siewerth*, 98.

¹⁰ Cabada, *Scripta Minora: Filosofía, Antropología, Cultura I. Escritos juveniles*, 167.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

¿Qué podemos decir a propósito de esta cita que representa para nosotros el núcleo y el comienzo de la reflexión sobre Dios en el pensamiento de Siewerth?

El problema de Dios no es simplemente uno más en la gran temática filosófica, sino que pertenece intrínsecamente a la metafísica. O sea, la cuestión de Dios es puramente una cuestión metafísica y, considerando esto, se entiende mejor. Esto quiere decir que la problemática de Dios no puede ser abordada como un tema aislado, desconectado de otras cuestiones esenciales, más precisamente del problema del ser. Por cierto, en este sentido, la cita nos destaca algo fundamental: no es posible hablar de Dios sin referirnos al ser, ni tampoco podemos intentar comprender lo divino al margen de nuestra comprensión del ser en sí mismo.

Aquí radica una verdad profunda y provocadora. La relación entre Dios y el ser no es meramente accidental, como si la pregunta por Dios fuese algo *añadido* o una pura especulación opcional dentro del horizonte metafísico. Al contrario, se puede notar que parece sugerir que el ser mismo contiene ya, en su profundidad, la posibilidad (y probablemente la necesidad diríamos) de referirse a lo divino. En otras palabras, Dios no es algo que exista *afuera* o *más allá* del ser, sino que nuestra forma de pensar y hablar sobre Dios está condicionada y mediada por el ser. Este punto será desarrollado con más claridad en los siguientes puntos.

Al final, esto nos invita a preguntarnos: ¿qué implica para nuestra concepción de lo divino el hecho de que solo podamos hablar de Él *en el ser y por medio de él*? Por un lado, podría implicar una limitación en nuestra capacidad de comprender a Dios, al estar siempre mediada por nuestra experiencia del ser y el lenguaje. Pero, por otro lado, podría señalar una conexión más íntima y radical entre el ser y Dios, una especie de anclaje ontológico que revela algo esencial de ambos.

En última instancia, esta perspectiva nos llama a reconocer que abordar el problema de Dios no es simplemente una cuestión de fe o dogma, sino una empresa profundamente filosófica y teológica. Es un intento de articular la relación entre lo más fundamental de nuestra existencia (el ser) y aquello que trasciende nuestra capacidad total de comprensión (Dios). ¿Es esta relación un punto de partida, o acaso un horizonte inalcanzable? Quizás la respuesta reside en la misma dinámica de preguntar.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

Después de este recorrido que nos ha permitido entender las primeras concepciones de Cabada sobre la cuestión del Ser y de Dios, presentemos a continuación el pensamiento de Cabada sobre la cuestión de Dios, casi treinta años después de la defensa de su tesis doctoral.

1.2 La divinidad ‘filosófica’ en el ámbito teológico: punto de partida de la reflexión teológica.

1.2.1 Dificultad de estudio sobre la divinidad hoy en día

Ya desde su prólogo, Manuel Cabada Castro constata: “un estudio sobre el problema de la divinidad en los tiempos actuales corre sin duda el peligro de verse anegado bajo la ola del denominado postmodernismo, del culto a la ciencia o del confesado o inconfesado positivismo de buena parte de la teoría o prácticas del momento”¹¹. Se nota claramente aquí que el problema de la reflexión sobre lo divino, o sobre Dios, ya no resulta fácil hoy en día por el rechazo de la sociedad a confiarse en una realidad que, a su parecer, no toca directamente su profundo ser o realidad cotidiana. Sin embargo, la misma sociedad se da cuenta de un hecho: la imposibilidad de llevar una vida plena sin abordar esta problemática al final del siglo XX. Por ello, se puede decir de antemano que la reflexión sobre Dios resulta muy importante, sea cual sea el siglo en el que nos encontremos.

Lo que busca el ser humano, cuando empieza a reflexionar sobre Dios, es llegar a una conclusión que sea una manera escondida de “controlar”, o “dominar” a Dios. Este deseo del hombre data de hace tiempo (Gn 3). Ya se sabe que al hombre le repugna que se le escape toda realidad que no puede controlar. Sin embargo, llegar a una conclusión definitiva para establecer un conocimiento definitivo es, obviamente, imposible. Es justamente lo que pensaba Protágoras cuando decía que “la vida era demasiado breve [...] para poder llegar a una conclusión indubitable y segura sobre la existencia de los dioses”¹². Aquí es necesario notar que no nos estamos refiriendo al agnosticismo que enseñaría la imposibilidad para el hombre de llegar a cualquier conocimiento de lo transcendental o de Dios.

Para Cabada, “por ello hay que decir [...] que el problema de Dios, el problema ‘teológico’, es inmediatamente más un problema antropológico que directa y estrictamente teológico. Ello no

¹¹ Manuel Cabada Castro. *El Dios que da que pensar: acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: BAC, 1999, XI.

¹² Cabada, *El Dios que da que pensar*, 3.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

reduce, sin embargo, [...], Dios al hombre, sino que hace enraizar más bien la cuestión de Dios en el mismo ser y vivir del hombre”¹³.

En este pasaje nos presenta, con gran precisión, una verdad fundamental. De hecho, la problemática de Dios, lejos de ser un asunto estrictamente teológico o separado de la experiencia humana, se encuentra profundamente enraizado en lo antropológico, es decir, en la propia condición y existencia del ser humano como nos lo deja entender Karl Rahner¹⁴. O sea, no se puede abordar la temática de Dios, prescindiendo del ser humano o de su experiencia. Es casi imposible pensar, desde el ámbito teológico, la realidad de Dios sin considerar la del hombre. Antes de llegar a la realidad divina, hay que empezar por la realidad antropológica. De ninguna manera, esta afirmación quiere significar o proclamar, como podría temerse, una reducción de Dios al hombre, como si lo divino no tuviese existencia más allá de las construcciones humanas. Por el contrario, lo que se quiere expresar es que la cuestión de Dios solo puede ser genuinamente abordada a partir de la realidad concreta del ser y vivir del ser humano.

Esta reflexión nos conduce a otro camino fascinante. Si la pregunta por Dios forma parte integral de la realidad existencial del hombre, Dios ya no se presentaría como una idea externa, y el hombre debería alcanzar un interrogante que brotaría de su propia experiencia de ser. La búsqueda de lo divino, en este sentido, no se daría fuera del hombre, sino en su interior, en su capacidad de trascenderse, de preguntarse por el sentido, de reconocer un fundamento último que daría cohesión a su vida.

Al mismo tiempo, esta perspectiva no niega tampoco la alteridad de Dios; más bien, la refuerza. Por cierto, si el hombre, en su ser y vivir, expresa la huella de lo divino, esta huella apunta siempre hacia una realidad mayor, que trasciende lo meramente humano sin anularlo. En este diálogo entre lo humano y lo divino, entre lo antropológico y lo teológico, se revela no solo la grandeza de la pregunta por Dios, sino aún más la profundidad de la propia humanidad.

Brevemente, esta afirmación nos invita a replantearnos cómo entendemos la relación entre lo humano y lo divino, desafiándonos a no separar ambas esferas, sino a comprenderlas como realidades profundamente vinculadas. Así, el problema de Dios no se presentaría como un concepto

¹³ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 4.

¹⁴ Karl Rahner. *Traité fondamental de la foi : introduction au concept du christianisme*. Paris: Centurion , 1983, 42-45.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

abstracto o distante, sino como una cuestión viva, que interpelaría al hombre desde lo más profundo de su existencia. Diríamos que Dios se hace visible por estar cerca de la realidad del hombre, cerca del hombre¹⁵. Tratemos a continuación de la cuestión de la divinidad en el ámbito teológico.

1.2.2 Lo divino ‘filosófico’ en el ámbito teológico

Para Cabada, no hay ninguna duda de que “el destino de la reflexión filosófica occidental sobre la divinidad con posteridad al pensamiento griego está estrechamente ligado al cristianismo y a su propia comprensión de la función de la razón en el interior de la ciencia o de la fe”¹⁶. De hecho, no se puede desarrollar una reflexión sobre la divinidad olvidando el papel importante de la influencia del pensamiento griego. Ya se sabe que el pensamiento griego a través de las reflexiones de Platón y de Aristóteles ha influido mucho sobre el desarrollo del contenido del concepto ‘divino’ o ‘Dios’. Más precisamente, en el pensamiento de Platón, lo divino era considerado como el ‘Bien supremo’; o como ‘Motor’ en Aristóteles para designar la fuerza que rige u ordena el cosmos. El elemento (o concepto) importante en esta reflexión era la razón o el Logos. Esto nos da una idea sobre la importancia del concepto Logos que ha sido desarrollado en la doctrina teológica de los Padres apostólicos y Padres de la Iglesia.

Por cierto, con la llegada del cristianismo y para defender la fe cristiana, los Padres del periodo pre-niceno han desarrollado sistemáticamente la doctrina de la nueva religión para diferenciarla de la religión judaica utilizando algunos datos de la filosofía para demostrar la veracidad de la fe cristiana. Cuando volvemos a la historia del comienzo del cristianismo, uno ve que la filosofía era importante para dar cuenta del contenido de la fe. Viene aquí bien hablar de san Justino mártir para intentar demostrar la estrecha relación entre la reflexión filosófica sobre Dios y el cristianismo partiendo de algunos datos de su obra *Dialogo con el judío Trifón*.

Según san Justino mártir, la filosofía “es en realidad el mayor de los bienes, y el más precioso ante Dios, al cual ella es la sola que nos conduce y nos une a Él. Y santos, a la verdad, son aquellos que a la filosofía consagran su inteligencia”¹⁷. De esta declaración de Justino, podemos deducir la importancia de la filosofía, el bien de los bienes (Justino). Es decir, la

¹⁵ Louis Roberts. *Karl Rahner : sa pensé, son œuvre, sa méthode*. Paris: Mame, 1969, 125-128.

¹⁶ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 35.

¹⁷ Justino. *Dialogo con el judío Trifón*. Edición y traducción de D. Ruiz Bueno Madrid: Padres Apologetas griegos, 1979, n°2.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

importancia de la filosofía es tal que sin ella podríamos quedarnos con el sentimiento de que nos falta algo importante para poder entrar en el misterio de Dios. Verdaderamente, según Justino, la filosofía, más que mostrarnos el camino hacia Dios, nos conduce a Él.

Volviendo al pasaje citado, dos puntos nos llaman la atención: la palabra “sola” y la caracterización de los que se dedican a la filosofía. La filosofía tiene como funciones primeras: conducirnos a Dios y unirnos a Él. Y la palabra “sola” usada por Justino significa que no hay otro medio que pueda cumplir estas preciosas funciones que muestran al hombre el camino para ir o encontrar a Dios. Los que se dedican a la filosofía han de buscar lo más importante: la verdad. La verdadera filosofía busca la verdad en toda circunstancia y no se deja engañar por las superficialidades. Así, Justino estima que muchos filósofos no son en verdad filósofos porque “no hicieron investigación alguna sobre la verdad, sino que, llevados de la admiración de la constancia, del dominio de sí y de la rareza de las doctrinas de sus maestros, solo tuvieron por verdad lo que cada uno había aprendido de aquéllos; luego, transmitiendo a sus sucesores doctrinas semejantes a las primitivas, cada escuela tomó el nombre del que fue padre de su doctrina”¹⁸. Desde entonces, en vez de filosofar, es decir, buscar la verdad como lo habían hecho sus maestros, se pusieron a imitar sus doctrinas y nada más. Para concluir esta parte, digamos que la filosofía es de una gran importancia (según san Justino por sus características: conducirnos hacia Dios y unirnos a Él). Y, además, es “la ciencia del ser y el conocimiento de la verdad”¹⁹ que produce la felicidad como consecuencia directa. Esta importancia de la filosofía, la tenemos también clara en la encíclica *FR* cuando el Papa Juan Pablo II escribió lo que sigue: “Ella (la Iglesia) ve en la filosofía el camino para conocer verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre. Al mismo tiempo, considera a la filosofía como una ayuda indispensable para profundizar la inteligencia de la fe y comunicar la verdad del Evangelio a cuantos aún no la conocen”²⁰.

Según *Diálogo 1,3*, que nos presenta una serie de cuestiones retóricas, podemos sin duda decir que la relación que hay entre el cristianismo y la filosofía es sobre todo una relación que busca o trata del “conocimiento de Dios”²¹: “¿Pues qué? -me replicó-, ¿no tratan de Dios los

¹⁸ Justino, *Dialogo con el judío Trifón*, nº2,2.

¹⁹ Justino, *Diálogo con el judío Trifón*, nº3,5.

²⁰ Juan Pablo II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. Roma: 1998, nº5. DOI: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

²¹ Gabino Uribarri. *Monarquía y Trinidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas-Departamento de Publicaciones, 1996, 85.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

filósofos en todos sus discursos y no versan sus disputas siempre sobre su unicidad y providencia? ¿O no es objeto de la filosofía el investigar acerca de Dios?”²² En definitiva, la filosofía como ciencia siempre trata de la unicidad y providencia de Dios y ayuda a los cristianos en su búsqueda de Dios. Los presocráticos, en su mayor parte investigaban sobre la cuestión de la unicidad o pluralidad de Dios: “la verdad acerca de Dios y su providencia, el origen del mundo, la capacidad del hombre para resolver estas cuestiones y sobre la inmortalidad del alma”²³. Estos temas no tocan todavía el ser profundo de la teología o, mejor dicho, del cristianismo. Un tal pensamiento nos da la posibilidad de creer con convicción que la filosofía en su verdadera esencia tiene una relación de complementariedad con el cristianismo.

Esta relación de complementariedad se expresa claramente en la encíclica *Fides et Ratio*: “La fe y la razón (*Fides et ratio*) son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad. Dios ha puesto en el corazón del hombre el deseo de conocer la verdad y, en definitiva, de conocerle a Él para que, conociéndole y amándole, pueda alcanzar también la plena verdad sobre sí mismo”²⁴.

A pesar de todo lo que acabamos de decir, hay que reconocer con Cabada que el Dios presentado por los filósofos no se corresponde totalmente con el Dios cristiano. Es justamente lo que nos dice partiendo de la postura de Tertuliano: “En cualquier caso, el Dios analizado por los filósofos no le ofrece a Tertuliano credibilidad. [...] Es justamente este ‘Dios de los filósofos’ –desprovisto ya de toda relación con el Dios cristiano o con el ‘Padre’ del discurso de Tertuliano- el que va a ser objeto también del rechazo más claro y explícito, siglos más tarde, por parte del filósofo Pascal”²⁵. De hecho, para Tertuliano, la concepción de Dios en el pensamiento de los filósofos es demasiado un “Dios de las ideas” o concebido por la razón humana. Para él, solo Cristo puede ayudarnos a conocer verdaderamente a Dios por medio de la fe.

Según Cabada, “a diferencia de Descartes, Pascal parte del supuesto de la imposibilidad de todo tipo de discurso estrictamente racional sobre la divinidad, dada la sublimidad e inabarcabilidad de la misma. No cabe, en consecuencia, otra vía de acceso hacia la misma sino a través de la fe y

²² Justino, *Diálogo con el judío Trifón*, nº1,3

²³ Uríbarri, *Monarquía y Trinidad*, 85.

²⁴ Juan Pablo II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*.

²⁵ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 35.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

del encuentro con ella en la persona de Jesús”²⁶. Esta postura coincide con la de Tertuliano. Viene bien subrayar aquí que Descartes tiene una gran estima para la razón que considera como uno de los medios que podría ayudarnos a acercarnos a Dios. Y la doctrina cristiana estima también que la fe representa una vía que nos lleva hacia Dios por medio de su Unigénito.

En Pascal, “conocemos que hay un infinito e ignoramos su naturaleza [...] De la misma manera se puede conocer que existe un Dios sin saber lo que es [...] Conocemos, pues, 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 tiene ni extensión ni límites”²⁷. O sea, Dios, “infinitamente incomprensible” para Pascal, por ser tal, “no tiene ninguna relación con nosotros”²⁸. De aquí que seamos “incapaces de conocer ni lo que es ni si es”²⁹ pero “por la fe conocemos su existencia, por la gloria conocemos su naturaleza”³⁰, sin olvidar la considerable ayuda de la razón que interviene en este proceso de acceso al divino.

La consecuencia negativa de la concepción de Dios en la teología de Pascal es el fideísmo. De hecho, como se puede notar, Pascal defiende en absoluto que la fe es el único medio para alcanzar la verdad que se encuentra en Dios. Si el hombre no puede percibir a Dios, puede acercarse a él por medio de la fe. Según él, la razón humana se encuentra grandemente limitada y no tiene la capacidad de poder ayudar al hombre a entender los misterios que tocan al ser de Dios. Por tanto, se puede deducir sin equivocarse que Pascal pone la fe por encima de la razón como el fundamento más confiable para acercarse a Dios.

En esencia, el fideísmo afirma que hay verdades que están más allá de la capacidad del pensamiento lógico o empírico, y que solo pueden ser aceptadas mediante un acto de confianza en la fe. Esto implica, en muchos casos, un escepticismo hacia la razón, argumentando que los seres humanos no pueden confiar plenamente en sus capacidades racionales para entender lo divino. El siguiente pasaje nos resume en cierta manera la teología de Pascal presentada por Cabada.

“En el ámbito de la afirmada incapacidad racional de acceso a la divinidad, Pascal no puede –en su apologética de la existencia de la divinidad frente a la actitud atea– ir más allá de la ‘apuesta’ por su existencia. Apuesta que no dejará, sin embargo, de apoyar –pese a todo– en motivaciones o argumentos de talante racional. Para Pascal, la ‘apuesta’ por la existencia o no existencia de Dios

²⁶ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 36.

²⁷ Blaise Pascal. *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil, 1963, 550.

²⁸ Pascal, *Oeuvres complètes*, 550.

²⁹ Pascal, *Oeuvres complètes*, 550.

³⁰ Pascal, *Oeuvres complètes*, 550.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

es, en primer lugar, inevitable o insoslayable para todo hombre. Por otra parte, la apuesta por su existencia es la más coherente desde el punto de vista de la consecución de la ‘felicidad’ humana, ya que ‘si ganáis, lo ganáis todo, y si perdéis, no perdéis nada’³¹.

Cuando se aborda la cuestión o la problemática de la divinidad, resulta difícil entenderla fuera de la comprensión de la fe cristiana. Y, también, el discurso filosófico ayuda a poder entender mejor el discurso de la teología sobre la divinidad. El ejemplo de Pascal nos confirma en nuestra postura de que su “discurso filosófico sobre la divinidad se convierte de hecho obligadamente, a la postre, en ‘teología’, en el sentido moderno de esta expresión”³². Sin embargo, es muy difícil reflexionar sobre Dios sin considerar el ser humano. Por ello, en el siguiente punto, nos proponemos abordar la cuestión de la experiencia humana en relación con la aparición del problema de Dios.

1.3 La experiencia humana y la aparición del problema de Dios.

Cuando se trata de Dios, se trata en primer lugar del hombre. La filosofía es la primera ciencia que ha intentado dar explicación del sentido verdadero del hombre. Se puede notar la importancia que da la filosofía al hombre cuando se hace una retrospección para considerar de dónde viene el hombre. Es probablemente en este sentido que Cabada estima que, hoy en día, la teología como ciencia tiene que estar agradecida a la filosofía por su gran ayuda en el ámbito de la investigación sobre el hombre.

Fuera de Dios, sería imposible pensar las experiencias humanas o, mejor dicho, fuera del concepto “Dios”, sería difícil entender las experiencias humanas. Es, al menos, lo que nos deja entender Karl Rahner citado por Cabada. Nos lo expresa así:

“En efecto, con su habitual profundidad, Rahner analiza y reflexiona sobre las consecuencias que se derivarían para el hombre de la posibilidad de que en éste llegara a desaparecer de manera radical y absoluta la palabra ‘Dios’. Tal absoluta desaparición implicaría o exigiría que no fuese sustituida por otra palabra similar, de tal modo que ni siquiera se pudiera ya advertir la ausencia o el hueco dejados por la misma. ‘Entonces, [...] no estaría ya el hombre ante la totalidad única en cuanto tal de la realidad y tampoco ante la totalidad única en cuanto tal de su propia existencia. Pues esto es justamente lo que hace la palabra ‘Dios’ y solamente ella [...] Si realmente no existiera la palabra ‘Dios’, no existiría ya tampoco para el hombre esta duplicidad de totalidad única de realidad en general y de propia existencia, mutuamente ensambladas entre sí’”³³.

³¹ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 37.

³² Cabada, *El Dios que da que pensar*, 37.

³³ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 49.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Rahner aborda con profundidad una cuestión radical: ¿qué sucedería si la palabra ‘Dios’ desapareciera absolutamente del horizonte humano? Nuestro teólogo no se limita a reflexionar sobre la ausencia del término ‘Dios’ como si fuera un mero concepto que no tuviese gran importancia para el hombre. Más bien, se adentra en las implicaciones existenciales y ontológicas que esta ausencia tendría para el hombre. Es importante notar que no habla solo de una desaparición lingüística o cultural, sino de una desaparición mucho más profunda: la erradicación de una estructura fundamental del pensamiento humano, aquella que permite al hombre situarse frente a Dios. Por cierto, el punto clave en la reflexión de Rahner es que la palabra ‘Dios’ no se sustituye por otra, ni siquiera de forma simbólica, para que la ausencia sea absoluta. En este escenario, el hombre perdería la capacidad de percibir la realidad y su propia existencia como totalidad única y ensamblada. Esto sugiere que la palabra ‘Dios’ no es solo un término religioso o teológico, sino que actúa como la esencia estructural que organiza y da sentido a la relación del hombre con él.

La expresión *duplicidad de totalidad única* es, a nuestro parecer, especialmente reveladora. De hecho, Rahner parece indicar que ‘Dios’ es la única palabra capaz de articular la relación entre la totalidad externa (que entendemos aquí como la realidad en general) y la totalidad interna (que expresa aquí la propia existencia). Si desapareciese, no sería reemplazada por un vacío que simplemente se puede llenar con otra palabra o concepto. Sería un vacío que imposibilitaría al hombre reconocerse como ser en relación con el todo. En este sentido, diríamos que la reflexión de Rahner tiene un carácter profundamente antropológico y existencial, pues plantea que la palabra ‘Dios’ no solo apunta a lo trascendente, sino que sostiene la realidad cultural y existencial del hombre.

Esta reflexión, por tanto, nos lleva a preguntarnos con S. Arzubialde si el ser humano, en un mundo secularizado o post-secular, está perdiendo no solo el uso de la palabra ‘Dios’, sino también la capacidad de concebir su relación con el todo³⁴. ¿Qué implicaciones tendría esto para nuestra experiencia de significado, de finalidad y de relación con lo que nos trasciende? Rahner sugiere que esta pérdida no sería neutral ni superficial; implicaría un cambio radical en la forma en que entendemos nuestra existencia.

Según Cabada,

³⁴ Santiago Arzubialde, S.J. “La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”. *Estudios eclesiásticos*, vol. 80, n.º 313 (2005): 291-314, 299-300.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

“Lo que se viene a significar con todo ello es que la reflexión y el discurso sobre el conjunto de la realidad pertenece intrínsecamente al ser mismo del hombre y, en consecuencia, a la propia autocomprensión humana. Interés por el conocimiento de sí mismo y búsqueda del sentido o del significado del ámbito total de la realidad en el que el hombre habita vienen a ser así la misma cosa. Como la palabra ‘Dios’ solo tiene sentido en el contexto de esta ‘totalidad’, es menester, en consecuencia, poner de relieve la naturalidad y espontaneidad [...] con las que el hombre vive ya, espiritual o intelectualmente, en dicha ‘totalidad’ y, por tanto, en el ámbito o atmósfera de lo que es la base misma de la experiencia religiosa, de lo divino”³⁵.

O sea, según él, la reflexión sobre la realidad y la búsqueda de sentido son inherentes al ser humano y esenciales para su autocomprensión. Y la palabra ‘Dios’ cobra significado únicamente dentro de esta totalidad que el hombre habita y experimenta de forma natural y espontánea. Esto implica que la experiencia de lo divino no es algo externo o impuesto, sino que surge de la relación intrínseca entre el ser humano, su mundo y su búsqueda de sentido. En esencia, lo religioso está profundamente vinculado a nuestra existencia de tal manera que no se podría concebir el hombre sin su relación con Dios.

A continuación, Cabada considera la postura de Tomás de Aquino:

“Tomás de Aquino afirmará, respecto del ‘conocimiento natural humano’, que su ‘principio está en un cierto conocimiento confuso de todas las cosas’, dado que el espíritu humano ‘es en cierto modo todas las cosas en cuanto al sentido y al entendimiento’, es decir, en cuanto que es ‘sentiente e inteligente’. [...] ‘Nuestro entendimiento en su entender se extiende a lo infinito: signo de ello es el que, una vez dada una determinada cantidad finita, nuestro entendimiento es capaz de idear una mayor’”³⁶.

De manera muy precisa, Tomás de Aquino en esta cita nos ofrece una reflexión fascinante sobre el conocimiento humano, partiendo de su naturaleza confusa e inacabada, pero también profundamente expansiva. Por ejemplo, al afirmar que el espíritu humano *es en cierto modo todas las cosas* por su capacidad de sentir y entender, estaba situando el hombre como un puente entre lo material y lo inmaterial, entre lo concreto y lo abstracto. También, la idea de que nuestro entendimiento puede siempre concebir *una cantidad mayor* frente a lo finito ilustra no solo nuestra capacidad para imaginar lo ilimitado, sino también nuestra insatisfacción inherente con los límites. Esto refleja, en cierto modo, una tensión esencial en el ser humano: somos finitos en nuestra existencia física, pero infinitos en nuestra capacidad de imaginar y aspirar. El tercer capítulo de nuestra investigación nos ayudar a entender mejor esta postura nuestra.

³⁵ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 50.

³⁶ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 50-51.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Desde una perspectiva personal, esta visión resuena con la experiencia cotidiana del aprendizaje y la curiosidad. Siempre hay algo más que descubrir, siempre podemos idear un *más allá* conceptual. Sin embargo, también podríamos preguntarnos si esta capacidad infinita de nuestra mente no viene acompañada de una cierta angustia. En resumen, Tomás nos invita a reflexionar sobre los límites (o la falta de ellos) de nuestro conocimiento y nuestra naturaleza, destacando la capacidad del ser humano de abarcar no solo lo que es, sino lo que podría ser.

Después de todo lo dicho, nos queda una pregunta: ¿qué entiende Tomás de Aquino por infinito humano?

Antes de dar una respuesta a esta pregunta, conviene indicar que tendremos la oportunidad de desarrollar con más profundidad su concepción de la infinitud.

“Infinito entendido aquí como ‘en potencia’. Es decir, se trata de la indefinida dinámica del entendimiento humano, dado que obviamente ningún entendimiento limitado es capaz de abarcar o englobar en sí mismo la infinitud estrictamente tal”³⁷. De manera más amplia, según Cabada, en el pensamiento de Tomás de Aquino, cada vez que se menciona que *ningún entendimiento limitado es capaz de abarcar o englobar en sí mismo la infinitud estrictamente tal*, resuena en nuestra mente la idea de que el entendimiento humano, aunque vasto, siempre tiene un horizonte que lo trasciende. Esto nos lleva a reflexionar sobre cómo nuestras capacidades intelectuales funcionan en un juego constante de expansión, pero dentro de límites inherentes. Por cierto, este concepto también se conecta con nuestra búsqueda de conocimiento: una actividad infinita porque siempre queda algo más allá por descubrir o entender.

La cita pone énfasis en una cierta humildad intelectual. Reconoce que, aunque somos capaces de imaginar o concebir el infinito, esa imaginación está limitada por nuestra naturaleza finita. Esto no es algo negativo, sino que más bien resalta la riqueza de nuestra capacidad de seguir indagando y proyectándonos hacia lo desconocido como parece indicarlo Arzubialde en su artículo³⁸. En definitiva, el infinito en pensamiento de Tomás de Aquino es más una posibilidad que una realidad estática, y esto enfatiza la naturaleza profundamente dinámica y en proceso del entendimiento humano. Esto nos invita a pensar que la verdadera riqueza del pensamiento no radica

³⁷ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 51-52.

³⁸ Arzubialde, S.J, “La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”, 301-302.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

en alcanzar una comprensión total, sino en el impulso mismo de buscar, de indagar y de crecer intelectualmente.

Para terminar, explicitemos la cuestión de la experiencia humana de la totalidad en relación con Dios, que tendremos la posibilidad de profundizar más en el tercer capítulo de nuestra investigación. De hecho, al contemplar lo vasto de la existencia, podríamos sentir que la totalidad nos conduce indudablemente a Dios. Es como si en cada rincón del universo, en cada sombra y en cada luz, hubiera una huella suya, una firma discreta que nos ayuda a recordarnos que no estamos solos. Dios no es algo que esté fuera de esa totalidad, sino más bien, se sitúa en el corazón mismo de ella. Todo lo que podría existir existe (lo bello, lo difícil, lo incomprensible) y parece ser una expresión de su presencia. Y, sin embargo, lo más asombroso es que no solo lo percibimos en las grandes cosas, como en el cielo infinito o el silencio sagrado de las montañas, sino también en lo pequeño: en la bondad de una sonrisa, en el calor de un abrazo, en el misterio de nuestra propia respiración.

Con Arzubialde, nos damos cuenta de que vivir es, de alguna manera, un acto constante de comunión con Dios. Incluso en nuestros momentos de duda o fragilidad, sentimos que Él está ahí, sosteniendo la totalidad de lo que soy, lo que amo y lo que temo. Es como si la totalidad fuera Su lenguaje, y mi tarea fuera aprender a escucharlo, no solo con los oídos, sino con el alma entera³⁹.

En esta conexión, hay un profundo consuelo. Porque si Dios es la totalidad, entonces no hay fragmentos, no hay separaciones. Todo, incluso lo que nos duele o nos confunde, tiene un lugar en Él. Y eso nos invita a confiar, a descansar en la certeza de que estamos envueltos en algo mucho más grande que nosotros mismos, pero que, de alguna manera, también vive en nosotros.

Al final, no tenemos que entenderlo todo; solo tenemos que abrirnos a sentirlo, a reconocer que nuestro ser es una chispa en el gran fuego divino, una pequeña nota en la sinfonía que Dios compone desde siempre. Y en eso encontramos una paz que trasciende las palabras.

Sin embargo, reconocemos que la realidad hoy en día es muy diferente. Al menos es lo que dice R. Panikkar en las líneas siguientes.

“La mentalidad contemporánea no está dispuesta a permitir en manera alguna –y ello no debido a rebelión o testarudez autoafirmativa, sino a una experiencia y conciencia más profunda del ser

³⁹ Arzubialde, S.J, “La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”, 303-304.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

humano- que se volatilicen los seres concretos del mundo empírico a expensas de una escatología, de una religión, de Dios o de lo que fuere, perteneciente a un mundo extrahumano. La realidad divina no puede estar ahí para fagocitar los seres, sino para potenciarlos desde dentro, por así decir. La concepción tradicional de la divinidad ha entrado en crisis, no tanto en virtud de argumentos teológicos o filosóficos sutiles, como por obra y gracia de una vivencia de antagonismo entre Dios y los seres. Parecía como si el concepto tradicional de Dios, que en el fondo no quería sino proteger, consolar y dar un fundamento al hombre, coartase ahora la libertad humana, o por lo menos sus deseos de creación intramundana y su tendencia a autoafirmarse [...]. Todos los esfuerzos contemporáneos tienden a la autoafirmación del hombre, y si no se encuentra un concepto de Dios que *sirva* para garantizarla, entonces el hombre se declara en favor del ateísmo”⁴⁰.

Para poder entender mejor la implicación de una tal concepción, nos parece importante profundizar en la reflexión sobre el hombre: ¿quién es verdaderamente el ser humano? Para contestar a esta pregunta, presentaremos dos puntos: la realidad exterior del hombre y su realidad interna expresada a través de su auto cuestionamiento.

1.4 ¿Quién es el ser humano?

1.4.1 *El ser humano, un ser dentro del mundo*

Convenimos con Juan Fernando Sellés que “no es correcto preguntar qué es el hombre, porque éste no es un qué sino un quién. Con todo, no es lo mismo preguntar “quién es el hombre” que preguntar “quién es la persona humana”⁴¹. De hecho, “lo exterior del hombre –su mundo- es, efectivamente, ‘suyo’, de él, es decir, nuestro. Ello de manera especial en una época, como la nuestra, en la que el hombre ha adquirido conocimiento y tomado conciencia de estar inserto en la misma secuencia o ámbito óntico y evolutivo de todos los demás seres”⁴². Dos puntos nos llaman ya la atención. El primero consiste en el hecho de que el mundo o la realidad exterior forma parte de la constitución ontológica del hombre. No se puede, y no se debe de ninguna manera pensar el hombre fuera de su contexto cultural, es decir, fuera de la realidad que le rodea. El hombre es fruto del mundo en el que se encuentra. Por cierto, ya se sabe que la realidad externa influye mucho sobre la personalidad o identidad del hombre. La insistencia de Cabada por el uso del adjetivo posesivo ‘suyo’ nos indica que no se puede entender el hombre fuera del mundo en el que se encuentra porque este mundo lo constituye.

⁴⁰ Raimon Panikkar. *El silencio del Dios*. Madrid: Guardiana de Publicaciones, 1970, 228.

⁴¹ Juan Fernando Sellés. “Quién es el hombre”. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*. Año 2, n°4 (julio-diciembre 2010): 197-206, 198.

⁴² Cabada, *El Dios que da que pensar*, 95.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

El segundo punto que llama la atención es que el hombre se da cuenta del cambio que tiene lugar en el mundo en el que vive. Hoy en día, por ejemplo, se nota los diferentes avances en el ámbito tecnológico, de la comunicación, informático o bien otros ámbitos. Y para superarse, el hombre tiene que ‘dominar’ su ámbito natural para no dejarse dominar. O sea, es una constante llamada a superarse. Lo que no puede ocurrir si no se conoce, conociendo su ámbito natural.

La toma de conciencia de la realidad externa por el hombre no tiene lugar de golpe sino desde su infancia. De hecho,

“Los psicólogos, y de manera especial J. Piaget, han tomado nota de este precoz admirar y preguntar del ser humano ya en los primeros estadios de su existencia. El niño –ya a los dos o tres años- se interesa por el origen de sí mismo (su propio nacimiento), de sus propios padres, de las demás personas y de las cosas. Parece tratarse ya –como indica Grom- de una ‘primera intuición global de una total dependencia, de un origen metafísico’⁴³. De aquí que la inicial admiración por el existir de las personas y de las cosas esté estrechamente ligada ya en el niño a la pregunta por el origen, por la causa de estas, etc., en un sentido que, a través de la variedad de sus formulaciones concretas, se adivina como verdaderamente metafísico”⁴⁴.

Todos empezamos por aprender por la observación que tiene que ver con la admiración. Lo que justifica su grandísima importancia en la filosofía griega. Es en esta dinámica que lo entiende Heidegger en dos aspectos principales. En un primer momento, empieza entenderlo como el ‘principio’. Nos lo explica en las siguientes líneas.

“El *páthos* del admirarse –comenta Heidegger- no está simplemente al comienzo de la filosofía como, por ejemplo, el lavarse las manos del cirujano que precede a la operación. La admiración sostiene y domina a la filosofía [...] Sería muy superficial y, sobre todo, no pensar de manera griega, si juzgáramos que Platón y Aristóteles han afirmado solamente que la admiración es la causa del filosofar. Si fuesen de esta opinión, esto significaría: en momento determinado los hombres se admiraron, a saber, sobre el ser, sobre el hecho de que es y sobre lo que es. Empujados por esta admiración comenzaron a filosofar. Una vez puesta en marcha la filosofía, se hizo la admiración, en cuanto impulso, superflua, de modo que desapareció. Podía desaparecer puesto que sólo era un impulso. Ahora bien: la admiración es *arkhē*, domina cada paso de la filosofía”⁴⁵.

Por ello, la admiración ocupa un gran lugar en el desarrollo de la personalidad del hombre que siempre está buscando. El hombre cuestiona el mundo en el que se encuentra y esta manera de cuestionar su mundo le conduce por el camino de la filosofía. Por ello, diríamos con Heidegger, la

⁴³ Bernhard Grom. *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind, Schul- und Jugendalter*. Düsseldorf-Göttingen: Patmos Verlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Auflage, 1986, 137.

⁴⁴ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 96.

⁴⁵ Martin Heidegger. *Was ist das –die Philosophie?* Pfullingen: Günther Neske, 1956, 38. 96-97.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

admiración expresa el comienzo de la búsqueda del sentido del mundo por el hombre, un mundo que forma parte del ser, de su existencia.

El segundo punto del pensamiento de Heidegger es que la admiración expresa también la *arkhē*. En su búsqueda de comprensión de la realidad del mundo en el que se encuentra, el hombre se da cuenta de la realidad de la existencia de un ser superior: le aparece la cuestión de la divinidad. Por cierto, el hombre pensaba que lo divino era la instancia ultima de la realidad que podría ayudar a conocer mejor las realidades del mundo. Sin embargo, en la época moderna se da cuenta que no era enteramente el caso. Es el caso de Schopenhauer, según Cabada, que cree que la divinidad no puede en modo alguno ser considerada como la instancia ultima explicativa de la realidad, eximiéndola de la aplicación a ella misma de la por él denominada ley de causalidad⁴⁶.

Schopenhauer critica firmemente la creencia de que todo puede ser explicado por Dios. Este pensamiento fue la gran preocupación de la época moderna. Sin embargo, no nos importa aquí hacer un discurso sobre la importancia de la divinidad en el proceso del conocimiento del hombre. Lo que nos importa aquí, es que el hombre en su proceso de conocerse a sí mismo, lo hace en un primer momento desde los datos externos, es decir, a partir de los datos del mundo. Esta evidencia nos conduce a afirmar que no se puede entender al hombre olvidando su contexto, es decir, de donde viene. Porque su contexto tiene que ver con su personalidad. Esta toma de conciencia de la realidad del hombre como una totalidad nos aleja de la pretensión de conocer todo el hombre o de hacer una generalización cuando se trata por ejemplo de una situación que afecta a un pueblo.

A modo de conclusión, diríamos que el ser humano, como animal racional, se encuentra en el mundo como un ser que cuestiona, que se interroga sobre su lugar y su meta. Su estar en el mundo es, ante todo, un estar complicado. Por cierto, estar en el mundo no es una decisión propia o suya. Viene en un mundo que no ha pedido y encuentra situaciones existenciales que tiene que superar. Por ello, se encuentra en una postura en la que debe dar cuenta de su existencia contestando a la pregunta de qué hacer con su existencia. Es en este sentido que Martin Heidegger lo ha descrito como un *Dasein* (*un être jeté dans le monde*).

De hecho, el mundo no es meramente un conjunto de objetos que estaría frente al hombre. El mundo es sobre todo para el hombre un horizonte de posibilidades, de ocasiones. El mundo es como un

⁴⁶ Manuel Cabada Castro. *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona: Herder, 1994, 71-72.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

océano de posibilidades y el ser humano tiene que elegir, y elegir bien. En este abanico de posibilidades, el hombre se da cuenta de su gran capacidad de poder interpretar y transformar con la finalidad de elegir. Hemos hablado de la cuestión de la admiración. Sin embargo, solo hay la opción de elegir. Le ocurre al hombre que se encuentra en situación en la que no tiene otra opción que dejarse afectar. Trataremos en el último punto de su impotencia frente a la cuestión del mal. Su estar no es neutral porque se nota claramente que se implica y se define en sus acciones.

El último punto es que el ‘estar del hombre en el mundo’ implica también una paradoja que se explica por el hecho según la cual, aunque el hombre esté en el mundo, nunca es completamente del mundo. O sea, el hombre no es un simple habitante del mundo, sino que participa también de la creación continua del mundo por sus diferentes obras. Diríamos en un sentido más preciso que es creador de significados. El mundo se le presenta como un campo de posibilidades abiertas que él, en su libertad, debe asumir. Sin embargo, esta libertad no puede ser considerada como si fuera una libertad absoluta. Es una libertad que siempre está ya enraizada en un contexto, en una historia, en una red de relaciones que lo precede y lo condiciona a veces.

El estar del hombre en el mundo es, finalmente, según nuestra comprensión un desafío existencial para el hombre. Siempre existe la siguiente pregunta: ¿cómo responder a la tensión entre lo que el mundo le exige y lo que él desea ser? En esa tensión, el hombre encuentra su humanidad: el constante esfuerzo por reconciliarse con el mundo y consigo mismo⁴⁷. Para contestar a esta pregunta, el hombre tiene que detenerse no solo en el aspecto externo de lo que le ofrece el mundo. Tiene que auto cuestionarse.

1.4.2 El ser humano, un ser que se auto-cuestiona

La interioridad en el ser humano desde la perspectiva filosófica es un concepto que ha sido abordado por diversas corrientes filosóficas a lo largo de la historia de la filosofía y al comienzo del cristianismo. De hecho, toca al ámbito interno, subjetivo y reflexivo del ser humano, donde reside la conciencia, la autocomprensión y la relación con uno mismo. Esta idea subraya fuertemente el carácter específico y personal del individuo, que se distingue por su capacidad de introspección y autoanálisis.

⁴⁷ Karl Rahner. *Écrits théologiques : Axes théologiques pour demain*. Tome 11. Paris: Desclée de Brouwer-Mame, 1970, 165.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

“En realidad, como ya se indicó con anterioridad, el mundo exterior y el interior del hombre constituyen una unidad indisociable. Preguntarse por lo exterior no deja de ser también y al mismo tiempo una pregunta por el sí mismo del hombre, que surge como tal desde fuera de sí mismo, tanto filogenética como ontogenéticamente. M. Scheler vio bien, efectivamente, que la pregunta sobre el porqué del mundo está relacionada esencial y necesariamente con la pregunta sobre el porqué del ‘yo’ y con la pregunta por Dios: ‘conciencia del mundo, del yo y de Dios forman una unidad estructural indestructible’”⁴⁸.

Además, conviene bien tener en cuenta, lo que nos indica Manzana al afirmar que lo que en las denominadas vías cosmológicas “puede abrir la perspectiva de Dios no es el mundo en sí mismo, sino el ‘mundo del hombre’, el mundo conocido, vivido e interpretado por el hombre”⁴⁹.

En estas previas líneas se pone de manifiesto la interrelación profunda entre las tres dimensiones fundamentales que tocan la experiencia humana. En concreto se trata, como dimensiones fundamentales, del mundo exterior, el mundo interior del individuo y lo trascendente que aquí es Dios. Destaquemos tres puntos importantes. El primer punto tiene que ver con la unidad entre el mundo exterior y el de interior del hombre. Resulta imposible hablar del mundo interior sin hablar del mundo exterior y viceversa. La unidad indisociable mencionada nos obliga en cierta manera pararnos a reflexionar sobre dos puntos esenciales. El primero es que el conocimiento de la realidad del mundo exterior no puede de ninguna manera separarse de la interpretación, en mayor parte subjetiva, que hacemos desde nuestra conciencia. Nuestra subjetividad influye mucho sobre el discurso que podríamos tener sobre el mundo exterior y, por tanto, sobre nuestro ser íntimo. Cuando el ser humano habla del mundo exterior, lo hace siempre a partir de su propia experiencia. El segundo tiene que ver con el ‘sí mismo’ del hombre, es decir, su identidad y su verdadero sentido de ser que en verdad emerge en constante relación con lo que podría percibir y experimentar en el mundo. De hecho, desde una perspectiva filogenética, el desarrollo de la conciencia se entiende como un proceso evolutivo. Y, a partir de la perspectiva *ontogenética*, se explica como un acontecimiento que pasa en cada individuo como parte de su propio desarrollo personal. De la comprensión de este primer punto, concluiríamos, antes de abordar el segundo punto, que la palabra clave que nos conduce es la palabra ‘yo’ que únicamente se puede entender en su íntima relación con el mundo. Por ejemplo, la manera con la que vivimos nuestras experiencias exteriores influye

⁴⁸ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 115.

⁴⁹ José Manzana Martínez de Marañón. “Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico”. *Scriptorium Victoricense*, vol. 28, nº2-3 (1981): 246-293, 267.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

o da forma a nuestra vida interior que tocan mucho más a los diferentes aspectos como las emociones, los pensamientos, las creencias...

El segundo punto es la gran relación que podríamos establecer entre la conciencia del mundo, del yo y de Dios. Por cierto, Max Scheler, al sostener que “la conciencia del mundo, del yo y de Dios forman una unidad estructural indestructible”⁵⁰, quiere obviamente subrayar que las tres dimensiones mencionadas están íntimamente entrelazadas. De hecho, se podría notar que la ‘conciencia del mundo’ expresa sin duda nuestra profunda capacidad de observación, interpretación y de relación con la realidad exterior. En cuanto a la ‘conciencia del yo’ se notaría que surge en paralelo con la conciencia del mundo, ya que la percepción del *otro* o del *afuera* es lo que permite al sujeto distinguirse como *yo*. O sea, al tomar conciencia de su ‘yo’ el ser humano se diferencia del mundo. Aquí, la filosofía cartesiana ‘*cogito ergo sum*’ podría ayudarnos a entender mejor esta toma de conciencia propia de la existencia del hombre. Lo último que nos llama la atención tiene que ver con ‘la conciencia de Dios’. De hecho, la conciencia de Dios en esta dinámica representa la dimensión trascendente, donde el hombre investiga sobre el mundo para poder entenderlo mejor y conocerse a sí mismo, pero también representa para el hombre mismo el lugar donde se pregunta por el fundamento último de la existencia: frente a la existencia de Dios, el hombre se auto cuestiona.

El tercer punto es la reflexión de Manzana que nos dice que “lo que puede abrir la perspectiva de Dios no es el mundo en sí mismo, sino el ‘mundo del hombre’, el mundo conocido, vivido e interpretado por el hombre”⁵¹. Esta afirmación nos parece crucial porque traslada la atención desde el mundo objetivo hacia el mundo experimentado, es decir, el mundo tal como es experimentado por el hombre. Por tanto, podemos sacar de la reflexión tres momentos importantes. El primer es la cuestión del conocimiento. El mundo no puede y no debe ser considerado como si fuera una entidad separada que simplemente estaría ahí. Más bien, representa una realidad que, conocida, es interpretada y dotada de significado por el hombre. El segundo momento es que cada ser humano lo vive de manera única a través sus diversas experiencias. Y el último momento es la interpretación del mundo por el hombre. La interpretación o la percepción del mundo no es única, es decir,

⁵⁰ Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München: Francke, 1976, 68.

⁵¹ Manzana, “Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico”, 267.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

depende del hombre que lo interpreta o que lo percibe. Es una interpretación o percepción influida por la subjetividad que parte de las realidades culturales o, mejor dicho, de los contextos históricos.

De todo lo que acabamos de decir, concluiríamos que el hombre como un ser que vive en el mundo se encuentra a tres niveles en su búsqueda de auto-conocimiento cuando se cuestiona. En primer tiempo, se presenta como un ser de relación con el mundo, consigo mismo y con Dios o lo transcendente. En el segundo tiempo, su interioridad y su exterioridad están entrelazadas. Por ejemplo, resulta imposible al hombre poder llegar a entenderse a sí mismo sin referencia al mundo en el que habita y, a su vez, su interpretación o percepción del mundo está determinada por su interioridad. El último nivel toca a la búsqueda de sentido que diríamos es un deseo ontológico propio del ser humano que siempre se está preguntando ‘el porqué del mundo’ y ‘el porqué del yo’. Auto cuestionarse es un atributo propio del ser del hombre.

En este punto desarrollado, hay un punto clave: la presencia de Dios. En su auto cuestionamiento, el hombre se encuentra en relación con Dios. En el siguiente punto, presentaremos la relación que existe entre ambos, aunque tendremos la oportunidad de profundizarlo más en el tercer capítulo.

1.5 El retorno del ser humano a Dios: intrínseca relación entre finitud e infinitud

Antes de nada, hay que entender la voluntad de establecer esta relación “como una profundización central en la problemática misma del acceso humano a la divinidad y no como mera disquisición ociosa sobre unos conceptos abstractos, en relación de mutua oposición formal, lo finito y su contrario, el infinito”⁵².

La pregunta a hacer es la de saber el origen del infinito en relación con el finito para poder entender mejor la relación existente entre ambos. Según Cabada,

“La reflexión sobre el conocimiento de la infinitud, identificada con la divinidad, y su posible conexión con la finitud ha sido solo posible desde una importante transformación histórica del significado atribuido inicialmente a la ‘infinitud’ entre los griegos. Existe, en efecto, un específico talante ‘griego’ de hablar de la ‘infinitud’ como lo opuesto a la positividad y ‘perfección’ de lo concreto o ‘finito’. En este sentido lo ‘infinito’ (el *apeiron*) es lo ‘indeterminado’ y abstracto, lo negativo en su relación con lo finito, lo que no es medible ni, en este sentido, verdaderamente conceptualizable”⁵³.

⁵² Cabada, *El Dios que da que pensar*, 345.

⁵³ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 345-346.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

Antes de seguir, viene bien indicar que el capítulo segundo nos dará la oportunidad de profundizar en esta parte de nuestra investigación.

¿Qué quiere decirnos Cabada? En este pasaje, Cabada aborda una reflexión de gran importancia para la filosofía y la teología. Se sabe que la relación entre el infinito y lo finito representa una cuestión principal en el desarrollo del pensamiento filosófico y teológico. De hecho, se puede resaltar de este análisis dos puntos fundamentales: la transformación histórica del concepto de “infinitud” y la concepción específica de los griegos sobre este término. En cuanto al primero, Cabada subraya que la posibilidad de reflexionar sobre la relación o el vínculo que existe entre el infinito y el finito no ha sido algo dado desde siempre, sino que más bien, surgió a partir de un cambio histórico en el significado de ‘infinitud’. La consecuencia de tal análisis es que las ideas que uno puede tener del infinito y finito no son categorías universales con un significado inmutable. O sea, siempre están en evolución, teniendo en cuenta los diferentes contextos históricos y culturales. La concepción que se tenía, por ejemplo, del infinito hace quince siglos no es la misma de hoy en día. Lo mismo puede decirse cuando se habla del finito. Pongamos como ejemplo concreto la Revolución Francesa y la secularización.

En el ámbito teológico, esta transformación ha sido de una gran importancia, un punto clave para poder pensar la divinidad como infinita y su relación con el ser humano, finito (una concepción que matizaremos en el tercer capítulo de nuestra investigación). Mientras que en la filosofía griega la infinitud tenía una connotación particularmente negativa (no en toda la cultura griega, sino en su mayor parte), en la tradición judeocristiana esta adquirió una carga positiva, asociándose con la perfección, la plenitud y la trascendencia de Dios. Este gran cambio histórico ha posibilitado que el infinito se identifique con la divinidad. Por tanto, este cambio ha hecho posible la reflexión teológica sobre cómo lo ilimitado y eterno puede interactuar con lo limitado y temporal. Sin embargo, la pregunta es buscar conocer la concepción griega de la infinitud que parece determinar todo el resto.

En su reflexión, Cabada declara que en la tradición griega, particularmente desde el pensamiento presocrático y platónico, el *infinito* (el término griego *ápeiron*) se concebía de manera opuesta a la positividad y perfección del finito. En concreto, para los griegos, el finito representa en su sentido estricto lo medible, definido, concreto y, por lo tanto, *perfecto*. Obviamente, no es el caso del infinito que consideraban como lo indeterminado, lo caótico y lo negativo, es decir, algo que no

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

podía ser conceptualizado plenamente. Y lo que no puede ser conceptualizado, no merece la pena. Este discurso viene de la metafísica griega. Por ejemplo, si tenemos presente nuestra clase de filosofía, para filósofos como Aristóteles, lo perfecto es considerado como aquello que está plenamente completo, o sea, limitado en el sentido de tener un fin, es decir, *telos*. En cuanto al infinito, por faltar límite y fin, carecería de una positividad intrínseca y, por consecuencia, solía ser percibido como deficiente. Por tanto, en esta dinámica, la infinitud no tenía un valor intrínsecamente elevado, sino que representaba una falta de determinación, una carencia. Cabada nos lo explica mejor en el siguiente pasaje:

“Como se ve, el concepto aristotélico de infinitud está estrechamente ligado a lo cuantitativo, en cuanto posibilidad conceptual de indefinido aumento o disminución de lo cuantitativo material. De aquí que Aristóteles se adhiere explícitamente a la opción de Parménides, al sostener al igual que éste que lo ‘perfecto’ está ligado esencialmente al ‘límite’. Por ello tampoco el Dios aristotélico podrá ser en sí mismo infinito. Únicamente, podrá hablarse de la infinitud del ‘poder’ del primer motor –no de la de este último en sí mismo- en cuanto exigida por la eternidad de los movimientos de los cielos”⁵⁴.

Se nota claramente bien el contraste con la tradición judeocristiana. Partiendo de la perspectiva teológica, la concepción griega de la infinitud contrasta marcadamente con el significado que se le atribuye en la tradición judeocristiana. De hecho, en la tradición judeocristiana, Dios es altamente concebido como el Ser infinito, absoluto, perfecto y trascendente. Por tanto, el cambio de perspectiva histórica convierte lo infinito en la máxima expresión de positividad y perfección.

En otras palabras, en la teología cristiana lo infinito se transforma o convierte en el fundamento de toda realidad. Lo más importante que la teología cristiana destaca aquí es la infinitud divina, que, en su comprensión, ya no es percibida como algo negativo o indeterminado, sino como una plenitud que trasciende toda limitación. Este cambio de significado parece ser de una gran importancia para poder pensar en la posibilidad de establecer la relación entre Dios (infinito) y el ser humano (finito). Un pasaje de Blaise Pascal citado por Cabada nos pone en concreto esta relación.

“Conocemos –afirma Pascal- 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 tiene extensión ni límites. Mas por la fe conocemos su existencia, por la gloria conocemos su naturaleza. [...] Si existe un Dios, es infinitamente incomprensible, porque, al no tener ni partes ni límites, no

⁵⁴ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 346.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

tiene relación alguna con nosotros. Estamos, pues, incapacitados tanto para conocer lo que es Dios como para conocer que existe”⁵⁵.

Por ello, existe una relación entre el finito y el infinito en la perspectiva cristiana. Y en la perspectiva de Pascal, con la fe, el hombre puede llegar a Dios. Si lo infinito fuera meramente indeterminado y negativo, entonces no habría ninguna posibilidad de encuentro o de relación con lo finito. Sin embargo, al concebir lo infinito como plenitud, se abre la puerta para establecer una relación positiva entre ambos, como la que se da en la encarnación cristiana: el Dios infinito que se hace finito en Jesús para salvar los hombres. Nos parece bien insistir en la importancia del papel de la fe en esta dinámica de relación retomando el siguiente texto de Unamuno.

“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 Él, 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 por la compasión, por el amor”⁵⁶. [...] Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos [...] Hay hombres ligeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, que creen haber dicho algo con decir que, lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace dioses o su Dios, sin reparar los muy livianos que si esto segundo es, como realmente es, así, se debe a que no es menos verdad lo primero”⁵⁷.

Brevemente, Unamuno nos presenta claramente la reflexión sobre la relación entre la fe y la existencia de Dios. La cita explicita la relación del finito con la existencia del infinito. De hecho, el autor estima que la fe no solo reconoce a Dios, sino más bien lo crea continuamente dentro del hombre. Esta creación mutua implica que Dios, al dar la fe al hombre, también se está creando a sí mismo en su experiencia. Por cierto, la capacidad humana de imaginar y personalizar a Dios prueba que el hombre lleva a Dios dentro de sí mismo, como sustancia de su esperanza.

Otro punto importante aquí es cómo Unamuno nos recuerda que Dios no simplemente *existe*, sino que *sobre-existe*, sustentando nuestra propia existencia. Por último, se critica a quienes, desde una perspectiva superficial y racionalista, sostienen que el hombre crea a Dios a su imagen, sin comprender que esta capacidad humana es posible porque Dios también creó al hombre a su imagen.

⁵⁵ Pascal, *Oeuvres complètes*, 550.

⁵⁶ Miguel de Unamuno. *Obras completas*. Tomo XVI. Barcelona: Afrodisio Aguado, 1958, 319.

⁵⁷ Unamuno, *Obras completas*, XVI, 296.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Después de haber hecho el recorrido sobre la relación entre el finito y el infinito, nos interesa ahora echar un vistazo sobre la situación del hombre en esta relación, insistiendo en la problemática de la existencia del mal.

1.6 La eterna cuestión de la existencia del mal a pesar de la existencia y de la bondad de Dios

Antes de nada, reconocemos con Manuel Cabada Castro que

“uno de los problemas que tradicionalmente han estado ligados a la reflexión sobre la divinidad es el del sufrimiento, tanto el ajeno –aunque siempre de alguna manera próximo- como el propio, ya sea procedente inmediatamente de la libertad humana o de las leyes naturales. El clásico ‘problema del mal’ recobra en cada época nuevas dimensiones y perspectivas y toda explicación o hipotética solución teórica no pasará de ser un mero intento de atenuar su incómoda y desgarrada experiencia”⁵⁸.

La problemática del mal a lo largo de la historia humana parece formar parte de la existencia del hombre. Lo que busca el hombre es la felicidad, y espera encontrar esta felicidad en Dios. Sin embargo, parece, según las diferentes interpretaciones, que su libertad o las leyes naturales influyen mucho sobre el resultado final de la búsqueda de dicha felicidad. Según el análisis de Cabada, el pesimismo tiene mucho que ver con esta situación del hombre hoy en día. Si hace unos siglos, la respuesta o la actitud del hombre frente a la cuestión del mal era el optimismo que quería que el ser humano entregase su destino entre las manos divinas, hoy en día, se nota la presencia del pesimismo que rechaza la precedente postura y prefiere defender su felicidad. Es justamente en esta dinámica de rechazo del optimismo que Voltaire, citado por Cabada, estima que “el optimismo es desesperante. Es una filosofía cruel bajo un nombre consolador”⁵⁹. De hecho, según Voltaire, existe verdaderamente una real tensión entre lo que esperamos y la realidad que encontramos. Diríamos que, para él, es una cierta invitación a la realidad y no esconderse detrás del optimismo religioso para rehuir la dura realidad de la vida. Antes de seguir, cabe recordar que, en una primera consideración, el optimismo tiene esta positiva cualidad de unir la perseverancia con la confianza. Una cualidad que permite a uno mantener la cabeza alta a pesar de todos los problemas que podría encontrar en su vida. La postura de Voltaire es una crítica que quiere sobre todo poner en cuestión esta postura hacia el optimismo, es decir, que el optimismo hace siempre bien al que lo practica. Al fijarnos más sobre el uso del adjetivo ‘desesperante’, nos damos cuenta de que el optimismo en

⁵⁸ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 493.

⁵⁹ Voltaire-Rousseau. *En torno al mal y la desdicha*. Edición de Alicia Villar. Madrid: Alianza, 1995, 247.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

un primer momento expresa sin duda una profunda negación de la realidad. Por ejemplo, a veces ocurre que encontramos personas en situación desesperante pero que rechazan cambiar de actitud para poder cambiar los datos o al menos avanzar. En este contexto de rechazo de pragmatismo, el optimismo se convierte sistemáticamente en un obstáculo o, mejor dicho, en una forma de autoengaño que impide actuar y aceptar la gravedad de un problema.

En el pensamiento de Voltaire, el mal existe y es una realidad. Aceptar la realidad de su existencia permite enfrentarlo mejor: el dolor forma parte de la existencia humana. Es en este pensamiento que, Cabada, partiendo de la reflexión de Schopenhauer, estima que “el hombre no puede acceder, de manera verdaderamente real y estable, a la felicidad: ‘nadie es feliz, sino que aspira durante toda su vida a una hipotética felicidad, que rara vez alcanza, y aun entonces únicamente para sentirse frustrado’⁶⁰.

El objetivo principal de Schopenhauer es poner en evidencia la absoluta presencia del mal en el mundo en el que vive el hombre. Es lo que expresa cuando afirma que no conoce “mayor absurdidad que la de la mayoría de los sistemas filosóficos, que interpretan el mal como algo negativo, siendo así que es precisamente lo positivo, es decir, lo que se hace sentir a sí mismo; por el contrario, el bien, es decir, toda felicidad y toda satisfacción es lo negativo, es decir, mera supresión del deseo y final del dolor”⁶¹.

¿Cómo se puede entender o explicar esta postura de Schopenhauer? Empecemos por explicar lo que se entiende por ‘mal positivo’ en su pensamiento. El mal que es entendido y considerado por él aquí como sufrimiento, dolor o frustración, se define esencialmente como algo que afecta y se vive de forma tangible, ineludible. El uso del adjetivo ‘positivo’ no hace referencia a algo que sea bueno o no. Más bien, es entendido como una realidad activa que forma parte de la existencia del hombre. Por tanto, el bien sería la ausencia pasajera del mal que se convierte en una realidad pasiva. Por ejemplo, el mal se expresa en nuestra existencia cotidiana mientras que el bien no se expresa con la misma fuerza o intensidad.

La problemática del mal es muy compleja y lo que nos parece bien en la reflexión de Schopenhauer es la consideración o la toma de conciencia de la existencia del mal en la vida del hombre. No se trata de hacer la apología del mal, sino más bien de considerarlo como formando parte de la realidad

⁶⁰ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 495.

⁶¹ Cabada, *El Dios que da que pensar*, 495.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

del hombre que debe tener en cuenta su existencia en su vida y saber cómo apañárselas en la vida con dicha realidad. El optimismo, obviamente, tiene su importancia, pero un optimismo patológico no ayuda al hombre a poder llevar una vida buena. Al contrario, lo pone en situación dependencia y de ilusión que le desconecta de la realidad existencial.

Nuestra postura es que la existencia del mal no debe provocar dudas sobre la existencia de Dios. No se trata aquí de presentar un trabajo sistemático sobre la cuestión del mal, pero podemos decir que, con la libertad, el hombre puede evitar en gran parte el mal moral, lo cual ya es algo.

“El mal vive, a modo de parásito, del bien que lo hace posible. [...] La afirmada misteriosidad del mal viene a ser, mas bien y, en definitiva, la misteriosidad misma de la divinidad, inabarcable en si misma por la mente humana. El mal remite así al misterio mismo de la divinidad, cuyo modo de ser y de proceder sólo es conocido por ella misma, ya que de lo contrario dejaría de ser lo que es. Si ello es así, el mal tendría siempre, en consecuencia, una función, en última instancia, ‘buena’, al obligarnos a tomar conciencia de nuestro no-saber- no sólo acerca del mal, sino acerca de Dios que se oculta tras el mal, un ocultamiento que es quizás el modo que él mismo adopta para manifestarse como misterio. [...] En conclusión: el mal remite al Bien, pero un Bien que se manifiesta como lo que es, el Misterio mismo”⁶².

A modo de explicación, diríamos que el mal no existe por sí mismo, o, mejor dicho, su existencia depende del bien como si fuera un parásito. Estamos de acuerdo que el mal, desde nuestro juicio, está ligado íntimamente al misterio de la divinidad. De la misma manera que el misterio de la divinidad resulta difícil de entender para la mente humana, el mal también resulta difícil a la mente humana que no puede aclarar el misterio del mal en su totalidad. Por tanto, en este contexto, el mal volvería a tener una función ‘buena’ por la sencilla razón de que nos pone frente a nuestra propia ignorancia tanto sobre el mal mismo como sobre Dios. Por ejemplo, el mal obliga al ser humano a sobreponerse para sacar lo mejor de él mismo. En definitiva, el mal tiene esta función misteriosa de sacarnos de nosotros mismos con el único objetivo de dar lo mejor de nuestra potencialidad. Y el mal nos lleva al bien, pero a un bien que se revela como el misterio absoluto de la divinidad.

Conclusión. La infinitud como don comunicante en *El Dios que da que pensar*

A modo de conclusión ampliada de este primer capítulo de nuestra investigación, y manteniendo un enfoque propio de la teología fundamental y del discurso dogmático, queremos presentar a continuación una exposición sistemática y articulada de las implicaciones teológicas que surgen del estudio de la noción de *Infinitud* en la obra de Manuel Cabada Castro, *El Dios que*

⁶² Cabada, *El Dios que da que pensar*, 544.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

da que pensar. Conviene decir que esta conclusión no es un mero resumen sintético. Lo que querremos, es formular de modo doctrinal las consecuencias que emanan del diálogo entre la reflexión filosófica y la confesión cristiana, ofreciendo claves para una recepción dogmática que respete la tradición y atienda a las exigencias del pensamiento contemporáneo. Por ello, presentamos nuestra reflexión conclusiva del presente capítulo en algunos puntos.

En primer lugar, es necesario afirmar con claridad que Cabada desplaza la categoría de la infinitud desde un estatuto meramente metafísico hacia la condición misma de la vida divina. Hace falta indicar aquí, que, en el siguiente capítulo, tendremos la oportunidad de profundizar en el concepto de la *Infinitud*. Lo que nos permitirá al final del capítulo entender mejor, porque hablamos del desplazamiento de la cuestión de la infinitud por Cabada.

Dogmáticamente hablando, en *El Dios que da que pensar* de Cabada, la Infinitud deja de ser únicamente un predicado negativo, es decir lo que no está limitado y se convierte en un atributo personal y comunicativo de Dios. En nuestra interpretación, desde la perspectiva trinitaria que la teología dogmática custodia como centro del misterio cristiano, la infinitud se correlaciona con la vida relacional del Padre, del Hijo y del Espíritu. O sea, la absoluta gratuitad y donación intratrinitaria constituyen el fundamento ontológico de la apertura creadora. En este sentido, la infinitud no es abstracción, sino *modus divinus*⁶³ de existencia, cuya expresión última es la auto-entrega⁶⁴ que hace posible la creación y la salvación.

En segundo lugar, la relación entre infinitud y libertad que Cabada articula exige una afinación dogmática de la categoría de omnipotencia. La omnipotencia divina, tal como la tradición la ha enunciado, corre el riesgo de ser entendida por contraste como coacción absoluta. Cabada impugna esa lectura determinista: la infinitud de Dios no anula la autonomía de la criatura, sino que la habilita. Dogmáticamente esto obliga a sostener que el poder divino, más precisamente su omnipotencia, es principalmente omnipotencia para donar y sustentar la libertad creada. Por tanto, la teología debe subrayar que la potencia divina posee una primacía servidora; su ejercicio no consiste en imponer sino en posibilitar la libertad responsable, manteniendo así la coherencia entre

⁶³ San Agustín. *Confesiones*. Barcelona: Planeta, 1993, I,1.

⁶⁴ Hans Urs Von Balthasar. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Vol. III. Madrid: Encuentro, 1993. Este tomo se centra en la figura de Jesucristo como protagonista del drama de la salvación. El autor explora cómo la humanidad se ve representada y transformada en la persona de Jesucristo. Brevemente, se aborda el desarrollo del tema de la autoentrega del Hijo principalmente en el capítulo V.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

soberanía divina y responsabilidad moral humana. Esta reformulación evita el voluntarismo arbitrario y preserva la gratuidad gratuita del actuar divino.

En cuanto al tercer punto, desde la antropología teológica, la finitud humana adquiere un nuevo estatuto. Es decir, ya no es un defecto ontológico que exige redención meramente correctiva, sino la condición conforme a la cual la criatura puede acoger el don infinito. La finitud, pensada dogmáticamente, desde nuestra propia apreciación, es la modalidad ontológica que posibilita la recepción, la respuesta y la cooperación con la gracia. Por ejemplo, en términos sacramentales, la apertura de la criatura a la acción transformadora de Dios se hace visible en la participación eclesial y sacramental, donde la gracia no anula la personalidad, sino que la eleva hacia la comunión con la Fuente infinita⁶⁵. Así, la doctrina sobre el hombre debe articularse como una teología de la receptividad, es decir, el ser humano es criatura que responde, y su libertad es la condición para la cooperación con la eficacia salvífica de Dios.

En cuarto lugar, la reinterpretación de la trascendencia que propone Cabada nos obliga en una cierta forma a una lectura dogmática matizada de categorías clásicas como aseidad, eternidad e inmutabilidad. La trascendencia divina no puede entenderse como una desconexión absoluta respecto al mundo. Más bien, es un desbordamiento activo que trasciende sin alienarse. En términos dogmáticos, ello exige una doble fidelidad: preservar la trascendencia esencial de Dios, su otro modo de ser, y, al mismo tiempo, afirmar su comunicabilidad⁶⁶. La aseidad de Dios no debe convertirse en aislamiento, ni la eternidad en inmovilización temporal. La tradición patrística y la reflexión escolástica ofrecen instrumentos conceptuales para sostener estas distinciones sin perder la profundidad del misterio divino.

El punto quinto tiene que ver con las implicaciones soteriológicas que resultan decisivas. Expliquémonos. Si Dios, en su infinitud, se dona gratuitamente, la economía de la salvación se presenta como invitación a la participación en la vida divina. La divinización (*theosis*⁶⁷), lejos de

⁶⁵ Ángel Cordovilla Pérez. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021, 207-257.

El autor nos desarrolla este aspecto en el capítulo titulado 'la salvación como divinización' en el sentido soteriológico. Tendremos la oportunidad en el tercer capítulo para abordar con profundidad esta categoría que entendemos como posible relación entre lo infinito y lo infinito creado actual.

⁶⁶ "Dijo Dios a Moisés: 'Yo soy el que soy'. Y añadió: 'Así dirás a los israelitas: 'Yo soy me ha enviado a vosotros'. Ex 3, 14. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.

⁶⁷ "Por medio de las cuales nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia". 2 Pe 1,4. *Biblia de Jerusalén*.

Capítulo 1. La infinitud en el ámbito filosófico-teológico

ser exotismo patrístico desconectado, reaparece como horizonte teológico consonante con la dogmática sacramental. En otra palabra, en este sentido, la gracia transforma sin anular la personalidad, y la unión con Cristo se manifiesta como proceso de conformación progresiva a la vida trinitaria. Cabe decir que la cooperación humana con la gracia, no es mérito en sentido meramente jurídico, sino respuesta libre que actualiza la eficacia redentora. Desde la teología dogmática, esto exige articular una antropología de la transformación en que la santidad se entienda como comunión con la infinitud divina. Volveremos en profundidad sobre este tema en nuestro tercer capítulo.

El punto siguiente, el sexto, nos lleva a la reflexión sobre el mal, que en nuestro parecer adquiere matices teodiceanos que demandan precisión dogmática. De hecho, si la infinitud es fuente de gratuidad y apertura, el mal moral no puede adjudicarse a una limitación o fallo divino. Por tanto, la dogmática debe mantener la bondad creadora y la libertad responsable como dos polos que explican la existencia del mal: la libertad creada puede rechazar el don, y es allí donde nace la famosa expresión *privatio boni*⁶⁸ (privación del bien). La providencia divina, entendida correctamente, no es causa directa del mal moral; antes bien, sostiene la posibilidad del bien y dispone los caminos de la redención. Y una tal formulación de nuestra parte reclama una responsabilidad teológica que distinga entre la acción soberana de Dios y las consecuencias de la libertad creada, sin por ello relativizar la eficacia salvífica divina.

Además, nos parece importante indicar que la recepción dogmática de las intuiciones de Cabada en su obra exige un diálogo crítico con la tradición. Si bien la propuesta aporta recursos valiosos para reanimar nociones como libertad, gratuidad y participación, la tarea dogmática consiste en integrar estas intuiciones dentro de un marco teológico sistemático que dialogue con los concilios, la patrística, la teología escolástica y el magisterio contemporáneo. De hecho, un tal trabajo de sistematización debe prevenir probables equívocos. O sea, la reinterpretación de la trascendencia no debe diluirla, ni la insistencia en la libertad humana debe concluir en un pelagianismo disimulado.

⁶⁸ Por ejemplo, en la *Suma de Teología*, Santo Tomás de Aquino explica que el mal no tiene entidad propia, pues es falta de algo bueno que debía existir. Por tanto, no se puede hablar de un “ser” del mal, sino de un “no-ser” o carencia. Para ser más preciso, según él, el mal no es algo con existencia propia, sino la ausencia de un bien que debería estar presente. Así, el mal no es un “ser” real, sino una falta o carencia, como la oscuridad es ausencia de luz. Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 2001, I, q. 48, a.1.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Brevemente, concluiríamos que, desde nuestra apreciación, se impone una proposición normativa que consiste en que la infinitud, entendida como don comunicante, debe ser asumida por la teología fundamental y dogmática como categoría orientadora capaz de articular la enseñanza sobre Dios, el hombre, la gracia y la vida moral. Asumirla implica orientar la reflexión teológica hacia una comprensión relacional y participativa del misterio divino, y ordenar la praxis eclesial en coherencia con esa visión. En términos formativos, la tarea pendiente es doble: por un lado, profundizar teóricamente la integración de estas intuiciones en el corpus dogmático; por otro, traducirlas pastoralmente para que la comunidad cristiana sea signo y sacramento de la apertura infinita de Dios. Recodemos que, en el tercer capítulo, tendremos la oportunidad de tratar de la dicha relación entre lo infinito y lo finito o mejor dicho infinito creado actual desde el punto de vista de la divinización.

Ahora, nos toca adentrarnos más en el concepto de la *Infinitud*. Antes de nada, conviene decir que, la continuación de nuestra investigación, en el siguiente capítulo, deberá mantener el rigor filosófico y teológico expuesto aquí. *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad* de Manuel Cabada Castro, desde nuestra apreciación, exige no sólo conocimientos sino responsabilidad teológica. Es decir, debemos asegurarnos de una recepción crítica que dialogue con la patrística, el magisterio y las distintas corrientes filosóficas sin renunciar a la claridad en la enseñanza doctrinal. Hay que decirlo, la teología, en su ministerio hacia la verdad, está convocada a pensar la relación entre lo ‘infinito creado actual y lo infinito divino en clave de don, libertad y participación, y a hacer de esta reflexión fuerza renovadora para la confesión y la vida de la Iglesia. El tercer capítulo nos dará más informaciones sobre dicha relación.

CAPÍTULO II. PROFUNDIZACIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO INFINITUD

Introducción

El presente capítulo se erige sobre los cimientos intelectuales y metodológicos que Manuel Cabada Castro desarrolla en su famosa obra *Recuperar la infinitud: en torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. De hecho, en su obra, Cabada Castro nos hace descubrir que la tensión entre lo finito y lo infinito no es solo un mero problema técnico de la filosofía o de las matemáticas, sino más bien un núcleo teológico decisivo. De nuestra parte, siguiendo a Cabada Castro, y con un enfoque teológico, entendemos que la recuperación de la infinitud exige, ante todo, un examen histórico-crítico.

De Anaximandro aprendemos el *ápeiron* como principio indeterminado, generador de todas las cosas, y de Meliso la noción de un Ser eterno, inmóvil e indivisible⁶⁹. Estas figuras prefilosóficas llevan ya una intuición teológica, que más adelante san Agustín ha traducido al lenguaje de la fe: solo Dios, “siempre el mismo” (Sal 102,28), es Infinito ontológico, y el tiempo mismo trae su origen de la creación, no de un pasado eterno.

Aristóteles ha aportado la distinción entre el infinito potencial y el infinito actual, negando la posibilidad de que existiera un infinito completo en el orden sensible. Su Dios, motor inmóvil, no crea *ex nihilo*, pero ofrece un modelo de acto puro que Santo Tomás ha retomado para definir a Dios como *ipsum esse subsistens*. Tomás de Aquino, en la *Suma de Teología*⁷⁰, insiste en que solo Él posee infinitud plena, porque no está limitado por materia ni forma. Al mismo tiempo, mantiene la doctrina de la creación temporal como verdad de fe, aunque reconoce que la razón filosófica no puede demostrar empíricamente ese comienzo⁷¹.

Este núcleo medieval, examinado con rigor histórico, (pasando por Descartes y Hegel), por Cabada Castro, nos abre a las intuitivas provocaciones contemporáneas. De hecho, Jean Terrasson, siguiendo el espíritu cartesiano, ha defendido la idea de un ‘infinito creado actual’ en la materia, argumentando que la infinitud de la creación glorifica más a Dios. Al mismo tiempo, tenemos a Giordano Bruno que llevó la audacia un paso más allá: un universo *uno, infinito, inmóvil*, sin centro

⁶⁹ Rodolfo Mondolfo. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Imán, 1952, 361.

⁷⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 7, a. 1.

⁷¹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 46, a. 2

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

ni contorno, era para él el espejo más fiel de la fecundidad divina, tan incommensurable como su poder creador.

Y Georg Cantor, por último, desarrolló la teoría de los números transfinitos y distinguió con claridad entre infinito absoluto (Dios) e infinitos creados actuales (estructuras matemáticas). Para Cantor, estos infinitos no son meras categorías potenciales, sino realidades ideales perfectamente definidas y ordenadas, testimonio de que “su entendimiento no tiene medida” (Sal 147,5). Al mismo tiempo, Cantor sostuvo que la demostración del comienzo temporal del mundo requiere la fe revelada (Gn 1,1), porque el ámbito de la matemática, aunque poderoso, no agota la totalidad del conocimiento de Dios.

Nuestro objetivo en el presente capítulo es articular este diálogo entre la revelación y la razón, entre la Escritura y el Magisterio (DH 3001–3003), y las aportaciones filosóficas y matemáticas que recorremos. Por ello, adoptaremos una metodología histórico-teológica que distingue claramente entre la infinitud absoluta de Dios; inmutable, eterno, acto puro; y las participaciones finitas en lo infinito que ocurren en el mundo creado. Cada autor, desde Anaximandro hasta Cantor, aporta un matiz distinto. Esta multiplicidad de enfoques enriquecerá nuestra comprensión de la infinitud divina y de su reflejo en el ser humano como infinito creado actual.

En suma, este capítulo, centrado en la metodología y el propósito de *Recuperar la infinitud* de Cabada Castro, aspira a ofrecer una lectura puramente teológica y académica de la evolución del concepto de infinito. Queremos mostrar que la fe cristiana no teme la cuestión sobre la Infinitud, sino que lo abraza en toda su radicalidad, sabiendo que solo en Dios halla su origen y su cumplimiento.

1. El comienzo del planteamiento de la infinitud en los presocráticos

1.1. Anaximandro y el concepto de ápeiron

Al inicio de este punto, conviene decir que no se trata de presentar en profundidad el pensamiento de Anaximandro a propósito de la infinitud sino un breve resumen de su reflexión sobre el tema. Es un punto de partida que nos permitirá desarrollar los siguientes apartados a lo largo del capítulo.

Según Cabada, “en el origen mismo de la filosofía occidental se encuentra, pues, con Anaximandro [...] la afirmación irrestricta y decidida de lo ‘infinito’ [...] como el origen y fundamento mismo de la realidad toda”⁷². Al postular lo infinito como fundamento de lo real, Anaximandro introduce indubitablemente una nueva manera de pensar que consiste en buscar lo absoluto o lo infinito como clave principal para entender la totalidad o la creación. La vocación de entender la totalidad o la creación empieza por la voluntad de acercarse más a la infinitud. En Anaximandro lo infinito es designado como el *ápeiron*, considerado como el principio originario (en griego el *arché*) de todas las cosas: “Así pues, para Anaximandro, el ‘principio’ y el ‘elemento’ de todas las cosas, de toda la realidad es lo infinito; ‘a partir de él se generan todas las cosas’. Es, pues, una ‘naturaleza infinita’, inagotable, ‘que nunca envejece’ la que está en el origen de toda la totalidad”⁷³. Lo infinito es una realidad que es indefinida, eterna e ilimitada. Por tanto, no tiene ninguna forma, ni composición específica. Lo *ápeiron*, no siendo un elemento físico, es concebido como una sustancia indeterminada de la cual surgen todos los seres y a la que todos regresan; es el principio y fin de todo.

“El ápeiron es infinito en el tiempo y en el espacio. En el tiempo porque no tiene principio ni fin. En el espacio es ilimitado. Además, el ápeiron es infinito como energía. El ápeiron es concebido como ilimitado cuantitativamente e indefinido cualitativamente. Tiene un doble aspecto: uno cualitativo porque es indeterminado, y otro cuantitativo porque es ilimitado. Es indeterminado para ser principio de las cosas determinadas; es ilimitado para explicar la multiplicidad de los mundos”⁷⁴.

En la perspectiva teológica, esta interpretación de lo infinito tiene que ver con la concepción cristiana de Dios, principio y fin. La comprensión de lo infinito por parte de Anaximandro introduce una idea revolucionaria en su contexto. El fundamento de la realidad no es algo visible o

⁷² Manuel Cabada Castro. *Recuperar la infinitud: en torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008, 74.

⁷³ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 74-75.

⁷⁴ Diego F. Pró. *Temas y motivos del pensamiento griego*. Buenos Aires: Amancay, 1971, 41.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

mensurable, sino más bien una entidad abstracta que excede cualquier determinación. Si estuviéramos en el contexto religioso, hablaríamos de la divinidad del *ápeiron*.

La infinitud temporal del *ápeiron*, ‘sin principio ni fin’, establece una ruptura categórica con la concepción de la idea de un origen circunscrito a un instante o a una materia finita que podría agotarse. Lo que nos importa más aquí es la caracterización ‘sin principio ni fin’ del *ápeiron* como infinitud temporal. En cuanto a la infinitud espacial, su desarrollo en el pensamiento de Anaximandro nos permite concebir un universo que transciende los confines perceptibles. Sin embargo, esta concepción de la infinitud espacial relativiza la experiencia sensorial. Este hecho provoca una cierta apertura en cuanto a la idea de que el espacio puede ser mayor de lo que los sentidos captan. Por ejemplo, en la física contemporánea, la cuestión de la finitud o infinitud del espacio es un problema abierto. Se puede decir que Anaximandro ha iniciado el antecedente de un espacio potencialmente sin bordes con su concepto de *ápeiron*.

Conviene relacionar concretamente el *ápeiron* y el concepto de infinitud en nuestro trabajo. El concepto *ápeiron* representa fuertemente el momento fundacional de una problemática que recorrerá después toda la filosofía. Por ejemplo, en la Edad Media, se sabe que el concepto “infinito” se reservó a la persona de Dios, mientras que en la modernidad matemática el concepto se ha ampliado y ha cambiado de perspectiva. Por ejemplo, Cantor (sin adentrarnos en su reflexión sobre el tema ahora, porque tendremos la ocasión en los próximos puntos) es quien definió distintos tipos y tamaños de infinito: filosóficos y matemáticos. Esto es lo que deja entender Pedro Castelao⁷⁵. Brevemente, Anaximandro, en el desarrollo de su pensamiento sobre el infinito, ha anticipado sin duda ambas perspectivas que son el infinito divino y el infinito matemático, al proponer un sustrato eterno, ilimitado y generativo. Nos eleva lo infinito a la categoría de fundamento último de la realidad, inaugurando una nueva forma de pensamiento filosófico.

1.2. El Ser eterno melisiano como preanuncio del Dios cristiano o *praeambula fidei*

Al inicio de esta parte de nuestra investigación, conviene indicar que la reflexión de Meliso en cuanto al ser no puede identificarse enteramente con la teología cristiana. Tendremos al final del punto la oportunidad de volver ampliamente sobre este aspecto. Pero, antes de llegar allí, nos

⁷⁵ Castelao, *Morfología del infinito*, 250-251.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

parece bien profundizar la compresión del infinito en su reflexión que gira entorno a la cuestión de la eternidad del ser. Por ello, empezamos con la cita siguiente, que pasamos a comentar:

“Siempre fue lo que una vez fue. Porque si hubiera venido a ser, necesario fuera que, antes de ser, no fuera. Y si fue nada, en modo alguno pudo salir algo de la nada. Si, según esto, no vino a ser, es ya y desde siempre era y para siempre será, no tiene principio ni tendrá final, sino que será infinito. [...] Pero, así como es desde siempre y para siempre, de parecida manera es necesario que sea infinito en grandeza. Nada de lo que tenga principio y final no es eterno e infinito. Si hubiese más de uno, uno limitaría a otro. De darse el infinito, se daría solo; porque, si hubiese dos seres, no podrían los dos ser infinitos, puesto que se harían mutuamente de límites el uno para el otro. Así que es eterno e infinito, uno y enteramente homogéneo. Y no puede perecer ni acrecerse ni transformarse totalmente ni dolerse ni apenarse, que si alguna de estas cosas padeciera no sería ya Uno”⁷⁶.

Este fragmento de Meliso de Samos plantea bien la visión ontológica del ser absoluto. Meliso lo define como infinito, uno e inmutable. En el fragmento que hemos elegido, vemos que su argumento se estructura desde la imposibilidad del ‘venir a ser’ y de la nada. En el resto de la cita, nuestro autor intenta desarrollar las consecuencias lógicas de esta premisa para la naturaleza del ser. Sin embargo, antes de seguir, viene bien situar el contexto histórico en el que escribió este fragmento.

Meliso de Samos escribió su fragmento en el contexto del desarrollo del pensamiento de Parménides sobre el ser. Es de todos conocida la famosa afirmación de Parménides sobre el ser: “lo que es, es, y lo que no es, no es”⁷⁷. Esta afirmación, rechaza implícitamente el devenir y lo considera como una mera ilusión: solo se puede afirmar la existencia de lo que existe, de lo que es. Así, Meliso de Samos ha retomado en una cierta medida esta tradición y la amplía, partiendo de argumentos más sistemáticos para defender la eternidad y la infinitud del ser.

Volviendo a la cita que nos sirve de base para entender la postura de Meliso sobre la infinitud, podemos destacar cuatro puntos que nos parecen importantes. El primero tiene que ver con la Eternidad del Ser en el pensamiento de Meliso. Nuestro autor inicia su razonamiento con una crítica a la cuestión del devenir en estas palabras: *Siempre fue lo que una vez fue. Porque si hubiera venido a ser, necesario fuera que, antes de ser, no fuera.* Meliso está aplicando el principio *ex nihilo nihil fit* (nada surge de la nada) que, como ya sabemos, es un principio común en la filosofía presocrática. Si el Ser hubiese surgido, implicaría una previa no-existencia, lo cual es

⁷⁶ Juan David García Bacca. *Los presocráticos*. México: Fondo de cultura económica, 1980, 289-290.

⁷⁷ García, *Los presocráticos*, 39.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

imposible, pues el no-ser no puede generar ser. Por tanto, el Ser, en su comprensión, debe ser eterno: carece de principio y fin. Lo que se explica bien en su afirmación *desde siempre era para siempre será*. Sin embargo, hay que subrayar que la eternidad del Ser en el pensamiento de Meliso no puede reducirse solo a la temporalidad. Se trata de una eternidad que conlleva una lógica. Si el Ser no fuera eterno, cualquier cambio implicaría una contradicción en el seno mismo del Ser. Esta forma de pensar ha anticipado, por ejemplo, la distinción, central en el eleatismo, entre apariencia, que se refiere a un cambio sensible, y realidad, que se refiere a la inmutabilidad o estabilidad racional.

El segundo punto se refiere a la infinitud espacial. En su reflexión, Meliso vincula la eternidad temporal con la infinitud espacial. Se expresa claramente a través de la siguiente parte de la cita: *así como es desde siempre y para siempre, de parecida manera es necesario que sea infinito en grandeza*. En su pensamiento, un ser eterno no puede estar limitado por la mera razón de que los límites supondrían un *más allá*. Siendo no-ser, este más allá sería inconcebible.

En la reflexión de Meliso, la infinitud temporal exige la infinitud espacial para evitar cualquier referencia al no-ser. *Nada de lo que tenga principio y final es eterno e infinito*. Por tanto, un ser limitado en el espacio tendría fronteras definidas por otro ente, lo que implicaría la reintroducción de la multiplicidad. La infinitud garantiza sin duda la autosuficiencia del Ser.

El tercer punto tiene que ver con el tema de la unidad y homogeneidad, lo cual se refiere a la crítica a la pluralidad. De hecho, en el desarrollo de su reflexión, Meliso defiende la unicidad del Ser con esas palabras: *si hubiese más de uno, uno limitaría a otro*. Es decir, si existiesen dos seres, cada uno hubiese sido límite del otro. Este argumento de Meliso se basa en una concepción absoluta de lo infinito: no puede de ninguna manera haber dos infinitos coexistentes, por la mera razón de que en el caso que ocurriera tal cosa se reducirían mutuamente. Por tanto, el Ser tiene que ser único. Meliso lo expresa en esta expresión: *se daría solo*. La homogeneidad (*enteramente homogéneo*) aumenta, o, mejor dicho, complementa la unidad porque, si el Ser tuviera partes heterogéneas, estas partes actuarían como entidades distintas que romperían la unidad del Ser. Para ser más preciso, que tal cosa aconteciera, generaría cualquiera variación interna que implicaría pluralidad, incompatible con la infinitud y la indivisibilidad. Por tanto, el Ser de Meliso es un bloque estático y sin fisuras, donde la diversidad es engañosa.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

El último punto se refiere a la cuestión de la inmutabilidad y la perfección del Ser. Al final de la cita, Meliso formula una importante conclusión: el Ser no pudo sufrir alteraciones porque cualquier cambio supondría dejar de ser lo que es. Si el Ser tuviera la experiencia del dolor, entonces hubiera adquirido una cualidad nueva que fragmentaría su homogeneidad. Una tal interpretación niega no solo el cambio físico, sino también cualitativo, reforzando la dicotomía eleática entre razón, que capta la unidad, y la sensibilidad, que percibe la multiplicidad. Según Meliso, el Ser no debe sujetarse a la sensibilidad.

La pregunta que nos hacemos ahora es la de saber el enfoque teológico que lleva la consideración de Meliso de Samos sobre el ser. Como lo hemos visto en el primer capítulo, en cuanto a la utilidad de la filosofía para la teología, la filosofía presocrática ha sido sin duda una fuente fecunda para la reflexión teológica, particularmente en la construcción de conceptos fundamentales sobre Dios. Y justamente, uno de los pensadores que nos parece más relevantes en este aspecto es Meliso de Samos, discípulo de la escuela eleática, quien, en sus breves, pero densos fragmentos, nos ha dejado una concepción del “ser” que resuena con muchos de los atributos que la teología cristiana atribuye a Dios. Partiendo del fragmento que hemos considerado en nuestro trabajo, nos damos cuenta que plantea un conjunto de afirmaciones metafísicas sobre el ser que invitan a una lectura desde dos perspectivas teológicas complementarias: la teología fundamental y la teología dogmática. Antes de seguir, conviene recordar que Meliso ofrece una visión del ser como eterno, único, inmutable, infinito e impasible. Aunque su discurso fuera más filosófico y no religioso, cuando consideramos la Biblia, nos damos cuenta de la sorprendente correspondencia conceptual. En concreto, cuando afirma que el ser *Siempre fue lo que una vez fue. Porque si hubiera venido a ser, necesario fuera que, antes de ser, no fuera. [...] Así que es eterno e infinito, uno y enteramente homogéneo*, queda obvio que nos presenta sin duda, una concepción del ‘ser’ como plenitud absoluta, sin principio ni fin. Sin embargo, aunque no nombra a Dios, esta noción filosófica puede leerse como una aproximación al concepto teológico del Dios único, eterno e inmutable, que más tarde va a desarrollar la teología cristiana.

Al nivel del enfoque de la teología fundamental que lleva como vocación de examinar los fundamentos racionales de la fe, la afirmación de Meliso en cuanto al ser resuena con la postura de la constitución dogmática *Filius-Dei* sobre la fe católica del Concilio Vaticano I cuando se trata del ser de Dios: “La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

las cosas, puede ser conocido con certeza a partir de las cosas creadas con la luz natural de la razón humana: ‘porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de lo creado’⁷⁸. En este pasaje, lo que más nos interesa es la característica del ser (cuando nos situamos en el pensamiento de Meliso) o de Dios (cuando nos situamos en la perspectiva cristiana) que se puede resaltar y que sin duda se parece al ser de Meliso. De hecho, *FD* sostiene que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de la razón humana al contemplar el mundo creado. Por cierto, Dios es presentado como invisible, eterno, necesario, y fundamento de todo lo que existe. Y a partir de lo visto, estas características coinciden notablemente con las del ser en la filosofía de Meliso de Samos. Cuando nos fijamos bien en la comprensión del ser en Meliso, se ve que profesa sin duda la unicidad, eternidad, inmovilidad del ser. Lo mismo en la teología cristiana, el ser de Meliso es necesario y absoluto, no depende de nada y no tiene origen. Además, Meliso sostiene que el ser no puede percibirse con los sentidos, sino comprenderse con la razón, lo que se asemeja a la afirmación de que Dios puede conocerse *a través de lo creado* por medio de la inteligencia. Por tanto, podemos decir que, el hombre como infinitud creada, lleva en sí misma la posibilidad de entrar en contacto con el ser, o con Dios. El ser o Dios ya no es ajena al hombre.

A continuación (a nivel interpretativo), vemos que la idea de Meliso en lo que atañe al ser eterno podría coincidir hasta un cierto nivel, con el fundamento de la creación *ex nihilo* en la teología cristiana. En efecto, en la doctrina cristiana, solo un ser que existe por sí mismo puede dar existencia a lo demás. A modo de ejemplo, la Escritura nos enseña que “en el principio creó Dios el cielo y la tierra” (Gn 1,1). Es que, la auto-existencia divina, que Meliso intuye de modo filosófico, se revelaría a nivel comparativo en el nombre que Dios da a Moisés: “Yo soy el que soy” (Ex 3,14). Desde nuestra interpretación teológica, una tal declaración podría indicar un ser que no depende de nadie ni tiene principio. Por ejemplo, esta idea ha sido sistematizada por la teología escolástica y es recogida por el Catecismo:

“En el transcurso de los siglos, la fe de Israel pudo desarrollar y profundizar las riquezas contenidas en la revelación del Nombre divino. Dios es único; fuera de Él no hay dioses (cf. Is 44,6). Dios transciende el mundo y la historia. Él es quien ha hecho el cielo y la tierra: ‘Ellos perecen, más tú quedarás, todos ellos como la ropa se desgastan [...] pero tú siempre el mismo, no tienen fin tus años’ (Sal 102,27-28). En Él “no hay cambios ni sombras de rotaciones” (St 1,17). Él es ‘Él que es’, desde siempre y para siempre y por eso permanece siempre fiel a sí mismo y a sus promesas. Por tanto, la

⁷⁸ Concilio Vaticano I. *Constitución dogmática Filius-Dei*. Roma, 24 de abril 1878, n°11. DOI: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

revelación del Nombre inefable ‘Yo soy el que soy’ contiene la verdad de que sólo Dios ES. En este mismo sentido, ya la traducción de los Setenta y, siguiéndola, la Tradición de la Iglesia han entendido el Nombre divino: Dios es la plenitud del Ser y de toda perfección, sin origen y sin fin. Mientras todas las criaturas han recibido de Él todo su ser y su poseer. Él solo es su ser mismo y es por sí mismo todo lo que es”⁷⁹.

A continuación de nuestra reflexión, nos damos cuenta de la similitud que existe entre el ser de Meliso y el Dios cristiano en cuanto a la unidad e infinitud. Por cierto, en su reflexión, Meliso sostiene firmemente que, si hubiese más de un ser infinito, uno limitaría al otro. Una tal comprensión, desde nuestro entendimiento, refuerza la idea de la unicidad e infinitud del ser supremo, que como ya se sabe es una noción básica en la teología católica. Encontramos esta idea en el *Denzinger* que es expresado así:

“Firmemente creemos y simplemente confesamos, que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e incommutable, incomprendible, omnipotente e inefable. [...] El Padre no viene de nadie. [...] Un solo principio de todas las cosas; Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del tiempo creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo”⁸⁰.

Por tanto, por comparación, vemos que la infinitud que Meliso atribuye al ser es característica esencial del Dios cristiano, pues Dios es infinito en perfección y felicidad⁸¹. En suma, digamos que, tanto en la visión teológica como en la visión filosófica, hay una realidad última e invisible que es eterna, perfecta y fundamento de todo. Aunque con lenguajes distintos, Dios y el ser de Meliso comparten atributos esenciales y muestran cómo la razón humana puede acceder a lo eterno más allá del mundo sensible. Antes de terminar, conviene bien subrayar que, desde la teología, y sobre todo dogmática, la ontología de Meliso tiene valor en tanto afirma propiedades esenciales del ser divino. Sin embargo, su visión es limitada desde el ámbito teológico, porque no incluye la dimensión personal, relacional y amorosa de Dios (aunque su discurso era específicamente filosófico y no tenía como vocación de llevar un discurso sobre Dios).

El aporte fundamental de la reflexión de Meliso a la teología cristiana se sitúa, desde nuestra comprensión, en su papel como *praeambula fidei* (preámbulos de la fe) que son verdades naturales que preparan el camino a la Revelación. Y como enseña el Concilio Vaticano I en la Constitución dogmática *FD*, la razón humana puede, por la luz natural, llegar con certeza al conocimiento de

⁷⁹ Catecismo de la Iglesia Católica. n°. 212-213 (1992). DOI: [Catecismo de la Iglesia Católica. Índice general](http://www.vatican.va/archive/ccc_css/index.html?file=1312.htm)

⁸⁰ Heinrich Denzinger y Peter Hünermann. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1999, DH 800.

⁸¹ CIC, n°41.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Dios como causa primera y fin último de todas las cosas⁸². De todas formas, aunque limitado y no revelado, la reflexión de Meliso constituye un aporte valioso para la teología cristiana en cuanto que ofrece un punto de partida racional para pensar el ser de Dios. A partir de la razón, anticipa varios de los atributos que la fe cristiana reconoce en Dios, y de ese modo, se convierte en un aliado de la teología en su búsqueda de lo divino.

1.3. La infinitud en Aristóteles

1.3.1. *La infinitud como potencia y no acto en Aristóteles*

Según Cabada, “la reflexión aristotélica sobre el infinito está fuertemente condicionada por motivaciones epistemológicas, es decir, relacionadas con las posibilidades cognoscitivas respecto del infinito”⁸³. En otras palabras, de manera general en la reflexión de Aristóteles, el infinito no es pensado desde una perspectiva mística o metafísica. Es principalmente pensado desde su función en el proceso del conocimiento. En efecto, “si el infinito en cuanto infinito es incognoscible, entonces el infinito según el número y según la magnitud es una cantidad incognoscible; el infinito según la forma es una cualidad incognoscible”⁸⁴. O sea, sin una determinada concreción cuantitativa o cualitativa, sin un cierto modo de límite –de los que carece el infinito-, no es posible ni existir ni ser conocido⁸⁵. Es en esta dinámica que para Aristóteles lo finito como lo mejor “ha de prevalecer”⁸⁶.

A continuación, estudiaremos unos textos de Aristóteles extraídos de su obra *Física* para presentar su comprensión de la infinitud. Empecemos por el siguiente.

“Ahora bien, lo infinito resulta ser lo contrario de lo que se nos dice que es: no es aquello fuera de lo cual no hay nada, sino que el infinito es aquello fuera de lo cual siempre hay algo [...] Así pues, una cantidad es infinita si siempre se puede tomar una parte fuera de la que ya ha sido tomada. En cambio, aquello fuera de lo cual no hay nada es algo completo y un todo; pues así es como definimos un todo: aquello a lo que nada falta, como un hombre total o un cofre total. Y como en los casos particulares, así también en sentido estricto ‘todo’ es aquello fuera de lo cual no hay nada; pero aquello fuera de lo cual hay algo ausente, sea lo que sea, no es un todo. ‘Todo’ y ‘completo’ o son enteramente idénticos o son muy próximos en su naturaleza. Nada es completo si no tiene fin, y el fin es un límite [...] En realidad el infinito es la materia de la compleción de una magnitud, y es potencialmente un todo, aunque no actualmente; y es divisible por reducción e inversamente por

⁸² DH 3004.

⁸³ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 111.

⁸⁴ Aristóteles. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos, 1995, I, 4, 187b.

⁸⁵ Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1995.

⁸⁶ Aristóteles, *Física*, VIII, 6, 259a.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

adicción, siendo un todo y finito no en sí mismo, sino con respecto a otro; y en tanto que infinito no abarca, sino que es abarcado. Por eso en tanto que infinito es incognoscible, ya que la materia no tiene forma. Es, pues, evidente que hay que concebir al infinito más bien como una parte que como un todo, ya que la materia es una parte del todo, como el bronce en una estatua de bronce”⁸⁷.

A primera vista, podemos decir que este párrafo del *Libro III (Física)* de Aristóteles, citado por Cabada, nos presenta un desarrollo en cuanto a la cuestión del infinito. Nos parece que nos redefine la noción de infinito, una redefinición que obviamente se aleja completamente de concepciones abstractas o metafísicas como se puede notar en Platón. Aristóteles vincula el infinito con lo potencial, lo material y lo incompleto. Dicho de otro modo, contrasta el infinito con el concepto de ‘todo’ o ‘completo’. Lo que establece, bajo nuestra óptica, una profunda distinción ontológica y epistemológica clave.

El primer punto que salta a la vista es su crítica de la concepción tradicional del infinito. Al inicio, comienza por cuestionar la definición común del infinito como *aquello fuera de lo cual no hay nada*. Según su entendimiento, esta idea genera una confusión en cuanto al infinito con lo completo, que es justamente su opuesto. Expliquémonos. Lo *completo*, en el entendimiento de Aristóteles, implica una totalidad cerrada y finita, como un hombre o un cofre, donde no falta ni sobra nada. Al contrario, el infinito se particulariza, desde su comprensión, por ser aquello *fueras de lo cual siempre hay algo*. Por tanto, el infinito no es una realidad estática o actual, sino un proceso inacabado⁸⁸ como nos lo indica Guillermina Waldegg. Nos parece que esta interpretación aristotélica del infinito parece ser como una viva crítica implícita a las ideas platónicas y presocráticas, y de manera específica hacia la concepción del Ser de Meliso de Samos, que concebían el infinito como una sustancia primordial.

A continuación, se observa en la reflexión de Aristóteles la insistencia sobre lo infinito potencial. Según él, si tuviéramos que hablar de la existencia del infinito, tendríamos que hablar en términos de potencia, es decir, el infinito existe solo potencialmente y no como si fuera una realidad existente por sí misma o independiente. Desde allí, se puede decir que el infinito es, por tanto, una posibilidad inherente a ciertos procesos, pero nunca es un ‘todo’.

Sin embargo, la materia, en la comprensión del sistema hilemórfico, es considerada como el sustrato indeterminado que adquiere determinación mediante la forma. De la misma manera, el

⁸⁷ Aristóteles, *Física*, III, 6, 206b-207a.

⁸⁸ Guillermina Waldegg, “El infinito en la obra aristotélica”, *Educación Matemática*, Vol. 5, nº. 3, (diciembre 1993): 20-38, 22.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

infinito es considerado como el principio pasivo que requiere de un límite, es decir, de una forma, para poder convertirse en algo cognoscible y completo. Lo que quiere decirnos que el infinito, al carecer de forma intrínseca, es por tanto incognoscible en sí mismo.

El otro aspecto, que nos llama la atención en el texto, es la consideración aristotélica del infinito como parte, y no como ‘todo’. Nos queda obvio que, según él, el ‘todo’ es sinónimo de perfección y límite, mientras que el infinito, por ser indefinido, no puede abarcar nada, sino que es *abarcado* por aquello que lo delimita. Esta interpretación del infinito le permite afirmar firmemente que el infinito no es una sustancia autónoma, sino más bien una propiedad relacional dependiente de procesos específicos.

De hecho, la postura de Aristóteles tiene consecuencias tanto para el conocimiento como para la física. Por ejemplo, cuando afirma que el infinito es incognoscible por carecer de forma, estaba estableciendo explícitamente que solo lo finito, es decir, lo estructurado y delimitado, puede objetivamente ser objeto de ciencia. En cuanto a la física, su rechazo del infinito actual⁸⁹ explica por qué niega la posibilidad de un universo espacialmente infinito o de un tiempo sin principio, ideas que retomarán filósofos medievales y científicos modernos.

No se puede tratar del infinito en el pensamiento de Aristóteles sin abordar la cuestión de la diferencia entre el infinito por división y por adición. Como otras veces, partiremos de un texto de Cabada para desarrollar la cuestión.

“El infinito por adición es en cierto modo el mismo que el infinito por división, pues en una magnitud finita el infinito por adición se produce en un proceso inverso al otro; porque en la medida en que una magnitud se ve dividida hasta el infinito, en la misma medida aparecen las adiciones con respecto a una determinada magnitud [...]. Así pues, el infinito no tiene otro modo de realidad que éste: en potencia y por reducción. Y existe actualmente en el sentido en que decimos que el día o la competición existen; y existe potencialmente, como la materia; pero no existe por sí mismo, como existe lo finito. Hay también un infinito potencial por adición, el cual, como hemos dicho, es en cierto sentido de la misma manera que el infinito por división, pues siempre se podrá tomar algo fuera de él; pero lo que se tome nunca superará toda magnitud finita, a diferencia del infinito por división, en el que toda magnitud finita es superada en pequeñez y siempre quedará una parte más pequeña. Por consiguiente, no se puede admitir que el infinito, ni siquiera potencialmente, supere un todo por adición, a menos que haya algo que sea accidentalmente infinito en acto, como dicen los fisiólogos que es infinito el cuerpo que está fuera del mundo y cuya substancia es aire o algo semejante. Pero si ningún cuerpo sensible puede ser actualmente infinito de esta manera, es evidente

⁸⁹ Un infinito que existe de manera completa y realizada.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

que tampoco puede haber un cuerpo que sea potencialmente infinito por adición, excepto, como hemos dicho, de una manera inversa a la del infinito por división”⁹⁰.

En este texto, Aristóteles ha abordado el concepto de infinito desde una perspectiva operativa que le permite distinguir dos modos de acceder al infinito. Se trata del modo por división o reducción y del modo por adición. Estas distinciones nos muestran las diferencias ontológicas y epistemológicas esenciales en su reflexión de la infinitud. De hecho, el infinito por división se entiende como la posibilidad de dividir indefinidamente una magnitud dada como, por ejemplo, una línea geométrica o una cantidad física⁹¹. Y el infinito por adición hace referencia a la posibilidad de añadir partes indefinidamente a una magnitud, como agregar números. Los dos, o sea el infinito por división y por adición se entienden como infinitos potenciales por la mera razón de que nunca se actualizan como totalidades completas. Pero difieren en su dirección y en su relación con el límite: la división parte de un todo finito y lo fragmenta hacia lo ínfimo y la adición parte de un punto inicial y se expande hacia lo ilimitado. Expliquémonos más.

En lo que atañe al infinito por división, hay que decir que está vinculado sin duda con la materia. Cuando dividen una magnitud, hay siempre la posibilidad de hallar una parte que sea más pequeña. Sin embargo, según Waldegg este proceso no se consuma de ninguna forma en una infinitud actual⁹². La división opera dentro de un todo ya existente y finito, cuya materia es indeterminada, pero contenida por la forma. A modo de ejemplo, una estatua de bronce es finita en su figura, mientras que el bronce como materia podría dividirse teóricamente sin fin. Sin embargo, el infinito por adición implica obviamente una expansión hacia fuera. A diferencia de la división, la adición no parte de un todo completo, sino que busca trascenderlo.

En definitiva, según Aristóteles, el infinito solo puede entenderse como una posibilidad de prolongación o división sin fin, pero nunca como algo que exista plenamente y en acto. El infinito no existe en acto, sino solo en potencia. El infinito es solo una posibilidad, no una realidad.

Después de haber presentado con gran atención esta reflexión de Aristóteles, nos viene bien intentar ver su impacto o aporte a la teología cristiana.

⁹⁰ Aristóteles, *Física*, III, 6, 206b.

⁹¹ Waldegg, “El infinito en la obra aristotélica”, 23.

⁹² Waldegg, “El infinito en la obra aristotélica”, 23.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

1.3.2. El posible aporte de la reflexión aristotélica de la infinitud a la teología cristiana

La reflexión de Aristóteles en cuanto a la infinitud, que es concebida como potencialidad indefinida, incompleta, abarcada e incognoscible, podría parecer a primera vista, ser radicalmente opuesta con la doctrina de la revelación cristiana del Dios infinito. Lo que nos salta a la vista en primer plano, tiene que ver con lo que llamaríamos la delimitación negativa que fortalece la vía negativa, que es un método que suele ser utilizado en la teología apofática o negativa. Expliquémonos más.

Al definir el infinito como *materia de la compleción de una magnitud y parte del todo*, Aristóteles nos ofrece implícitamente una descripción precisa de lo que sería una infinitud inmanente, cósmica y material. La teología iluminada por la Escritura (“Dios es Espíritu” Jn 4, 24) y definida por el Magisterio⁹³ ha podido rechazar con argumentos filosóficos sólidos cualquier identificación de Dios con una sustancia material infinita o una fuerza cósmica impersonal. Desde la comprensión de la teología cristiana Dios es infinito, espiritual, personal, inmaterial y trascendente. Y por tanto no debe ser confundido con la concepción del infinito aristotélico. Se trata en resumen de una refutación anticipada del panteísmo materialista.

La reflexión de Aristóteles nos presenta una cierta forma de defensa de un cosmos finito espacialmente, aunque eterno temporalmente⁹⁴. El cosmos aristotélico es, pues, eterno⁹⁵, lo mismo que sus movimientos y todo cuanto a en él se contiene, incluido el género humano (que carece asimismo de comienzo). La eternidad del movimiento, y en consecuencia, del tiempo viene exigida para Aristóteles por el hecho de que un supuesto comienzo del movimiento implicaría ya en sí mismo un movimiento anterior a él y así sucesivamente⁹⁶. Una tal comprensión de la eternidad del cosmos por Aristóteles genera una fuerte tensión con la creación *ex nihilo* (Gn 1,1). La teología medieval ha desarrollado argumentos filosóficos para demostrar la contingencia del mundo. Como lo indican el DH “desde el principio del tiempo (Dios) creó de la nada a una y otra criatura, la

⁹³ DH 800.

⁹⁴ Waldegg, “El infinito en la obra aristotélica”, 23.

⁹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, III, 5, 1002a-b.

⁹⁶ Mondolfo, 344-345.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo”⁹⁷.

Además, aunque Aristóteles niega la infinitud divina, su *Motor inmóvil* aporta una estructura metafísica para hablar de Dios como causa última cuando nos encontramos en el ámbito de la teología natural. En efecto, “tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, sustancia y acto”⁹⁸.. Pues, en su propio entendimiento, “lo que está en movimiento tiene que ser movido por algo. [...] Si una cosa es movida con movimiento local por otra que está en movimiento, y ésta que mueve es a su vez movida por otra, y así sucesivamente, tendrá que haber entonces un primer movimiento, ya que no se puede proceder hasta el infinito”⁹⁹.

En realidad, lo que plantea problema en la doctrina aristotélica cuando nos encontramos en el ámbito teológico es que la negación del infinito actual en Aristóteles es problemática para la teología, que ve en Dios una infinitud real. De hecho, en la comprensión de Aristóteles, Dios es considerado como un ser dotado de vida porque “el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por si de Él es vida nobilísima y eterno. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto”¹⁰⁰.

A nuestro juicio, esta visión, aunque admirable desde el punto de vista filosófico, difiere sustancialmente de la comprensión cristiana de Dios¹⁰¹. En efecto, la teología católica, fundada en la revelación divina y desarrollada por la tradición y el Magisterio, afirma que Dios es espíritu (cf. Jn 4,24), eterno, inmutable e inmaterial, pero también personal y amoroso (DH 800). A diferencia del Dios aristotélico, que no conoce otra realidad fuera de sí y cuya actividad se limita a la contemplación de su propia perfección. El Dios cristiano es libre y creador porque crea el universo *ex nihilo*, lo sostiene en el ser y se comunica con sus criaturas.

Dios, es el Padre amoroso que entra en la historia humana, que se revela a través de los profetas y, en la plenitud de los tiempos, en su Hijo Jesucristo. En Él, el Verbo eterno se hace carne (cf. Jn 1,14), asume la condición humana y comunica la vida divina. Por tanto, Dios no solo es

⁹⁷ DH 800.

⁹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072a.

⁹⁹ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 123.

¹⁰⁰ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 124.

¹⁰¹ Tomás de Aquino. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 2001. 610-622.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

pensamiento o vida eterna, sino también Amor en acto, como enseña san Juan: “Dios es amor” (1 Jn 4,8). Brevemente, El Dios vivo de la fe cristiana no se encierra en la pura contemplación de sí mismo, sino que se dona, crea, ama, redime y quiere llevar a toda criatura a la comunión con Él. Y, desarrollaremos este aspecto en nuestro tercer capítulo.

Después de haber presentado la infinitud en el pensamiento de Aristóteles, conviene ahora ir a la comprensión de la infinitud en el contexto cristiano. Lo que queremos resaltar en el siguiente punto es sobre todo la ruptura que ha habido en cuanto a la concepción de la infinitud. La infinitud, desde la época medieval, se convierte en un atributo exclusivo de Dios y compartido por el hombre en las reflexiones ulteriores. El estudio analítico de los presocráticos nos ha ayudado a entender mejor lo que entendemos por infinitud y sus diferentes implicaciones. Consideramos a dos autores cristianos como san Agustín y san Tomás de Aquino que elaboraron una teología sobre la cuestión de la infinitud desde la perspectiva filosófica con finalidad puramente teológica.

2. La infinitud en la Edad Media. Una viva crítica de la infinitud potencial aristotélica

2.1. La infinitud en san Agustín

Antes de nada, nos viene bien empezar por enfatizar que, en el pensamiento de Agustín, la infinitud es considerada como plenitud metafísica e inmutabilidad absoluta, y no como una mera extensión. Como puede saltar a la vista, la cuestión de la infinitud constituyó uno de los desafíos intelectuales más profundos para los pensadores cristianos de los primeros siglos. Por cierto, herederos de la tradición filosófica griega aristotélica que asociaba lo infinito con imperfección, indeterminación y caos, los Padres de la Iglesia tuvieron que reinterpretar radicalmente este concepto con vista a adaptarlo a la revelación bíblica de un Dios trascendente, creador *ex nihilo* y eterno. Por eso, en la presente parte de nuestra investigación y con la ayuda de Cabada Castro, nos damos como objetivo el examinar cómo Agustín de Hipona ha articulado una síntesis original entre el neoplatonismo y el cristianismo, transformando la noción de infinitud de un principio negativo a un atributo divino esencial. En el Libro VII de sus Confesiones¹⁰², nos relata el momento en que, influido por la filosofía platónica, descubre la presencia de Dios como un Ser infinito y trascendente. Así afirma su postura:

¹⁰² María Soledad Ale. “La concepción agustiniana de mundo en Confesiones VII”. *Humanitas*. nº37 (Año XXIX): 161-176.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

“Pero entonces, leídos aquellos libros de los platónicos, después de que, amonestado por ellos a buscar la verdad incorpórea, percibí tus cosas invisibles por la contemplación de las creadas, y rechazado, sentí qué era lo que no se me permitía contemplar por las tinieblas de mi alma, quedé cierto de que existías; y de que eras infinito, sin difundirte, sin embargo, por lugares finitos ni infinitos; y de que eras verdaderamente, tú que siempre eres el mismo, sin cambiar en otro ni sufrir alteración alguna por ninguna parte ni por ningún movimiento; y de que todas las cosas proceden de ti por la sola razón firmísima de que eres. Ciento estaba de todas estas verdades, pero también de que me hallaba demasiado débil para gozar de ti”¹⁰³.

Al considerar esta afirmación de Agustín, nos parece que representa un testimonio íntimo de su experiencia intelectual y espiritual. Es que, el filósofo devenido cristiano vislumbra a Dios *invisible* a través de las huellas de la creación, reconoce su infinitud sin extensión, su inmutabilidad y su papel como causa primera de todo lo existente, y a la vez constata la debilidad de su propia alma para alcanzar la plena contemplación.

De entrada, como se puede notar, nuestro autor empieza por reconocer el valor de la tradición platónica y advierte que el mundo sensible lleva en su seno huellas de lo transcendente. O sea, lo que se puede ser considerado como un mero finito no lo es en realidad. Según él, toda realidad es ‘una infinitud creada’¹⁰⁴ porque contiene huellas de lo transcendente. Y por el hecho de llevar huellas de la infinitud, el hombre puede llegar a encontrar a Dios a través ‘la infinitud creada’. Conviene aclarar aquí, que esta modalidad de conocimiento no pretende de ninguna manera convertir a Dios en un objeto más de la investigación, sino usar la experiencia de la naturaleza como signo que apunta hacia una realidad distinta. En la teología agustiniana, tal proceso culmina en la iluminación. Las criaturas no explican a Dios, sino que lo revelan indirectamente, al destacar su propia contingencia y finitud frente a un Ser necesario e infinito¹⁰⁵.

A modo de ejemplo, san Pablo en su carta a los Romanos escribió lo que sigue: “Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y divinidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo...” (Rom 1,20). Este pasaje bíblico legitima la percepción intelectual de Dios a través de la naturaleza. También, el Sal 19,1 celebra: “los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos.

¹⁰³ San Agustín, *Confesiones*, VII, 20, 26.

¹⁰⁴ No se puede hablar de la infinitud creada propiamente dicho en la reflexión de Agustín. Es nuestra interpretación anticipada que nos hace concluir esto.

¹⁰⁵ Pedro Benítez. “El temor horrorizante en san Agustín. Comentario a dos pasajes del libro VII de las *Confesiones*”. *Tópicos*, n°31 (2006): 9-33.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Eras infinito, sin difundirte, sin embargo, por lugares finitos ni infinitos. Si nos fijamos bien, para Agustín, Dios es Infinito. Sin embargo, con este enunciado, rechaza la noción neoplatónica de un Dios que, por ser inmenso, se extiende en un espacio ilimitado. En la comprensión de Agustín Dios es un ser infinito no extensional, o sea, Dios no ocupa espacio, ni *lo llena todo*, por la mera razón que el espacio mismo es una criatura. Para ser aún más preciso, en el entendimiento de Agustín, la infinitud de Dios reside en la plenitud de su Ser, libre a cualquier forma de limitación. Lo que resalta de relevante en esta afirmación de Agustín es que el infinito divino es una categoría metafísica, diríamos más teológica, que trasciende las estructuras cuantitativas, el *más allá* de lo numerable, y apunta a una presencia absoluta.

Otra característica del infinito en Agustín es la inmutabilidad divina. Cuando Agustín afirma lo que sigue, *tú que siempre eres el mismo, sin cambiar en otro ni sufrir alteración alguna por ninguna parte ni por ningún movimiento*, quiere significar explícitamente la inmutabilidad de Dios que es según nuestra interpretación otra consecuencia de la infinitud ontológica del infinito. Justifiquémonos: si Dios fuera cambiante, carecería de perfección plena. Y se sabe que, en la filosofía patrística y escolástica, la mutabilidad se atribuye a lo finito, a lo imperfecto, que se desplaza entre potencia y acto. Dios, por el contrario, es acto puro, Ser absoluto, que no pasa del no-ser al ser, sino que eternamente Es. La Escritura confirma esta inmutabilidad: “Yo soy Yahvé, no cambio” (Mal 3,6) y “Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos” (Heb 13,8). Hay que subrayar que el Concilio de Constantinopla II (553 d.C.) ha declarado infalible la doctrina de la inmutabilidad divina, rechazando toda forma de animismo o transformación divina.

En lo que ataña a la omnisciencia de Dios, al considerar la obra de Cabada, nos damos cuenta de que Agustín aplica una ingeniosa analogía matemática con único objetivo principal de defender la omnisciencia de Dios¹⁰⁶ frente a la objeción de que una serie infinita, como la de los números, excedería incluso la comprensión divina. Aquí, nos damos como objetivo el examinar cómo Agustín combina recursos lógicos, referencias bíblicas y presupuestos de la tradición eclesial para mostrar que todo lo “infinito” es, en cierto modo, finito para la inteligencia divina, y las consecuencias teológicas y existenciales de tal afirmación.

¹⁰⁶ San Agustín. *Obras completas XVI. La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2019, XII, 18.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

Agustín empieza por unas preguntas retóricas¹⁰⁷ o, mejor dicho, provocadoras de que Dios podría comprender solo un subconjunto (o parte) de los números e “ignorando el resto”¹⁰⁸. La finalidad de estas preguntas retóricas es que resultaría absolutamente una locura el hecho de querer imponer a la inteligencia divina límites que ni siquiera nuestra propia razón admitiría. Por ejemplo, la serie de los números, infinita para la mente humana, pues siempre cabe un número más allá del último pensado, se convierte aquí en el paradigma de lo realmente “infinito”. Por tanto, si Dios puede abarcarla totalmente, demuestra que su inteligencia no obedece las restricciones de nuestro pensamiento sucesivo.

Partiendo de nuestra comprensión, creemos que Agustín ha recurrido al Sal 147,5¹⁰⁹ con vista de sostener su argumento. Es que, al tomar este texto, subraya la doctrina bíblica de una mente divina que no se mide en términos de cantidad o extensión. A modo de ejemplo, cuando afirma que “la infinitud del número, aunque en realidad no exista ningún número que exprese una cantidad infinita, no escapa a Aquel cuya sabiduría sobrepasa todo número”¹¹⁰, nos parece obvio que está distinguiendo entre la infinita sucesión de los números (que escapa a nuestra memoria finita por nuestra condición finita) y la infinitud de Dios, que no hay serie que lo agote¹¹¹.

Brevemente, la reflexión de San Agustín parte de una analogía aritmética para afirmar con claridad que la omnisciencia divina no experimenta ninguna barrera frente a la infinitud¹¹². Imaginemos la serie de todos los números; para la mente humana, limitada y sucesiva, jamás podríamos aprehenderlos en su totalidad; siempre habría un término más allá del último recordado. Frente a este horizonte inabordable, Agustín nos hace ver que la mente de Dios, por su naturaleza no numerable, no se ve nunca rebasada ni por la extensión ni por la variedad de la serie, pues la “infinitud del número” no le resulta incomprensible¹¹³. Dios no “abarca cierta cantidad” y deja fuera otros números: Él conoce cada término y cada potencialidad de un solo acto, sin necesidad de recorrerlos uno a uno. Por tanto, para Agustín, es tan absurdo suponer que Dios ignora un tramo de la serie numérica como pensar que deja de conocer un hecho futuro por no haberse repetido en

¹⁰⁷ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 18.

¹⁰⁸ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 18.

¹⁰⁹ “Grande es nuestro Señor, inmenso su poder, su sabiduría no tiene medida” (Sal 147,5).

¹¹⁰ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 18.

¹¹¹ Florencio Hubenak. “Una relectura de la ciudad de Dios de san Agustín desde la historia”. *Forum*, nº 8 (2019): 73-92.

¹¹² Heinz Heimsoeth. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, 100.

¹¹³ Heimsoeth, 100.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

el pasado. La mente divina no conoce las cosas ‘cuando ya han ocurrido’, sino en su eternidad atemporal, en la cual pasado, presente y futuro concurren simultáneamente ante su mirada.

A continuación de nuestra investigación de la cuestión de la infinitud en Agustín, descubrimos la relación que él establece entre Dios, el tiempo y el espacio. De hecho, con Cabada, nos damos cuenta de que en el Libro XI de sus *Confesiones*¹¹⁴, san Agustín emprende una reflexión audaz sobre la relación entre Dios, el tiempo y el espacio. Antes de nada, el *antes* como el *fuera* de la creación son categorías vacías en el entendimiento de Agustín a la hora de hablar de la eternidad de Dios. Pues en Dios, no hay ni antes, ni fuera. Es que, Agustín rechaza sistemáticamente la concepción del tiempo anterior a la creación: el tiempo forma parte de la creación.

Si imaginamos “infinitos espacios de tiempos antes del mundo”¹¹⁵ durante los cuales Dios, según algunos, estaría inactivo, surge en nuestra mente la pregunta: ¿qué sucedía en ese antetiempo? Para Agustín, tal hipótesis presupone que el tiempo existe independientemente de la creación, como un contenedor sin creador.

Estando de acuerdo con Agustín, y contra el epicureísmo que admite la multiplicidad de mundos tangiblemente semejantes al nuestro, consideramos que admitir lugares infinitos fuera del mundo sugiere inexorablemente la posibilidad de innumerables universos. Lo que generaría desde el ámbito teológico una profunda conclusión contraria al monoteísmo cristiano, que ve un solo acto creador de un cosmos único y ordenado. Lo que importa más retener aquí, es que tiempo y espacio no son ‘contenedores’ preexistentes, sino realidades contingentes que dependen enteramente de Dios. Hay un solo mundo creado por Dios.

Partiendo de la postura de Agustín, si los defensores de la pluralidad de mundos reconocen que el mundo creado es limitado y está determinado por un lugar, y que fuera de él no hay espacios físicos donde Dios pudiera actuar¹¹⁶, ¿por qué no aceptar también que antes del tiempo creado no hay un *tiempo vacío* durante el cual Dios estaba ocioso? En efecto, Agustín él mismo advierte que ambas preguntas se basan en un mismo error que consiste en proyectar categorías creadas (lugar y tiempo) fuera de la creación misma. Esta idea se fortalece cuando afirma lo que sigue: “Si dicen que son vanas las imaginaciones de los hombres al forjar en su mente lugares infinitos, puesto que no hay

¹¹⁴ San Agustín, *Confesiones*, 281-311.

¹¹⁵ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI,5.

¹¹⁶ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 178.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

lugar alguno fuera del mundo, habrá que responderles que de la misma manera imaginan los hombres los tiempos de inoperancia divina pasados, ya que no hay tiempo alguno anterior al mundo”¹¹⁷.

La argumentación agustiniana tiene, además, un trasfondo teológico profundo. Dios no está sujeto a las categorías creadas. No es un agente que entra y sale del tiempo, ni un cuerpo que se desplaza por el espacio. Él es eterno, es decir, está fuera del tiempo, y omnipresente sin ocupar lugar. En su ser inmutable, Dios conoce y sostiene todo cuanto ha creado. Por tanto, no hay espacios vacíos donde no actúe, ni tiempos muertos en los que esté inactivo. Es decir, todo está en Él, pero Él no está contenido en nada. Y esta enseñanza agustiniana ha sido asumida por la tradición eclesial. Santo Tomás de Aquino enseña que la eternidad no es una duración infinita, sino la posesión total y simultánea del ser, sin antes ni después¹¹⁸. Y el CIC lo expresa así: “al comienzo del tiempo, creó a la vez de la nada una y otra criatura, la espiritual y la corporal, es decir, la angélica y la mundana; luego, la criatura humana, que participa de las dos realidades, pues está compuesta de espíritu y de cuerpo”¹¹⁹. Brevemente, podríamos decir que el error que Agustín combate no es solo lógico, sino también espiritual. Por ejemplo, imaginar que hay realidades fuera de la acción creadora de Dios, significaría una reducción de su omnipotencia y eternidad a nuestra experiencia limitada del devenir.

Después de haber presentado la cuestión de la infinitud en el pensamiento de Agustín, conviene ahora hacerlo en el de Tomás de Aquino.

2.2. La infinitud en Tomás de Aquino

De entrada, viene bien subrayar que Tomás de Aquino, aunque enraizado en la herencia aristotélica pero fortalecido por la revelación cristiana y la metafísica de la participación, nos propone una transformación teológica del concepto de Infinitud. Por ejemplo, veremos en este punto de nuestra investigación que Tomás lleva a cabo una reelaboración decisiva de la distinción entre materia y forma con la única intención de fundar una nueva concepción de lo infinito que ya no sería considerado como sinónimo de imperfección (como es el caso en la reflexión de

¹¹⁷ San Agustín, *Confesiones*, XI,5, 178.

¹¹⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I, q. 10.

¹¹⁹ CIC, n°327.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Aristóteles), sino como atributo propio del ser divino, es decir Dios. Aquí tenemos la consideración en cuanto a la infinitud tomasina, citado por Cabada:

“La materia recibe su perfección de la forma que la limita, y por eso la infinitud que se le atribuye tiene carácter de imperfecta, pues viene a ser como una materia sin forma. En cambio, la forma no sólo recibe perfección alguna de la materia, sino que ésta más bien restringe su amplitud; por lo cual la infinitud de una forma no determinada por la materia tiene el carácter de algo perfecto. Ahora bien, lo más formal de todo [*maxime formale omnium*] es el ser en sí mismo [*ipsum esse*]. Por consiguiente, puesto que el ser divino no está concretado [*receptum*] en nada, sino que es él mismo su propio ser subsistente, está claro que el mismo Dios es infinito y perfecto”¹²⁰.

Tomás de Aquino, consciente del trasfondo aristotélico en cuanto a la cuestión sobre la infinitud, retoma críticamente las categorías aristotélicas para transformarlas desde la teología cristiana y la metafísica del *esse*¹²¹. Al considerar la postura de Tomás de Aquino, podemos decir que no hay gran diferencia entre el pensamiento de Aristóteles y el de Tomás de Aquino. De hecho, Tomás reconoce el juicio aristotélico según el cual la infinitud material es imperfecta. Sin embargo, su aporte decisivo consiste en distinguir entre dos tipos de infinitud que son la infinitud potencial de la materia, y la infinitud actual y formal que corresponde exclusivamente al ser divino. Esta distinción responde a la diferencia entre una infinitud indeterminada (imperfecta) y una infinitud en acto (perfecta).

Nos queda claro que su reflexión pone en el centro de la metafísica cristiana la noción fundamental que afirma con certeza que Dios es su propio ser subsistente o *ipsum esse subsistens*. Es decir, en Dios (al contrario de las criaturas) la existencia no es algo recibido, sino que Él es el ser mismo. Y dado que su ser no está limitado por una esencia receptora, no hay en Él restricción alguna. Pues, su ser es ilimitado, infinito, y por ello, perfecto. Una tal postura constituye, entonces una crítica implícita pero profunda a Aristóteles.

Nos parece, desde nuestro análisis que Tomás ha sido influido por el Ex 3,14, “Yo soy el que soy”. En efecto, es un pasaje bíblico que interpreta el ser como acto puro de existir, y por tanto como plenitud. Así, lo que en Aristóteles es imperfección, es decir, la infinitud, en Tomás es el signo más alto de perfección en Dios. Como dirá en la *Suma Teológica*, ser infinito corresponde propiamente a Dios, porque Él no es ser recibido en algo, sino que es su propio ser¹²².

¹²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.7. a.1.

¹²¹ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 203.

¹²² Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.7.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

Ahora bien, conviene indicar que el recorrido que hemos hecho hasta aquí sobre la Infinitud en Tomás no es solo metafísico, pues lleva consecuencias teológicas fundamentales. La primera consecuencia que destacamos tiene que ver con la omnisciencia y omnipresencia de Dios. Por cierto, Dios es infinito no sólo en ser, sino también en potencia, conocimiento y presencia. Como dice el Sal 147,5: “Grande es nuestro Señor, y grande su poder; su entendimiento es infinito”. Esta infinitud garantiza que nada escapa a Dios, ni en el orden de lo real ni en el de lo posible. Pues la naturaleza de Dios es el ‘ser absolutamente infinito’”¹²³. La segunda consecuencia concierne a la simplicidad divina. En la medida en que Dios no tiene partes ni composición alguna, su infinitud es expresión de su simplicidad. Por cierto, diríamos con Herrera que la simplicidad es el atributo que, en el orden de la disciplina, desvela el núcleo más precioso que la contemplación de Dios, en la unidad de su esencia, puede alcanzar. O sea, la verdad de que Dios es el mismo ser subsistente y, por ello, el ente máximamente perfecto¹²⁴. La penúltima consecuencia se encuentra en la relación con la creación. Puesto que Dios es infinito en acto, no necesita crear para completarse. Por cierto, Dios “no obra movido por necesidad alguna en la producción de las criaturas. [...] Dios no lleva las criaturas a la existencia por una necesidad de su naturaleza sino por su voluntad. [...] Ni quiere por necesidad que las criaturas existan. [...] Su querer es su obrar”¹²⁵. Lo que significa que la creación no es necesaria sino libre, y todo lo que existe participa del ser divino de manera finita. Y la última consecuencia toca a la vida espiritual. La infinitud divina tiene consecuencias místicas. Como dijo San Juan de la Cruz, solo el infinito puede colmar el deseo del corazón humano. Y en eso, la teología agustiniana y tomista coinciden en que Dios nos creó para él, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en él¹²⁶. Brevemente, “hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección”¹²⁷; o sea la infinitud pertenece solo a Dios, cuyo ser no es recibido, sino subsistente. Y, desde el ámbito teológico, la materia no puede ser considerada como perfecta como lo estima Aristóteles. Pues, “Todo cuerpo tiene una superficie.

¹²³ Heimsoeth, 114.

¹²⁴ Juan José Herrera. “Breve introducción al estudio de S. Tomás, *Summa theologiae*, I, q. 3: *De simplicitate Dei*”. *Studium. Filosofía y Teología*, nº27 (2011): 85-116.

¹²⁵ Santo Tomás de Aquino. *Sobre la eternidad del mundo. Suma contra los gentiles. Suma teológica (selección)*. Traducción del latín, introducción y notas por Angel J. Cappeletti. Buenos Aires: Aguilar, 1981, 60-61.

¹²⁶ San Agustín, *Confesiones*, I,1.

¹²⁷ DH 3001.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

[...] Todo cuerpo que tiene superficie es finito: porque la superficie es el límite del cuerpo finito. Luego todo cuerpo es finito. [...]. En consecuencia, no existe nada infinito según la magnitud”¹²⁸.

Conviene decir algo respeto a la crítica tomista a la concepción aristotélica del origen del mundo¹²⁹. Partiendo de una clave filosófica y teológica medieval, Tomás aborda la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de demostrar racionalmente el comienzo del mundo. En su comprensión, nos ponemos de acuerdo con él, así como no se pueden deducir las condiciones de un ser humano en gestación a partir de las que tiene una vez nacido y plenamente desarrollado, tampoco es legítimo deducir la necesidad o imposibilidad del inicio del mundo basándose en el estado actual y perfecto del cosmos. De hecho, a nuestro modo de ver, el núcleo de su argumento es que la realidad presenta una naturaleza distinta según se considere en su “ser perfecto”¹³⁰ o en su “primer surgimiento”¹³¹ procedente de su causa. Sin embargo, el error, por tanto, de algunos filósofos mal advertido consiste en aplicar las leyes y condiciones del mundo ya constituido al momento mismo de su creación, como si la dinámica interna del universo actual pudiera retrotraerse sin matices hasta su origen absoluto¹³².

Este planteamiento responde, a la perfección, en parte a la postura de Aristóteles, quien sostenía la eternidad del mundo. La Sagrada Escritura confirma esta visión tomista en textos como Gn 1,1: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra”, que afirma la existencia de un inicio absoluto del universo por acto creador. El Sal 33,9 subraya el carácter instantáneo y no procesual de ese comienzo: “Porque él dijo, y fue hecho; él mandó, y existió”. Por tanto, podemos concluir sin miedo, que no hay, un antes temporal que condicione a Dios, ni un movimiento precedente en sentido físico, por la mera razón de que la creación es inmediata y total. Y para reforzar nuestra postura, tomamos como ejemplo el Magisterio de la Iglesia que ha definido solemnemente esta verdad. Por cierto, nos enseña que Dios “desde el principio del tiempo creó de la nada a la vez ambas criaturas, la espiritual y la corporal”¹³³, y al turno del Concilio Vaticano I de reafirmar que “Dios, por su bondad omnipotente, en el comienzo del tiempo hizo de la nada a una y otra criatura”¹³⁴. Y, el CIC recoge esta misma enseñanza: “No existe nada que no deba su existencia a

¹²⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.7.a.3.

¹²⁹ Tomás de Aquino. *Sobre la eternidad del mundo*. Madrid: Encuentro, 2002, 17.

¹³⁰ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 217.

¹³¹ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 217.

¹³² Tomás de Aquino, *Sobre la eternidad del mundo*, 31.

¹³³ DH 800.

¹³⁴ DH 3002.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

Dios Creador”¹³⁵ y “La creación es el fundamento de todos los designios salvíficos de Dios”¹³⁶. Brevemente, la razón, iluminada por la fe, reconoce que el acto creador es único y no comparable con ningún proceso natural.

La postura tomista del origen del mundo nos conduce también a la cuestión de la eternidad del mundo aristotélica. Para el Aquinate, Dios es causa libre y suficiente.

“Pero si se pregunta *por qué quiso esto* [Dios], *se ha de decir* sin duda que por sí mismo. Ya que así como por sí mismo hizo las cosas, para que se manifestase en ellas la semejanza de su bondad, así quiso también que no existiesen siempre para que se manifestase su propia suficiencia, en cuanto que, no existiendo ninguna otra cosa, él mismo tenía en sí mismo toda la suficiencia de felicidad y poder en orden a la producción de las cosas”¹³⁷.

Tomás nos presenta una cuestión central de la teología de la creación que radica en la razón última por la cual Dios ha querido crear y, más aún, por qué ha querido que las criaturas no existieran desde siempre. Y, desde nuestra interpretación, ha querido esto *por sí mismo*, es decir, por la libre decisión de su voluntad soberana, orientada a manifestar su bondad y su suficiencia absoluta. A nuestro juicio, este argumento pone en relieve dos puntos esenciales. Primero, la creación tiene como fin la manifestación de la bondad divina; segundo, el hecho de que las criaturas no existan desde siempre manifiesta que Dios no depende de ellas, sino que posee en sí mismo toda la plenitud de felicidad y de poder. Y, desde nuestra apreciación, esta postura inicia un diálogo crítico con Aristóteles. Para Tomás, y nos viene bien esta postura, el mundo comenzó a existir en el tiempo, no por necesidad lógica, sino por libre decisión de Dios. Esto se conecta con lo que Tomás afirma en cuanto al hecho de que la eternidad del mundo no es demostrable ni refutable por la sola razón, pero que la fe nos enseña su inicio¹³⁸.

El libro de los Heb afirma: “Por la fe comprendemos que el universo fue formado por la palabra de Dios, de modo que lo visible proviene de lo invisible” (Hb 11,3). Lo mismo lo notamos en los Hch 17,24-25: “El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos construidos por manos humanas, ni es servido por manos humanas como si necesitara de algo; él mismo da a todos, vida, aliento y todas las cosas”. Por tanto, podemos concluir

¹³⁵ CIC, n° 338

¹³⁶ CIC, n° 280.

¹³⁷ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 218.

¹³⁸ Santo Tomás de Aquino, 63-68.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

con Tomás, que Dios no necesita de las criaturas; su creación es acto libre que brota de su bondad y no de una necesidad ontológica.

Es necesario indicar que, Tomás vincula esta libertad con la finalidad de la creación: *para que se manifestase en ellas la semejanza de su bondad*. Esto remite al Gn 1,31, donde, tras la obra creadora, “vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era muy bueno”, no porque las criaturas perfeccionen a Dios, sino porque reflejan su perfección infinita. Brevemente, la causa de la creación es la pura bondad divina, no la necesidad¹³⁹.

Dios quiso que las cosas *no existiesen siempre*, para manifestar *su propia suficiencia*. O sea, el no haber criaturas desde la eternidad pone de relieve que Dios, incluso sin ellas, es plenamente feliz y poderoso: *tenía en sí mismo toda la suficiencia de felicidad y poder en orden a la producción de las cosas*. Y, al insistir en que Dios posee *toda la suficiencia de felicidad y poder* incluso antes de la existencia del mundo, refuerza la noción de la aseidad divina. Dios es “El que es” (Ex 3,14), subsistente por sí mismo, plenamente feliz en su vida trinitaria, sin necesidad de lo creado. La creación, entonces, es pura comunicación de bondad, como afirma Juan: “Dios es amor” (1 Jn 4,8), y el amor auténtico tiende a difundirse, no por carencia, sino por sobreabundancia. El inicio temporal del mundo es un signo revelador de Aquel que “llama a la existencia a las cosas que no son” (Rom 4,17) y que, sin necesitar de ellas, ha querido libremente que existiesen para participar de su bondad”¹⁴⁰.

Ahora, nos toca considerar la cuestión de la infinitud en la época moderna. Nos enfocaremos en la concepción de la infinitud en Descartes y Hegel. Esta parte nos sirve para entender más o menos el significado de la infinitud en la época contemporánea.

¹³⁹ DH 3002.

¹⁴⁰ Hermenegildo Delgado Reyes. “El infinito en Santo Tomás de Aquino”. En *Seminario “Orotava” Historia de la Ciencia. Actas Año II. De Arquímedes a Leibniz tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico*, dirigido por José Montesinos Sirera y Miguel Hernández González. 61-76. Canarias: Encuentros, 1995, 64.

3. Propuestas modernas de la cuestión de la Infinitud

3.1. La infinitud y lo indefinido en Descartes

Ante de nada conviene indicar que “el concepto de infinito sirve de soporte a la filosofía de Descartes, tanto teórica como práctica. Este concepto difiere del que contemporáneamente se usa asociado a la teoría del continuo matemático de Dedekind y Cantor”¹⁴¹. De hecho, en Descartes “tendrá gran relevancia [...] la idea de un universo en consonancia con la grandeza de la divinidad. Aunque la concepción de Dios como ‘infinito’, es algo desde épocas anteriores ya tradicionalmente aceptado”¹⁴². A partir de nuestra investigación, podríamos decir que no parece haber duda de que la infinitud era considerada un atributo exclusivo de Dios en la época de Descartes.

Sin embargo, en cuanto a la relación “con la problemática filosófica de la divinidad (concebida como ‘infinitud’) y del acceso epistemológico a la misma, la sistemática cartesiana girará toda ella en torno a la reflexión de que el pensamiento o la idea de infinito solo es posible desde la previa presencia o experiencia del infinito mismo, intelectualmente experimentado en la conciencia humana”¹⁴³. De hecho, Cabada quiere resaltarnos con esta afirmación la relación entre la filosofía cartesiana, la noción de infinitud que tiene que ver con la divinidad, y el acceso epistemológico. Ya se sabe que, en la voluntad de fundamentar el conocimiento cierto, Descartes tuvo que situar la idea de infinito como punto central de su sistema, tanto a nivel metafísico como a nivel epistemológico. Su punto de partida se centra en el argumento principal según el cual la conciencia humana, finita y limitada, no puede generar por sí misma la idea de lo infinito, pues esta trasciende toda experiencia empírica o capacidad representativa finita. Por tanto, la presencia de tal idea en la mente debe provenir de una realidad exterior que la cause: la divinidad misma, entendida como infinitud sustancial. Desde aquí, se nota la consideración de la presencia divina en la realidad creada que es el hombre. Con Descartes podemos hablar de la infinitud creada, haciendo referencia al hombre porque lleva en su esencia las semillas de la infinitud. Es decir, es la semilla de la infinitud en el hombre que es lo que le posibilita entrar en relación con Dios y poder pensar a Dios. En concreto, “el deseo que cada uno tiene de tener todas las perfecciones que puede concebir, y por consiguiente todas las que creemos que existen en Dios, proviene de que Dios nos ha donado

¹⁴¹ Julio Armando Morales Guerrero. “El infinito en Descartes y el propósito práctico de su filosofía”. *Praxis Filosófica*, nº42 (enero-junio 2016): 203-217, 205.

¹⁴² Cabada, *Recuperar la infinitud*, 361.

¹⁴³ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 361.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

una voluntad que no tiene límites [*bornes*]. Y es principalmente por razón de esta voluntad infinita que existe en nosotros por lo que se puede decir que nos ha creado a su imagen”¹⁴⁴.

Guerrero estima que el deseo humano de alcanzar todas las perfecciones que se puedan concebir, en principio atribuidas a Dios, no es un mero anhelo psicológico. Más bien, es la consecuencia metafísica de poseer una voluntad sin “*bornes*”, es decir, sin límites¹⁴⁵. En otras palabras, puesto que Dios actúa con absoluta libertad y plenitud, el hombre, al participar de una voluntad ilimitada, por haber sido creado por Dios, refleja esta misma libertad creadora. Esta interpretación nos permite afirmar que el hombre es *imago Dei*; no por su intelecto siempre parcial, sino por su capacidad de autodeterminación y aspiración hacia lo infinito. La voluntad, al no estar constreñida por lo finito, se convierte en un puente ontológico entre lo humano y lo divino. En el tercer capítulo de nuestro trabajo profundizaremos esta relación entre lo finito y lo infinito, mejor dicho, entre el hombre y Dios. Según la comprensión que tiene José Ramón Arana de Descartes, el deseo de perfección remite a una aspiración metafísica que solo puede satisfacerse en la unión con Dios, fuente de toda infinitud¹⁴⁶. Por tanto, Descartes entrelaza racionalismo y espiritualidad, presentando al ser humano como un ser paradójico: finito en su conocimiento, pero infinito en su capacidad de querer y, por ello, partícipe de lo divino.

La infinitud hace referencia a Dios: Dios es infinito.

“Distingo entre *indefinido* e *infinito*, y solamente denomino propiamente *infinito* a aquello en lo que no se encuentran límites bajo ningún aspecto: en este sentido sólo Dios es infinito; aquellas cosas, en cambio, en las que sólo desde algún punto de vista no percibo límite, como la extensión del espacio imaginario, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad, y cosas semejantes, las denomino ciertamente indefinidas, pero no infinitas, ya que no carecen de límite bajo cualquier aspecto¹⁴⁷. [...] No digo que el mundo sea infinito, sino solamente indefinido. En lo cual hay una diferencia bastante notable: porque para decir que una cosa es infinita, se ha de tener alguna razón que la haga cognoscible como tal, o cual no puede ocurrir sino respecto de Dios sólo; pero para decir que es indefinida, basta con que no exista razón por la cual se pueda probar, ni siquiera concebir, que existan límites en la materia de la que está compuesto el mundo”¹⁴⁸.

La comprensión cartesiana de la infinitud que encontramos en el pasaje citado se desarrolla en torno a la distinción fundamental entre lo infinito, que es un atributo exclusivo de Dios, y lo

¹⁴⁴ Descartes. *Oeuvres. Correspondance*. Tome II. Paris: Léopold Cerf, 1898, 628.

¹⁴⁵ Guerrero, “El infinito en Descartes y el propósito práctico de su filosofía”, 208-209.

¹⁴⁶ José Ramón Arana. “La idea de infinito en la filosofía de Descartes”. *Ontology Studies*, n°10 (2010): 131-142, 135.

¹⁴⁷ Descartes. *Oeuvres. Meditationes de prima philosophia*. Tome VII. Paris: Léopold Cerf, 1904, 113.

¹⁴⁸ Descartes. *Oeuvres. Correspondance*. Tome V. Paris: Léopold Cerf, 1903, 51-52.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

indefinido, que es el atributo de ciertos aspectos del mundo creado. De hecho, se entiende perfectamente bien que, para Descartes, el término *infinito* se reserva únicamente para Dios, entendido como una realidad que *no tiene límites bajo ningún aspecto*. Por tanto, la infinitud divina es absoluta, y abarca todas las perfecciones sin restricción alguna, pues su esencia misma es la plenitud ontológica. Esta comprensión de la infinitud se adecúa a la tradición teológica judeocristiana, aunque Descartes la racionaliza. Para él, la idea de infinito no surge de la experiencia empírica (pues esto es imposible para un ser finito), sino que es innata, implantada en la mente humana por Dios como prueba de su existencia. Sin embargo, considera la indefinición como límite epistemológico.

Frente a la cuestión de lo *infinito*, ha introducido la noción de *indefinido* para describir las realidades que, desde su punto de vista, aunque parecen carecer de límites desde nuestra perspectiva finita, en realidad no son infinitas en sentido absoluto. A modo de ejemplo, cuando consideramos la extensión del espacio, hay la posibilidad de que la imaginemos sin fin. Pero, en Descartes, el universo físico podría tener límites establecidos por Dios, aunque nosotros no los percibamos. Aquí nos encontramos en su teoría de la divisibilidad de la materia. Para él, aunque no encontramos un punto final al dividir la materia, esto no implica que sea infinitamente divisible en acto. En la serie numérica, su progresión no tiene término, pero esto sólo refleja una potencialidad abstracta, no una realidad ontológica infinita. Por tanto, podemos concluir que lo indefinido denota una falta de límites percibidos, no una ausencia real de límites. Más precisamente, es una categoría epistemológica que refleja la limitación humana para abarcar la totalidad de ciertos fenómenos, pero no implica una infinitud metafísica, al menos desde la comprensión de Descartes. Tendremos la oportunidad de criticar su concepción del indefinido más adelante.

A modo de conclusión de esta parte, podríamos decir que la concepción cartesiana de la infinitud es un pilar de su sistema metafísico¹⁴⁹. Busca equilibrar la trascendencia divina con la finitud de lo creado. Haciendo la distinción entre infinito divino e indefinido, Descartes protege la singularidad de Dios evitando confusiones panteísticas y fundamenta su epistemología en la idea innata de lo infinito como prueba racional de la existencia divina. Por tanto, esta distinción no solo

¹⁴⁹ Guerrero, “El infinito en Descartes y el propósito práctico de su filosofía”, 205.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

refleja su racionalismo, sino también su compromiso con una teología filosófica que sitúa a Dios como el único ser cuya esencia implica necesariamente la ausencia total de límites.

3.2. Lectura cristiana de la infinitud en Hegel

Con María del Carmen Paredes-Martín, podríamos empezar por decir que “el concepto de infinitud es sin duda un punto central de discusión en la filosofía postkantiana y lo es especialmente para el desarrollo de la dialéctica de Hegel. El contexto en el que Hegel comienza a introducir el término infinitud es el de la religión. Hegel afirma en el *Espíritu del cristianismo* que ‘amar a Dios es sentirse dentro del todo de la vida sin límites, en lo infinito’”¹⁵⁰. Es decir, amar a Dios es reconocer la unidad entre el ser humano y la totalidad de la vida. Sentirse dentro del todo significa trascender lo individual y limitado, participando del infinito. El amor a Dios es unión espiritual con lo absoluto, no sometimiento ni separación.

Por ello, conviene subrayar que la concepción hegeliana de la infinitud, entendida como unidad inseparable de lo finito, introduce un matiz profundamente distinto a la noción clásica sostenida por la tradición teológica y filosófica cristiana. De hecho, Hegel advierte del riesgo de formular, “Dios es infinito, yo soy finito”¹⁵¹, como una afirmación que separa demasiado ambas dimensiones y que, por lo mismo, las priva de su mutua relación. Nos propone en cambio afirmar: “Dios es también lo finito y yo soy lo infinito”¹⁵², subrayando así que lo finito no puede ser para Dios un ámbito extraño que lo limite, así como el ser humano no puede vivir desconectado de esa dimensión superior que lo constituye.

Desde el punto de vista teológico, esta postura implica considerar que Dios, en su infinitud, no permanece ajeno a lo finito, sino que lo acoge y se expresa en él, hasta el punto de que “sin mundo Dios no es Dios”¹⁵³. Sin embargo, tal expresión, leída sin matices, podría entrar en tensión con la enseñanza constante de la Iglesia sobre la absoluta autosuficiencia de Dios, que es en sí mismo plenitud de ser y bienaventuranza perfecta desde toda la eternidad, independientemente de su creación¹⁵⁴. Entonces, una lectura más cuidadosa permite interpretarla como una afirmación del

¹⁵⁰ María del Carmen Paredes-Martín. “El concepto de infinitud en el joven Hegel”. *Studia Hegeliana*, vol. I (2015): 123-138, 124.

¹⁵¹ Manuel Cabada Castro. *Scripta Minora: Filosofía, Antropología, Cultura II. Escritos filosóficos. Tomo 1. 1969-1993*. Madrid: Ubuntu, Asociación Interdisciplinar de Investigación Científica e Intervención Social, 2017, 22.

¹⁵² Cabada, *Scripta Minora: Filosofía, Antropología, Cultura II. Escritos filosóficos. Tomo 1. 1969-1993*, 22.

¹⁵³ Cabada, *Scripta Minora: Filosofía, Antropología, Cultura II. Escritos filosóficos. Tomo 1. 1969-1993*, 22.

¹⁵⁴ DH 3001-3002.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

modo en que Dios se da a conocer y se realiza históricamente ante el hombre: no como si necesitara ontológicamente al mundo, sino como si su ser infinito incluyera libremente su auto comunicación en la historia y en la creación.

Esta perspectiva recuerda, en clave cristológica, la *kénosis* de la que habla san Pablo: “Cristo Jesús, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios; al contrario, se despojó de sí mismo, tomando la condición de siervo” (Flp 2,6-7). Expliquémonos más. En la encarnación, Dios asume la finitud no como un accidente externo que lo empobrece, sino como una manifestación de su plenitud amorosa. Y a nuestro juicio, Hegel parece captar algo de este misterio, aunque lo formula en términos filosóficos. Lo infinito es tal precisamente porque puede integrar lo finito sin perder su infinitud. Así, lo finito es una dimensión interna a la manifestación de lo absoluto, y no un ámbito opuesto que deba anularse o ignorarse. La Sagrada Escritura ya sugiere que la creación misma es un testimonio de Dios: “Los cielos cuentan la gloria de Dios, el firmamento proclama la obra de sus manos” (Sal 19,1). O sea, el mundo no añade nada al ser divino en sí mismo, pero es el espacio en el que el hombre puede conocerlo y alabar lo.

Es importante subrayar que, el desafío que plantea esta concepción, de la unidad inseparable de lo finito y lo infinito, reside en su aparente inversión de la prioridad ontológica. La tradición escolástica, siguiendo a Aristóteles y perfeccionada por Santo Tomás, sostiene que lo infinito es lo primero, absoluto y causa de lo finito, mientras que lo finito depende enteramente de lo infinito. Para Tomás de Aquino, Dios es *ipsum esse subsistens*, acto puro e infinito, sin mezcla de potencialidad, y su relación con lo creado es de total gratuitad y libertad.

“Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su sustancia, o dijere que Dios no creó por libre voluntad, sino con la misma necesidad con que se ama necesariamente a sí mismo, o negare que el mundo ha sido creado para gloria de Dios, sea anatema”¹⁵⁵.

En Hegel, en cambio, el vínculo es de necesidad dialéctica: lo infinito y lo finito solo se entienden plenamente en su mutua implicación. Esto puede interpretarse teológicamente como una metáfora del designio eterno de Dios de comunicar su vida al hombre, algo que no es necesario por naturaleza pero que Él ha querido irrevocablemente en su libertad amorosa.

¹⁵⁵ DH 3025.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

En consecuencia, desde esta óptica, la afirmación hegeliana *sin mundo Dios no es Dios* podría leerse como la constatación de que, tal como se revela en la historia de la salvación, Dios se muestra como el que crea, salva y lleva a plenitud a su pueblo. Por ejemplo, el AT lo presenta siempre en relación viva con su creación y su pueblo elegido; “Yo soy el Señor, y fuera de mí no hay salvador” (Is 43,11). En el NT, la relación alcanza su culmen en Cristo, “imagen del Dios invisible, primogénito de toda creación; porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra” (Col 1,15-16). Brevemente, digamos que el mundo no limita a Dios, sino que es el lugar donde Él despliega su gloria y su amor. Y en Hegel, a partir de nuestra comprensión, esta unidad inseparable implica que el hombre, aunque finito, participa ya de lo infinito porque su ser está fundamentado en Dios. Esta intuición tiene ecos en la doctrina de la gracia, según la cual “nos han sido concedidas preciosas y grandísimas promesas, para que por ellas lleguéis a ser partícipes de la naturaleza divina” (2 Pe 1,4). Lo finito es elevado, transfigurado y hecho partícipe de lo infinito, no por naturaleza propia, sino por la acción de Dios. En este sentido, la dialéctica hegeliana puede releerse de la siguiente manera. Dios no solo creó el mundo en un principio, sino que lo sostiene y lo dirige a su plenitud en cada instante, integrando en su providencia tanto las dimensiones finitas como la vocación hacia lo eterno.

De todas formas, nos viene bien subrayar que el aspecto más fecundo de la concepción hegeliana para la teología es su rechazo a concebir lo infinito como pura abstracción desconectada de lo finito. Es que, Hegel nos recuerda que una comprensión viva de la infinitud de Dios debe incluir su auto comunicación y su obra en la historia. La tradición cristiana afirma algo análogo en el misterio de la encarnación, donde el Verbo eterno “se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1,14), mostrando que lo infinito no se empobrece al asumir lo finito, sino que lo lleva a plenitud. La tensión surge cuando la filosofía hegeliana parece hacer depender el ser mismo de Dios de su relación con el mundo, lo que requeriría ser corregido desde la afirmación de la absoluta autosuficiencia divina enseñada por el Magisterio¹⁵⁶.

A modo de conclusión, guardemos en la mente que la infinitud en Hegel, interpretada teológicamente, puede entenderse como una infinitud relacional y dinámica que no destruye la distinción entre Creador y criatura, sino que la asume en un marco de mutua referencia. Como deja entender Antonio González Fernández, lo finito es siempre obra y expresión de lo infinito, y lo

¹⁵⁶ DH 3001.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

infinito se da a conocer en y a través de lo finito¹⁵⁷. Si se purifica de sus posibles ambigüedades, esta visión puede ser un estímulo para redescubrir la centralidad de la relación viva entre Dios y el mundo, recordando que “de él, por él y para él son todas las cosas. A él la gloria por los siglos” (Rm 11,36).

Ahora, tras recorrer la comprensión de la infinitud en Descartes y Hegel, observamos cómo la reflexión filosófica y teológica ha ido ampliando el horizonte del pensamiento sobre lo infinito, desde su fundamento en Dios hasta su relación con el mundo creado. Esta reflexión nos posibilita ahora acercarnos a autores como Jean Terrasson, Giordano Bruno y Georg Cantor, quienes, desde contextos diversos, introducen la noción de un *infinito creado actual*. Con ellos, lo infinito no se limita al ámbito divino, sino que se piensa como una realidad presente en la creación misma, abriendo nuevas tensiones y posibilidades para el diálogo entre la fe y la razón. Con la ayuda de Manuel Cabada Castro, nos adentramos más en la cuestión.

4. El infinito creado actual como reflejo de la inmensidad divina: Perspectivas de Bruno, Terrasson y Cantor

4.1. Hacia el “Infinito creado actual” en Jean Terrasson

La reflexión de Jean Terrasson sobre la infinitud creada parte de una audaz relectura de la filosofía de Descartes, cuyo reconocimiento de que “no reconoció un vacío por encima de los cielos y llevó a la materia más allá de todos los límites”¹⁵⁸ apunta, en la compresión de Terrasson, al germen de una doctrina inacabada que consiste en la existencia de un infinito creado. Esta afirmación despierta un desafío teológico fundamental: ¿puede la creación, por obra de Dios, poseer alguna forma de infinitud que, sin igualarse a la infinitud divina, participe auténticamente de ella? Para Terrasson, la respuesta es afirmativa, y su propuesta reclama atención por cuanto plantea un “infinito creado actual” que reclama tanto la materia como el espíritu humano a nuestro entender: ““Para llevar la nueva filosofía hasta el más elevado lugar al que ella pueda acceder, es necesario establecer como base de la doctrina una verdad que Descartes percibió, pero que no admitió sino rehuyéndola; esta verdad es la de que existe un infinito creado”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Antonio González Fernández. “La infinitud óptima”. *Devenires*, n° 48 (julio-diciembre 2023): 71-102, 98-100.

¹⁵⁸ Jean Terrasson. *Traité de l'infini créé*. Edition critique par Antonella Del Prete. Paris: Honoré Campion, 2007, 131.

¹⁵⁹ Terrasson, 131.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Terrasson reconoce en su reflexión el posible límite de Descartes: “Descartes la percibió, puesto que no reconoció un vacío por encima de los cielos y llevó a la materia más allá de todos los límites; pero no la ha admitido sino rehuyéndola, ya que, en vez de apostar claramente por el término infinito, introdujo el de indefinido”¹⁶⁰. En efecto, al distinguir entre término *indefinido* y término *infinito*, Terrasson considera la prudencia cartesiana como insuficiente.

Cuando partimos de la fe cristiana, sabemos que Dios “abarca el universo y todo lo que contiene” (Sab 1,7) y que “Hacia él tiende todo ser” (Heb 1,3). Sin embargo, la teología tradicional ha subrayado que, si bien la creación manifiesta la gloria divina, sigue siendo finita por su dependencia absoluta de Dios, “creado de la nada”¹⁶¹. ¿Qué quiere decir una tal consideración? O sea, aunque el mundo creado refleje la grandeza de Dios, no es divino en sí mismo. Por cierto, es limitado, por la mera razón que depende totalmente de Dios para existir. La creación no se hizo a partir de algo preexistente, sino que Dios la hizo surgir de la nada. Por eso, aunque es buena y bella, la creación no puede igualarse a Dios, pues siempre será finita y dependiente.

En cambio, Terrasson nos exhorta a dar un paso más de esta consideración tradicional, que no menospreciamos. De hecho, al llevar el principio cartesiano hasta sus últimas consecuencias, concede a la materia una infinitud que la pone, desde el punto de vista de la manifestación de Dios, “a igual distancia del Infinito”¹⁶² que cualquier otro ente finito. En su reflexión, un tal reconocimiento no se limita al cosmos físico. Es que, en nuestra comprensión, Terrasson siente la necesidad de extender la misma lógica al espíritu humano. Lo expresa así: “Si la materia es infinita, el espíritu debe serlo también”¹⁶³. Nos queda claro que la clave teológica aquí es que Dios, siendo “un agente igual en sus operaciones”¹⁶⁴, no habría podido crear un espíritu que careciera de la disposición y el poder infinitos para conocer y amar la gloria divina. Para ser más preciso, en nuestra comprensión de la reflexión Terrasson, si la materia parece no tener límites; por la mera razón que se puede dividir o extender sin fin; ¿cómo sería posible que el espíritu humano fuera algo limitado? O sea, el espíritu también debe tener un carácter “infinito”, no en el mismo sentido que Dios, sino en cuanto a su poder de pensar y comprender sin un límite fijo.

¹⁶⁰ Terrasson, 131.

¹⁶¹ DH 3002.

¹⁶² Cabada, *Recuperar la infinitud*, 460.

¹⁶³ Jean Terrasson, 143.

¹⁶⁴ Jean Terrasson, 143.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

Y creemos que por eso la Escritura describe al hombre como llamado a participar de la sabiduría divina: “Nos dio conocer, con espíritu de sabiduría y de revelación, para que conozcamos la esencia de Dios” (Ef 1,17). El Concilio Vaticano I reafirma que Dios concedió a la razón humana luces y fuerzas suficientes para conocer las cosas creadas¹⁶⁵. Nos parece que Terrasson recoge esta tradición para elevarla hasta la afirmación de una infinitud creada actual, en la cual las facultades del alma, conocimiento y voluntad, son ‘infinita disposición’ para adherirse a Dios.

Aunque Terrasson busca extender la creatura para que refleje más plenamente la infinitud divina, la teología clásica advierte que toda participación es medida y que la infinitud plena es atributo exclusivo del Creador. Queremos que nos quede claro, para no ir contra la regla de fe. O sea, ningún fragmento de la creación, por grande o pequeño que sea, goza de privilegio ontológico frente al Infinito. En otra palabra, lo finito, por más vasto o elevado que parezca, sigue siendo radicalmente distinto de lo Infinito divino. Pues, nada creado, ni el cosmos ni el ángel más perfecto, tiene una superioridad ontológica ante Dios por la mera razón que, como criatura, en cuanto limitada, permanece igualmente distante del ser absoluto que solo Dios posee. El Sal 8,4-5 expresa la maravilla de que el hombre sea “un poco menor que los ángeles” y “coronado de gloria y honor”. Sin embargo, Terrasson, a nuestro juicio, parece relativizar incluso esta corona, insistiendo en que la *distancia* ontológica al Infinito es la misma para el microcosmos que para el macrocosmos. Mejor dicho, todos los seres creados están en la misma distancia ontológica respecto a Dios. Teológicamente, esto nos recuerda que el ser humano, aunque llamado a la comunión con Dios, permanece criatura finita, y solo la gracia de Dios permite su elevación a la dignidad de “hijo adoptivo” (Rm 8,15).

Brevemente, podemos decir que la amplitud de la creación, según Terrasson, es un testimonio de la gloria divina: “las pruebas que aduciremos acerca de la infinitud del espíritu llevarán a término las pruebas de la infinitud de la materia”¹⁶⁶. Una tal reciprocidad sugiere una interdependencia simbólica entre el alma y el cosmos. San Pablo enseña que “las cosas invisibles de Dios [...] se dejan ver [...] en las cosas creadas” (Rm 1,20), y Terrasson quiere llevar este principio hasta sus últimas consecuencias.

¹⁶⁵ DH 3002.

¹⁶⁶ Jean Terrasson, 143.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

De todas formas, a pesar de las posibles objeciones, sea lo que sea, la propuesta de Terrasson ilumina un aspecto que nos parece muy valioso que es la invitación a contemplar la creación como un espejo siempre insuficiente de la infinitud divina. ¿Qué queremos decir? En nuestro entender, contemplar la creación como un espejo de la infinitud divina significa reconocer que todo lo creado refleja algo de Dios, su belleza, sabiduría y poder, pero sin jamás agotarlo. La naturaleza, el universo, incluso el ser humano, son huellas visibles del Creador invisible. Esta contemplación nos invita a admirar el mundo con gratitud, pero también a ir más allá, hacia el Misterio que lo sostiene. O sea, en vez de enclavarse, o cerrarse, en la finitud estática, Terrasson nos impulsa a unir la grandeza de la materia con la profundidad del espíritu. Desde un enfoque teológico, podríamos entender su ‘infinito creado’ no como una igualdad ontológica entre criatura y Creador, sino como una llamada a la apertura sin medida de la criatura hacia su Señor, quien es “infinito en amor” (1 Jn 4,8). El hombre, en su finitud, está llamado a un camino ascendente sin techo, una vocación a la plenitud en Dios. Tendremos la oportunidad de desarrollar este punto en el tercer capítulo.

Finalmente, la reflexión de Terrasson, leída críticamente, nos deja una pregunta teológica. ¿Cómo mantener la trascendencia absoluta de Dios y al mismo tiempo reconocer la capacidad de la creación para reflejar su infinitud de manera auténtica? La Iglesia responde a este dilema afirmando que la infinitud divina, aunque inabarcable, se comunica gradualmente en la economía de la salvación y en los sacramentos, donde lo finito se hace cauce de lo infinito. Así como el pan y el vino se convierten en Cuerpo y Sangre de Cristo¹⁶⁷, nos atrevemos decir que lo finito de la creación puede ser sacramento de la infinitud divina, sin confundirse con ella.

En suma, consta que Jean Terrasson desafía la tradición teológica ofreciendo un ‘infinito creado’ que aspira a reflejar más plenamente la infinitud divina en materia y en espíritu. Aunque esta propuesta exige matizaciones, especialmente respecto a la aseidad divina y la distinción creador-criatura, su audacia ofrece una provocación fecunda: contemplar la creación no como un recinto limitado, sino como un horizonte ilimitado de amistad divina, donde la criatura, en su finitud, se abre sin medida al Dios que es plenitud de ser, “antes que naciesen los montes” (Sal 90,2), y cuya gloria llena “toda la tierra” (Hab 2,14). Podemos intentar resumir la postura de Terrason así con sus propias palabras citados por Cabada:

¹⁶⁷ DH 1651.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

“Desde el momento en que Dios crea una cosa, la crea infinita porque la puede crear infinita y porque su sabiduría quiere que la cree infinita. Pero como Dios no se agota jamás, desde el momento siguiente puede crear otra infinitud, y no deja de crearla. Este segundo momento no lo agota todavía; y así hasta el infinito. Cada una de estas infinitudes no es sin embargo sino proporcional, porque se la puede comparar con la infinitud que la precede y con la que le sigue, y puede ser un poco más o menos grande que ella: y Dios es, por así decirlo, incommensurablemente poderoso, puesto que toda una entera eternidad de creaciones infinitas no agotará su poder”¹⁶⁸.

Nos queda claro, que la postura de Terrason, según la cual Dios, al crear, puede producir una serie infinita de creaciones sin jamás agotarse, quiere subrayar el carácter inagotable y trascendente del poder divino. Por tanto, conviene indicar que, según él, y estamos de acuerdo con él, aunque cada criatura pueda reflejar algo de la infinitud de Dios, ninguna agota su ser ni limita su capacidad de crear. Y desde la perspectiva bíblica, esta idea encuentra eco en diversos pasajes. En primer lugar, el Sal 33,9 proclama: “Porque Él lo dijo, y existió; Él lo mandó, y todo fue creado”. Este pasaje bíblico pone de relieve que la creación surge del poder soberano de la Palabra de Dios, sin esfuerzo ni pérdida para Él. Del mismo modo, Is 40,28 dice: “¿Acaso no lo sabes? ¿No lo has oído? El Señor es un Dios eterno, creador de los confines de la tierra. No se cansa ni se fatiga, y su inteligencia es insondable”.

En el libro de Gn 1, el relato de la creación muestra cómo Dios crea en una secuencia ordenada, sin esfuerzo, y cómo cada obra es declarada ‘buena’, lo que indica que la creación refleja algo de su perfección, aunque no la iguala. San Pablo, en Rom 1,20, reafirma esta idea: “Desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras”. Es decir, la creación revela a Dios, pero no lo agota. Y finalmente, el Sal 145,3 declara: “Grande es el Señor, digno de toda alabanza, su grandeza no tiene medida”. Esto implica que, aunque Dios se manifieste en lo creado, su ser permanece infinitamente más grande.

Por tanto, la reflexión de Terrasson es coherente con la visión bíblica y con la del Magisterio: Dios puede crear sin cesar, incluso obras grandiosas o ‘infinitas’, pero nunca queda limitado ni agotado por ellas. Su poder es verdaderamente infinito y trascendente. El hombre, es un infinito creado actual porque lleva la huella de la infinitud divina.

Tras la reflexión de Jean Terrasson sobre la cuestión de la infinitud, donde cada instante de la acción divina engendra una infinitud creada nueva e inagotable en materia y espíritu, conviene ahora dar el siguiente paso hacia Giordano Bruno. De hecho, Bruno llevó este concepto aún más

¹⁶⁸ Jean Terrasson, 181.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

allá, imaginando un cosmos verdaderamente infinito y plurimundial que no solo refleja la infinita capacidad creativa de Dios, sino que constituye la propia estructura de lo creado. En su visión, cada mundo participa de la infinitud divina, confirmando y ampliando la idea terrassoniana de un ‘infinito creado actual’ que desafía tanto la finitud aristotélica como la mirada teológica tradicional.

4.2. La huella del Infinito en la experiencia humana: lectura teológica de Giordano Bruno

Antes de empezar con Bruno, conviene subrayar dos puntos que nos parecen de una gran importancia. Primero, para él, concebir que Dios, siendo infinito en potencia, bondad y ser, limite su acción creadora a un solo mundo finito, es incoherente y absurdo tanto a nivel filosófico como a nivel teológico. Pues, en su comprensión, la naturaleza divina es activa, fecunda y expansiva. Por tanto, si Dios es omnípotente y su bondad es infinita, entonces no puede permanecer “ociosa” ni “escasa”¹⁶⁹ o limitado en su comunicación. Lo finito es “nada en comparación con el infinito”¹⁷⁰, de modo que restringir la creación a un único mundo sería defraudar la plenitud de la capacidad divina. Por ejemplo, la imagen de un “centro de la divinidad”¹⁷¹ capaz de expandirse en una esfera infinita expresa su rechazo a la concepción estática del cosmos, proponiendo en cambio un universo plural, ilimitado y en perpetua manifestación de la gloria de Dios. También, asocia la multiplicidad de mundos con la perfección de la “imagen divina”¹⁷² en la creación. Un espejo “no contraído y según su modo de ser infinito”¹⁷³ reflejaría mejor la grandeza de Dios que una manifestación restringida. Por tanto, esta metáfora, a nuestro juicio, expresa su idea de que la creación debe estar a la altura de su Creador, o sea, si Dios es infinito, su obra debería ser igualmente infinita, por lo menos en extensión y diversidad. Por cierto, Bruno rechazó categóricamente la concepción de un universo finito en favor de un universo infinito creado actual, pues aceptar la idea de un universo finito destruye sin duda principios de filosofía natural, ética y teología por la mera razón que una tal postura implicaría que la potencia divina se vería limitada por una esfera material. Y para él,

¹⁶⁹ Giordano Bruno. *Del infinito: el universo y los mundos*. Traducción, introducción y notas de M. A. Granada. Madrid: Alianza, 2001, 114-116.

¹⁷⁰ Bruno, *Del infinito*, 114-116.

¹⁷¹ Bruno, *Del infinito*, 114-116.

¹⁷² Bruno, *Del infinito*, 114-116.

¹⁷³ Bruno, *Del infinito*, 114-116.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

Dios es idéntico en potencia, operación y efecto. Por tanto, querer limitar el efecto, o sea la creación, sería limitar la potencia y la operación, lo cual es contradictorio.

Brevemente, según nuestro autor, un Dios verdaderamente infinito no puede producir una creación finita en el sentido absoluto, sino que, por su propia naturaleza, genera un cosmos ilimitado, compuesto de infinitos mundos. Restringirlo sería no solo irracional, sino incompatible con la grandeza divina.

La reflexión de Giordano Bruno sobre la infinitud no se limita a la estructura del cosmos, sino que penetra en la experiencia humana cotidiana. Veamos ahora, con Bruno, cómo el infinito se manifiesta como huella, simulacro y espejo en cada aspecto de la realidad, desde el pensamiento y la imaginación hasta los sentidos y el deseo. Antes de seguir, hay que indicar que este enfoque nos ofrece un puente entre la observación empírica y la teología, planteando la pregunta de cómo lo creado, siendo ‘finito’, puede reflejar de manera constante la infinitud divina.

Partimos de la siguiente cita de Bruno.

“Experimentamos la huella, el simulacro y el espejo de la infinitud en todas y cada una de las cosas que vemos; a ella tiende sin limitación y de ella da testimonio la fuerza [vis] de la imaginación y del entendimiento que añade números a los números, magnitudes a las magnitudes, especies a las especies. Esto no lo rechaza el sentido de la vista, el cual, adondequiera que se dirija, está en cualquier lugar el mismo en el centro; e igualmente, al dirigirse en cualquier dirección, lo revela con la formación del horizonte; esto lo pone de manifiesto el apetito animal o racional, el cual no está jamás satisfecho con lo adquirido mientras reste algo todavía por adquirir: la verdad es que allí donde existan cualquier esperanza de cosas mayores, las cosas primeras se vuelven despreciables [...] He aquí cómo, a dondequiera que nos dirijamos, la figura del infinito no nos abandona”¹⁷⁴.

Queda claro que, en el pasaje elegido, Giordano Bruno desarrolla una de las líneas más sugerentes de su reflexión en cuanto a la cuestión de la infinitud: la constatación de que la infinitud deja su *huella, simulacro y espejo* en todas las cosas que percibimos. De hecho, para él, esta presencia no es un mero recurso poético, sino un dato empírico, intelectual y existencial que se manifiesta de manera constante y que impregna toda la experiencia humana. Desde la clave teológica, esta observación plantea la cuestión de cómo la creación, siendo finita, puede ser portadora de signos que remiten al Infinito divino. A nuestro entender, Bruno nos describe la huella de la infinitud a través de tres vías.

¹⁷⁴ Giordano Bruno. *Opera latine conscripta*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Gunther Holzboog, 1962, 250.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

La primera es la imaginación y el entendimiento que son ambas facultades que se muestran incapaces de establecer un límite absoluto a su capacidad de concebir más allá de lo dado. Siempre es posible *añadir números a los números, magnitudes a las magnitudes, especies a las especies*. Un tal impulso ilimitado nos recuerda lo que Agustín llama el *desiderium naturale videndi Deum*¹⁷⁵. Este deseo profundo del alma por contemplar y conocer al Creador, que no se sacia con ningún bien limitado: “nos criaste para vos, y nuestro corazón anda siempre desasosegado hasta que se quiete y descanse en vos”¹⁷⁶. Y en la doctrina cristiana, esta dinámica se interpreta como signo de que el hombre está hecho “a imagen y semejanza” de Dios (Gn 1,27), es decir, con una apertura intrínseca a la infinitud de su Creador.

En lo que ataña a la segunda vía que Bruno señala es la experiencia sensorial, en particular la vista. Afirma que “*adondequiera que se dirija* (la vista), *está en cualquier lugar el mismo en el centro* y que siempre revela un horizonte. Una parecida observación contiene, desde nuestro entendimiento, un valor simbólico profundo. Expliquémonos. Así como el ojo nunca alcanza un límite absoluto, sino que encuentra nuevos horizontes, así también la mente humana, en su búsqueda de sentido, nunca agota la verdad divina. La Escritura lo expresa bellamente así: “Tu misericordia, Señor, llega hasta los cielos; tu fidelidad alcanza las nubes” (Sal 36,6). El horizonte inacabable de la experiencia visual se convierte así en un ícono natural de la infinitud divina.

En cuanto a la última vía es el apetito o deseo, tanto en su dimensión animal como racional. De hecho, Bruno observa que *no está jamás satisfecho con lo adquirido mientras reste algo todavía por adquirir* y que, allí donde existe cualquier esperanza de cosas mayores, las cosas primeras se vuelven despreciables. Esta descripción coincide con la antropología cristiana que reconoce en el corazón humano un anhelo insaciable de plenitud, que no puede colmarse con bienes finitos. El Eclesiastés lo expresa de modo preciso: “Puso en el corazón del hombre el afán del tiempo sin término, sin que el hombre alcance a comprender la obra de Dios” (Ecl 3,11). Este apetito, lejos de ser un defecto, es signo de la vocación trascendente del ser humano, llamado a participar en la vida divina. Conviene aún más indicar aquí, que volveremos sobre esta cuestión en el tercer capítulo de nuestra investigación.

¹⁷⁵ *El deseo natural de ver a Dios* es una expresión clásica de la teología cristiana, especialmente de la tradición escolástica, que designa el anhelo inscrito en la naturaleza humana de conocer y contemplar a Dios como su fin último.

¹⁷⁶ San Agustín, Confesiones, I,1.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

Desde el punto de vista doctrinal, el Concilio Vaticano I nos ofrece un marco claro para interpretar teológicamente estas intuiciones de Bruno. Dios es único, vivo, verdadero, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en entendimiento, voluntad y perfección¹⁷⁷. Es decir, las criaturas no poseen la infinitud ontológica de Dios, pero pueden participar de ella de manera finita y proporcional, reflejando así sus atributos en la medida de su naturaleza. Esto significa, desde nuestra comprensión, que la *huella* de la que habla Bruno es real, pero no es la infinitud misma; sino es un signo, un reflejo, una participación limitada.

De aquí aparece un punto crítico cuando nos acercamos más a su teoría. En concreto, la formulación de Bruno corre el riesgo de interpretarse como una identificación demasiado estrecha entre la huella y la realidad infinita, diluyendo la distinción esencial entre Creador y criatura. La fe católica, recogida también en el Concilio de Letrán IV, como lo hemos visto, enseña que Dios “es la causa única de todas las cosas, visibles e invisibles”¹⁷⁸ y que la perfección de las criaturas está en su referencia al Creador, no en una autosuficiencia que las convierta en infinitas en sí mismas. La “figura del infinito” que nos acompaña, según Bruno, debe ser interpretada no como un atributo intrínseco de la creación, sino como su orientación constante hacia Dios.

Sin embargo, la clave positiva que encontramos en este pasaje de Bruno es doble. Por un lado, nos ofrece una fenomenología detallada de cómo el infinito se hace presente a nuestra experiencia, ya sea por la expansión ilimitada de los números y magnitudes, por la apertura inagotable de los sentidos o por el deseo nunca colmado. Por otro lado, recuerda que esta constante referencia al infinito tiene un carácter universal: *a dondequiera que nos dirijamos, la figura del infinito no nos abandona*. En claro, en lenguaje teológico, esto se podría traducir como que la creación entera es un signo sacramental de la presencia divina, algo que san Pablo también reconoce; “Él es antes que todo, y todo subsiste en él” (Col 1,17). La lectura cristiana de este planteamiento nos invita a mantener la tensión entre cercanía y distancia: el infinito se nos insinúa en cada aspecto de la realidad, pero nunca queda reducido a ella. El hombre está llamado a leer esas huellas como invitaciones a trascender lo inmediato y buscar la comunión con Dios, fuente y plenitud de todo.

¹⁷⁷ DH 3001.

¹⁷⁸ DH 800.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Punto que desarrollaremos en el tercer capítulo de nuestra investigación, cuando hablaremos de la categoría de la divinización del hombre.

En definitiva, este pasaje de Bruno, situado en un marco teológico, revela una intuición profunda: vivimos inmersos en signos del Infinito. Sin embargo, el peligro está en confundir el signo con la realidad; la riqueza consiste en dejar que esas huellas nos conduzcan hacia Aquel que “es el mismo ayer, hoy y por los siglos” (Heb 13,8), cuya infinitud es inagotable y cuya imagen se refleja, de modo limitado pero real, en todo cuanto existe.

Después de haber analizado en Bruno la presencia de la ‘huella del infinito’ en toda experiencia y realidad creada, resulta oportuno pasar a Georg Cantor, cuya reflexión matemática llevó la noción de infinitud a un plano formal y riguroso. Por cierto, en su teoría de los números transfinitos, Cantor distingue entre el infinito absoluto, que solo corresponde a Dios, y los infinitos creados actuales, presentes en el orden matemático y, potencialmente, en la realidad creada. Este marco abre un nuevo diálogo entre fe y razón, pues plantea cómo las estructuras infinitas concebidas por la mente humana pueden reflejar, aunque de forma limitada, la infinitud del Creador.

4.3. La infinitud creada en acto: Georg Cantor y la huella de Dios en el pensamiento matemático

Ante de nada, hay que decir que la noción de infinitud desarrollada por Georg Cantor marca un punto de inflexión tanto en la historia de las matemáticas como en la reflexión filosófica y teológica. De hecho, hay que reconocerlo, sus ideas sobre los números transfinitos no solo rompieron con la tradición aristotélica que rechazaba el infinito actual, sino que ofrecieron, desde la matemática pura, una oportunidad de repensar la relación entre lo finito, lo infinito y Dios. Lo que justifica tal vez la importancia que le dio Cabada en su obra que nos sirve ahora de base para nuestra investigación en esta parte. Por cierto, en sus escritos, Cantor insiste en que los números transfinitos tienen el mismo grado de precisión, concreción y estabilidad que los números finitos. En una carta, afirma que “el concepto de ω [...] no contiene nada fluctuante, nada indeterminado, nada mudable, nada potencial”¹⁷⁹, y que los transfinitos tienen la misma buena ordenación en sí que cualquier número finito. Viene bien, sin tardar, decir que esta afirmación es significativa, pues

¹⁷⁹ Georg Cantor. *Briefe*. Edición de Herbert Meschkowski y Winfried Nilson. Berlin-Heidelberg: Springer-Verl, 1991, 180.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

el infinito, en su tratamiento, no es una mera abstracción vaga o indeterminada, sino una realidad estructurada, concebible, y legítima dentro de un sistema lógico. Cabada le cita así:

“Quiero llamar la atención –le dice– sobre la generalidad [*Algemeinheit*], precisión y concreción de mi definición de número; no hay aquí diferencia alguna entre finito e infinito. Todo número transfinito de la segunda clase numérica tiene, según su definición, la misma concreción, la misma buena ordenación en sí que cualquier número finito [...]. El concepto de ω , por ejemplo, no contiene nada fluctuante, nada indeterminado, nada mudable, nada potencial y esto mismo es válido respecto de todos los otros números transfinitos. Se contrapone, como todo número finito, por ejemplo, el 7 o el 3, a los signos indeterminados x, a, b del cálculo algebraico, con los que en su carta compara usted los números transfinitos. Se desvía en ello usted, de la misma manera que el señor Wundt, del sentido que deben tener en mí los números transfinitos”¹⁸⁰.

Y sigue aún,

“El concepto de número [*Zahlbegriff*] entero –nos dice al respecto–, que en el finito sólo tiene el trasfondo del número [*Anzahl*], se disocia en cierto modo, si ascendemos al infinito, en dos conceptos, en el de potencia [*Mächtigkeit*], que es independiente del orden que se da a un conjunto, y el de número [*Anzahl*], que está necesariamente ligado a una ordenación regular del conjunto, en virtud de la cual éste se convierte en un conjunto bien ordenado. Si desciendo de nuevo hacia abajo del infinito al finito, veo asimismo de manera clara y bella cómo ambos conceptos se unifican de nuevo y confluyen en el concepto del número [*Zahl*] entero finito”¹⁸¹.

Lo que salta a la vista es que, desde el punto de vista teológico, la innovación de Cantor adquiere una grandísima relevancia al distinguir entre dos tipos de infinitud. El infinito absoluto, que solo puede aplicarse a Dios, y el infinito creado actual (o lo transfinito), presente en la estructura de los conjuntos numéricos. Una tal reflexión impide cualquier confusión panteísta y establece un marco metafísico coherente: Dios, como ser infinito y absoluto, es la única fuente y plenitud del ser como nos lo indica las Escrituras, “Yo soy el que soy” (Ex 3,14). En cambio, los infinitos creados, como los transfinitos de Cantor, no son autoexistentes ni eternos, sino que participan en esa infinitud por vía de creación. Conviene recordar que esta distinción se refleja también en el Catecismo de la Iglesia Católica, cuando nos enseña que: “Dios es infinito, eterno, inmutable, incomprensible, omnipotente y totalmente libre”¹⁸², empero todo lo creado, incluso lo que pueda parecer ilimitado, está siempre subordinado al acto creador.

A continuación, una de las contribuciones más teológicamente sugestivas de Cantor, desde nuestra interpretación, es la consideración de que el ser humano, imagen de Dios (Gén 1,26-27), tiene la capacidad de concebir estructuras transfinitas. Esto se alinea con la tradición agustiniana

¹⁸⁰ Cantor, *Briefe*, 180-181.

¹⁸¹ Cantor, *Briefe*, 181.

¹⁸² CIC, n° 202.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

según la cual el alma humana está hecha para Dios, el Infinito, y por tanto posee una apertura natural a lo que lo trasciende: “nos criaste para vos, y nuestro corazón anda siempre desasosegado hasta que se quiete y descanse en vos”¹⁸³. La reflexión transfinitista de Cantor puede entonces considerarse como una expresión de la inquietud del alma racional por lo infinito, que no se satisface con lo finito, sino que lo supera en búsqueda de su fuente.

Sin embargo, desde la tradición tomista, nos parece importante plantear una crítica. Santo Tomás de Aquino, en *La Suma de Teología*¹⁸⁴, niega que pueda existir algo infinito en acto en el orden creado, precisamente porque la infinitud es una propiedad exclusiva de Dios como ser subsistente. Y justamente, en este sentido, Cantor parece desafiar la metafísica clásica al postular infinitos actuales en lo creado. Sin embargo, conviene matizar que los infinitos de Cantor son entidades ideales que poseen estructura y orden sin pretender equipararse al ser divino. En esta clave, se puede reinterpretar a Santo Tomás como negando la infinitud en acto en el ser físico, pero no necesariamente en el orden abstracto, donde las formas ideales pueden reflejar aspectos del Logos divino. Además, Cantor mismo comprendía la dimensión espiritual de su obra. En varias ocasiones, afirmó que su teoría no solo era compatible con la fe cristiana, sino que estaba inspirada por ella. En efecto, si el hombre ha sido dotado por Dios de razón y libertad, también lo ha sido de una capacidad creativa intelectual que, sin igualar la creación *ex nihilo*, sí puede acercarse a la lógica interna del cosmos. Por ejemplo, el Sal 147,5 proclama: “Grande es nuestro Señor, grande su fuerza, su sabiduría no tiene medida”. La teoría de Cantor puede entonces leerse como un eco de esta sabiduría sin medida, acogida en el intelecto humano de manera participada.

Cantor no se ha detenido en este nivel de su reflexión. También, desarrolla la distinción entre *Anzahl* (número como cantidad) y *Mächtigkeit* (potencia o cardinalidad¹⁸⁵), señalando que, al ascender al infinito, el número se disocia en estos dos conceptos, que vuelven a confluir al descender de nuevo al finito. Este dinamismo refleja teológicamente la tensión entre lo increado y lo creado, o sea lo que en Dios es unidad absoluta e indistinta (potencia y acto en uno), se manifiesta en lo creado bajo formas diversas. Por ejemplo, esta estructura nos recuerda la teología de la participación, donde el ser creado refleja al Creador según distintos modos y grados: “Por la

¹⁸³ San Agustín, *Confesiones*, I, 1.

¹⁸⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.7, a.1

¹⁸⁵ La cardinalidad es un concepto central en matemáticas, especialmente en teoría de conjuntos, que se refiere a la cantidad de elementos que tiene un conjunto.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

grandeza y hermosura de las criaturas, se puede llegar, por analogía, a contemplar a su Autor” Sab 13,5. Este pasaje bíblico expresa una intuición natural del ser humano que, al contemplar la grandeza, belleza y orden de la creación, es posible remontarse a Dios, su Creador. Por tanto, la creación funciona aquí como signo visible que remite a una realidad invisible, una idea que también aparece en Rom 1,20. Viene bien subrayar que el término ‘por analogía’ (en algunas traducciones dice ‘por su semejanza’) indica que la creación no es Dios, pero refleja algo de su grandeza, como un espejo siempre insuficiente, pero real.

De todo lo dicho hasta aquí, a nuestro entender, la reflexión de Cantor sobre la infinitud creada actual ofrece una plataforma fértil para el diálogo entre fe y razón. Sus números transfinitos, lejos de contradecir la teología cristiana, pueden integrarse en una visión del mundo donde lo creado refleja, aunque de manera limitada, la perfección y la infinitud del Creador. Su obra matemática, al evitar el error del panteísmo y afirmar la trascendencia divina, se convierte en un testimonio más del principio bíblico según el cual “los cielos proclaman la gloria de Dios, el firmamento pregoná la obra de sus manos” (Sal 19,2). Así, el infinito no solo desafía la mente, sino que eleva el alma hacia la contemplación del Misterio. Es lo que nos deja entender a través de la siguiente cita:

“El transfinito [...] ocupa no sólo la amplia dimensión de lo posible en el conocimiento de Dios, sino que presenta también un rico y siempre creciente campo de investigación ideal y, según mi convencimiento, alcanza su realidad y existencia, en un cierto grado y en diferentes respectos, también en el mundo de lo creado, para expresar la grandeza del creador, según su absolutamente libre designio, de manera más intensa que lo que hubiera podido suceder por medio de un mero ‘mundo finito’”¹⁸⁶.

En concreto, para Cantor, el concepto de lo transfinito, es decir los números infinitos actuales más allá de lo finito, no es solo una noción matemática abstracta, sino que cumple también un rol fundamental en la teología y la cosmología. De hecho, en su pensamiento, y le seguimos en esta dirección, el transfinito abre una dimensión más profunda en el conocimiento de Dios, ya que permite al ser humano acercarse, aunque de forma limitada, a la magnitud de su infinitud. Además, los infinitos transfinitos no solo existen idealmente en el pensamiento humano, sino que encuentran una cierta realidad también en el mundo creado. Lo que implica que la creación misma contiene huellas de lo infinito, como lo hemos visto con Terrason, estructuras, relaciones o cantidades que, por su naturaleza, superan cualquier límite finito. Una tal presencia de lo transfinito en lo creado

¹⁸⁶ Georg Cantor. *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*. Edición de Ernst Zermelo. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, 405-406.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

refleja con mayor plenitud la grandeza de Dios. En línea con Sab 13,5, donde se dice que “por la grandeza y hermosura de las criaturas se contempla a su Creador”, Cantor sugiere que un universo que contenga aspectos infinitos es una manifestación más adecuada de un Dios infinito que un universo estrictamente finito. El transfinito, por tanto, es para él signo de la libertad divina y medio de glorificación del Creador.

Terminemos con esta famosa postura de Cantor:

“Estoy totalmente de acuerdo con usted en la aceptación de un comienzo temporal del mundo. Desde siempre he considerado el opuesto dogma de la ciencia actual como algo que lesiona la sana razón en grado sumo; y es posible mostrar que con el monstruoso absurdo de un infinito tiempo transcurrido, tal como impropriamente se lo denomina, o de la eternidad del mundo o bien de su materia, están en conexión innumerables manifestaciones patológicas del tiempo moderno y de su ciencia. Entiendo y valoro, por tanto, los muchos intentos que desde siempre se han hecho en la filosofía cristiana en orden a probar por vías puramente demostrativas la finitud de la duración temporal pasada y, con ello, el comienzo de un mundo distanciado sólo finitamente del presente. Sin embargo, las demostraciones hasta ahora realizadas se apoyan, por lo que conozco, en la presunta imposibilidad de los números determinados infinitos [bestimmt-unendlichen], es decir, sobre un dogma asimismo insostenible, que amenaza la perfección absoluta del ser sumo, contra el que Sto. Tomás se enfrentó en su opúsculo *De aeternitate mundi*. Por eso [...] no puede formularse una demostración de este tipo, que se apoya en la supuesta imposibilidad de los números y conjuntos determinados infinitos [...]. Ello no excluye en absoluto el que la finitud temporal de la creación pueda o incluso deba ser demostrada de otro modo racionalmente, si bien no de manera puramente matemática”¹⁸⁷.

De manera sencilla, en esta densa y sugerente declaración, Georg Cantor nos expone su firme convicción respecto a la finitud temporal del mundo, alineándose con la tradición de la filosofía cristiana que afirma un inicio temporal de la creación. O sea, Cantor rechaza tajantemente la idea moderna de la eternidad del mundo o de su materia, calificándola como un *monstruoso absurdo* que lesiona gravemente la razón sana. Hace falta indicar que esta crítica no es meramente cosmológica, sino que también toca un nervio teológico profundo: un universo eterno e increado sería incompatible con la doctrina de la creación *ex nihilo*, es decir, la enseñanza cristiana de que Dios creó el mundo *de la nada* (2 Mac 7,28).

Cabe decir que, Cantor muestra una gran lucidez teológica al advertir que muchas de las tentativas racionales y filosóficas para probar esta finitud, como aquellas que se basan en la supuesta imposibilidad de números infinitos determinados, se sustentan en un ‘dogma insostenible’. Lo que nos parece más bueno es que reconoce que tales argumentos fueron criticados por santo Tomás de

¹⁸⁷ Cantor, *Briefe*, 298.

Capítulo 2. Profundización histórica del concepto infinitud

Aquino, quien en su tratado *De aeternitate mundi* defendió que no era posible demostrar de forma puramente racional y menos aún, matemáticamente, que el mundo tuviera un inicio temporal, sin apelar a la fe revelada.

En nuestro entendimiento, Cantor coincidiría con este planteamiento. Sin embargo, mantiene que la creación finita en el tiempo puede y debe sostenerse desde la razón, aunque por otros caminos que no sean el rechazo de los infinitos actuales, cosa que él mismo había desarrollado positivamente en sus teorías matemáticas de los números transfinitos. En definitiva, para Cantor, es posible mantener una visión del infinito en el plano abstracto sin caer en el error de asumir un mundo eterno. Así, logra armonizar el pensamiento matemático con la revelación cristiana, respetando tanto la lógica del intelecto como el misterio de la creación divina.

Conclusión. Síntesis teológico-histórica de la infinitud desde Anaximandro a Cantor

En este segundo capítulo de nuestra investigación, hemos podido adentrarnos más en la comprensión de la cuestión de la infinitud a lo largo de los siglos, desde los presocráticos hasta la teoría de los números transfinitos de Georg Cantor, con la ayuda de Manuel Cabada Castro. Este recorrido nos revela un itinerario más que meramente intelectual, queda profundamente teológico. De hecho, el hilo conductor de esta historia se articula en torno a la pregunta por el significado de lo infinito en relación con Dios Creador y su obra, y concluye en la certeza de que sólo Él, “antes que naciesen los montes y formases la tierra y el mundo, desde la eternidad y hasta la eternidad, tú eres Dios” (Sal 90,2); es el verdadero Infinito, mientras toda creatura participa de esa infinitud a su modo, sin llegar a poseerla en ‘acto propio’. Viene bien decir aquí, que el tercer capítulo nos dirá más sobre el porqué de esta realidad desde el ámbito teológico.

En este itinerario teológico, la infinitud ha pasado de ser principio cosmológico impersonal a atributo divino intransferible, de categoría filosófica potencial a realidad matemática creada, y finalmente a signo sacramental de la gloriosa presencia de Dios. La Escritura y el Magisterio insisten en que Dios es infinito, pero que la creación permanece finita y dependiente: “Todas las aguas van al mar, y no se llena el mar; al lugar al cual fluyen, allí vuelven para correr otra vez” (Ecl 1,7). Como el mar acoge los ríos sin agotarse, Dios mantiene el universo sin consumirse. La infinitud revelada en Cristo, “Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin” (Ap 22,13), transciende todo número y toda medida, y llama a la criatura finita a participar de su amor eterno.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

El camino desde Anaximandro hasta Cantor, cuando se lee con ojos de fe, no es una fantasía matemática, sino una progresiva profundización en el misterio de Dios y de la creación. El infinito creado actual, lejos de rivalizar con el infinito absoluto, es un eco diminuto y siempre creciente de la gloria divina, que nos recuerda, según Heb 1,3, que “en él viven, se mueven y son”. La tarea de la teología es acoger este eco con humildad, discernirlo en medio de tantas ilusiones, y guiar al corazón humano hacia el Infinito que no puede ser limitado, medido ni agotado.

En el tercer capítulo de nuestra investigación presentaremos la relación que podría existir entre el infinito absoluto que es Dios y el infinito creado actual. El infinito creado actual hace referencia al hombre. De hecho, este capítulo nos conduce a la categoría teológica de la divinización (*theosis*) que, desde nuestro entendimiento, es el núcleo de la soteriología cristiana. Conviene indicar que, a lo largo del tercer capítulo el término de infinito creado actual nos ayuda a entender mejor la categoría de la divinización. Entendemos la divinización como una relación que conduce el hombre o el infinito creado actual a participar plenamente del ser divino de Dios.

Hace falta indicar que esta participación no significa una fusión ontológica ni la disolución de la identidad de la criatura, sino la comunicación real de la vida divina, que eleva al hombre a una comunión transformante con Dios, manteniendo la distinción entre Creador y criatura, tal como lo ha afirmado constantemente el Magisterio¹⁸⁸. El hombre, como infinito creado actual, posee en su intelecto y voluntad; facultades abiertas al Absoluto; una disposición intrínseca a acoger la plenitud de Dios, que en Cristo se nos ha hecho accesible (Jn 1,16).

En este capítulo, exploraremos cómo la infinitud divina no permanece lejana e inalcanzable, sino que se comunica por gracia, configurando al hombre a imagen del Hijo y capacitándolo para la visión beatífica, meta última de la existencia cristiana (1 Jn 3,2). Analizaremos cómo esta doctrina, que integra la tradición bíblica, patrística y magisterial, se podría entender mejor con la noción filosófica de infinito creado actual.

¹⁸⁸ DH 3001–3002.

CAPÍTULO III. LA DIVINIZACIÓN COMO RELACIÓN TEOLÓGICA ENTRE EL INFINITO ABSOLUTO Y EL INFINITO CREADO ACTUAL

Introducción

En este tercer capítulo de nuestra investigación, queremos presentar la relación que podría haber entre el infinito Absoluto y el infinito creado actual que consideramos aquí como el hombre. Sin embargo, conviene subrayar, con Castelao que pensar al hombre como una infinitud creada actual “por supuesto, no niega las limitaciones espacio-temporales en las que acontece la historia de la humanidad y todas y cada una de nuestras vidas, pero que, en lugar de considerar esas limitaciones como esenciales, estructurales y ontológicas, las piensa, por el contrario, como provisionales, transitorias y nunca definitivas para la condición criatura”¹⁸⁹. Hace falta explicarnos más para que nos entendamos bien.

Desde nuestra perspectiva, la afirmación según la cual las limitaciones espacio-temporales no deben ser entendidas como esenciales ni definitivas para la condición de la criatura nos da la posibilidad de abrir una perspectiva profundamente teológica y existencial. Por cierto, reconocer que nuestra vida se desarrolla en el marco de lo temporal y lo finito no significa reducir nuestra identidad ni nuestro destino a estas condiciones. Es una pura evidencia que, la historia de la humanidad y la de cada persona acontecen inevitablemente en el tiempo y el espacio¹⁹⁰. Sin embargo, estas coordenadas no constituyen de ninguna manera el núcleo ontológico del ser humano, sino que más bien son mediaciones provisionales de su peregrinar hacia la plenitud. Por tanto, creemos y afirmamos al inicio de este capítulo que considerarlas como transitorias permite iluminar la vida desde la esperanza cristiana. O sea, lo finito no es un encierro absoluto, sino un ámbito de tránsito hacia lo eterno.

Además, sería en esta línea que la tradición cristiana ha insistido en que el hombre está marcado por la finitud, pero destinado a una plenitud que lo supera, pues su vocación última es la comunión con Dios. “el hombre supera infinitamente al hombre”¹⁹¹. Por ejemplo, en la reflexión

¹⁸⁹ Pedro Castelao. “La criatura, la libertad y la infinitud”. En *Pensar el hombre. La teología ante los nuevos planteamientos antropológicos*, dirigido por Jesús García Rojo, 151-170. Salamanca-Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, Boadilla del Monte, 2018, 154.

¹⁹⁰ Aurele Kolnai. *La divinización y la suma esclavitud del hombre*. Madrid: Ateneo, 1952, 24.

¹⁹¹ Blaise Pascal. *Pensamientos*. Traducción de Xavier Zubiri. Madrid: Alianza, 1981.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

de Eckhart, el hombre por el *desprendimiento* y el *abandono* llega a la comunión con Dios¹⁹². Y es justamente lo que intentaremos demostrar a través de la categoría de la divinización. El reconocimiento de que las limitaciones no son estructurales, sino condiciones pasajeras, abre la comprensión de la existencia humana como camino y proceso de transformación. El ser humano, creado a imagen de Dios, no está confinado a lo limitado, sino llamado a participar de la infinitud divina¹⁹³. Por eso, las limitaciones se convierten en ocasión de crecimiento, de apertura y de confianza, más que en una condena a la caducidad. La pregunta es qué sucede con la plenitud escatológica de la criatura, la exigencia de mantener su identidad y su convergencia última con la perfección del amor de Dios.

Una tal manera de concebir las cosas nos posibilita evitar tanto el desprecio de lo temporal como su absolutización. Por ejemplo, en el NT, es muy claro que la finitud se asume en la encarnación misma de Cristo, que entra en el tiempo y en el espacio, pero no para validarlos como definitivos, sino para abrirlos a la eternidad. En consecuencia, la historia personal y colectiva, con sus límites, dolores y caducidades, pueda ser vista como escenario en el que Dios despliega su plan de salvación. Lo pasajero, por tanto, no agota al ser humano; más bien lo orienta hacia su destino eterno.

En este capítulo, nuestra investigación se articulará en tres partes. En la primera parte que representa el primer punto, intentaremos explicitar el concepto de ‘infinito creado actual’ que aplicamos al hombre. En la segunda parte, intentaremos presentar algunas consideraciones bíblicas que permiten afirmar que el hombre no debe concebirse como un ser finito absoluto, sino como un infinito creado actual, abierto a la plenitud de Dios. Para ello, nos viene bien iniciar con un análisis detallado de Gn 1,26-27, donde el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, y del Sal 82,6, que resuena en la tradición como una clave para comprender la vocación divina del ser humano¹⁹⁴. En el NT, nos detendremos particularmente en 2 Pe 1,3-4, donde se habla de la participación del hombre en la naturaleza divina, constituyendo un fundamento explícito para la doctrina de la divinización. Este recorrido bíblico nos permitirá sentar la base para superar una concepción meramente finita del hombre, mostrando cómo su ser espiritual está intrínsecamente orientado

¹⁹² Alain De Libera. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1999. 86-87.

¹⁹³ Pedro Urbano López de Meneses. *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas*. Pamplona: EUNSA, 2001, 114-115.

¹⁹⁴ Urbano, 30.

hacia lo infinito. “Porque desde el inicio, [...] el ser humano es interlocutor de Dios, que tiene con él una especial afinidad, que puede establecer con su creador una alianza y que, libremente, puede o serle fiel o quebrarla”¹⁹⁵.

En la tercera parte del capítulo, abordaremos el desarrollo de la relación entre Dios y el infinito creado actual en términos de divinización, retomando especialmente el pensamiento de Ireneo de Lyon y Atanasio de Alejandría (con otros Padres), quienes de manera privilegiada transmitieron la doctrina de la *theosis* en la tradición patrística.

Finalmente, concluiremos el capítulo, subrayando que esta relación de divinización debe ser entendida como una respuesta libre del hombre a la llamada de Dios, una vocación originaria que no consiste en anular la diferencia entre Creador y criatura, sino en ser transformado para “ser santo como Dios es santo” (Lv 19,2; Mt 5,48). En esta línea, partiremos de Gn 3,5, texto clave para comprender cómo la tentación humana de apropiarse indebidamente de la divinización distorsiona su verdadero sentido, que no es fruto de la autosuficiencia, sino de la gracia¹⁹⁶.

1. El hombre, infinito creado actual

Al inicio de este capítulo, nos viene bien hacer una aclaración en cuanto al hombre como infinito creado actual. Es verdad que hablar del hombre como un ser infinito puede parecer un contrasentido. Como hemos visto en los puntos anteriores, es obvio que el ser humano es finito en su cuerpo, en su tiempo, en sus fuerzas. Sin embargo, en el fondo de su ser, se descubre una aspiración ilimitada, un anhelo que no encuentra reposo en ningún bien temporal¹⁹⁷. En efecto, el hombre vive entre la experiencia de su límite y la conciencia de un horizonte que lo trasciende. Su pensamiento, su amor y su voluntad tienden hacia lo absoluto, hacia una plenitud que nunca se agota. Por eso podría afirmarse que el hombre es, a la vez, infinito creado, actual y potencial. Es decir, infinito creado porque su ser participa de un origen infinito, actual porque el infinito está ya presente en su espíritu, y potencial porque su existencia entera es un dinamismo de apertura hacia su origen. Hay que subrayar que estas tres dimensiones no se oponen, sino que se completan y

¹⁹⁵ Castelao, “La criatura, la libertad y la infinitud”, 155.

¹⁹⁶ Cardenal Christoph Schönborn. *De la muerte a la vida. Peregrinación, Reencarnación, Divinización*. Valencia: EDICEP, 2000, 48-51.

¹⁹⁷ San Agustín, *Confesiones*, I,1.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

explican mutuamente. Es decir, solo en su complementariedad se manifiesta la verdad del ser humano. Expliquemos más.

El hombre es un infinito creado actual porque su infinitud no procede de sí mismo, sino del Infinito Absoluto que lo crea. Su ser es donado, participado. Es decir, no es el origen de sí sino la expresión de un principio superior. En la tradición teológica, el hombre es comprendido como imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27). En otras palabras, diríamos que es un reflejo finito de un Infinito Actual¹⁹⁸. Y esta relación fundante explicaría el hecho según el cual, aunque limitado, esté abierto sin medida a la totalidad del ser. En efecto, su razón busca conocer el todo, su voluntad desea el bien supremo, su corazón anhela una felicidad que ninguna realidad finita puede colmar. En este sentido la infinitud del hombre sería la huella del Infinito Absoluto en la criatura. O sea, no se trataría de un atributo sustancial, sino de una estructura de apertura. Ser un infinito creado actual significaría vivir en relación. Es decir, depender de un principio que, al mismo tiempo, confiere sentido, orientación y dignidad. Y en nuestra investigación, aplicaríamos este principio a Dios.

A partir de la lectura de Cabada, la infinitud del hombre no se reduciría a una mera orientación hacia el infinito. Según él, la capacidad del entendimiento del hombre “implica en sí [...] una determinada estructura ‘actual’ y no meramente ‘potencial’”¹⁹⁹. Desde esta postura, podríamos deducir que se nota una distinción fundamental entre lo que una mente puede llegar a ser y lo que ya es en su funcionamiento real. En otras palabras, no se trata simplemente de que el ser humano tenga la posibilidad de conocer o comprender infinitamente. Se trata principalmente del hecho según el cual su entendimiento posee una forma concreta que le permite pensar activamente, organizar conceptos y captar la realidad. Y esta estructura ‘actual’ significaría que la mente humana no es un vacío pasivo esperando ser llenado, sino un sistema ya operativo que facilita el proceso de conocimiento. O sea, nuestra capacidad intelectual no se limita a un potencial abstracto. Pues, existe en la práctica, en acto, y posibilita el aprendizaje, la reflexión y la interpretación de experiencias.

Por tanto, podríamos decir que hay en el hombre una presencia actual del Infinito, una participación viva y operante que se manifiesta en su espíritu. Por cierto, como hemos visto, solo

¹⁹⁸ Jean Terrasson, 181.

¹⁹⁹ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 551.

Capítulo 3. La divinización como relación teológica entre el infinito absoluto y el infinito creado actual

Dios es Infinito en Acto, plenitud absoluta del ser. Pero el hombre al poseer alma racional, participa en acto de esta infinitud. Es decir, en el pensamiento y en el amor, el infinito se hace presente en la finitud. El intelecto humano, por su capacidad de conocer lo universal, trasciende los límites de la experiencia sensible. La voluntad, al tender hacia el bien en cuanto tal, se abre al horizonte del bien absoluto²⁰⁰. En cada acto de verdad o de amor, el hombre actualizaría en sí la huella del Infinito actual. Conviene subrayar que no se trata de una equivalencia entre el hombre y Dios, sino de una participación. Pues, el hombre no es el Infinito, pero el infinito actúa en él.

Esta presencia interior del infinito se expresaría en la capacidad del hombre de concebir el todo y de amar sin límite. A modo de ejemplo, cuando el pensamiento se eleva a lo universal o cuando el amor se entrega sin medida, el infinito ya no es solo una idea, sino una realidad experimentada en el interior de la conciencia. Por tanto, la infinitud actual en el hombre se manifiesta como una participación de la plenitud divina en el ámbito de lo humano. Por eso el hombre no solo busca el infinito; ya lo lleva en sí, de manera parcial es decir no completo pero real. En su espíritu, el Infinito creador se hace presente como principio de conocimiento, libertad y amor²⁰¹. Esta interpretación encontraría apoyo en el comentario de Cabada cuando dice:

“se puede afirmar con verdad que se tiene ya en cierto modo lo que se desea para poder desearlo. De ahí la necesidad y la legitimidad del discurso sobre la infinitud [...] de una finitud que desea la totalidad de la realidad, el infinito total, y que, justamente por tener tal inconcebible deseo, ‘participa’ ya de esa irrestricta infinitud, pudiendo por ello ser denominada una ‘infinitud’ finita, relativa o creada”²⁰².

En nuestro entender, la expresión *inconcebible deseo* es fundamental. Podría ser entendida en término de potencia. El hombre en su condición de infinito creado actual, no está cerrado ni acabado, sino en perpetuo crecimiento hacia su origen. O sea, en el conocimiento, la moralidad, la creatividad, siempre puede ir más allá de lo meramente finito. Ninguna verdad conocida agota su deseo de comprender, ningún bien alcanzado satisface por completo su deseo de perfección. La infinitud potencial del hombre se expresaría en este dinamismo incesante, en esta apertura a un crecimiento que encuentre su satisfacción en el Infinito Absoluto.

²⁰⁰ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 555.

²⁰¹ Cabada, *Recuperar la infinitud*, 557.

²⁰² Cabada, *Recuperar la infinitud*, 558.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Sin embargo, y es importante subrayarlo, este *inconcebible deseo* no podría existir sin un fundamento superior actual. Aquí adquiriría sentido profundo la afirmación de Gutberlet citado por Castelao: “todo infinito potencial presupone ya la existencia de un infinito actual como su límite suprafinito”²⁰³. Esta afirmación, desde nuestro contexto, expresaría una verdad metafísica y teológica decisiva. En efecto, el movimiento hacia lo infinito, la tendencia sin término, no podría sostenerse si no existe en acto aquello hacia lo que se tiende. En otras palabras, la potencia solo tendría sentido en relación con el acto que la perfecciona. El hombre, en su apertura infinita, presupone la existencia real del Infinito actual, de Dios, como su principio y su fin. Sin ese límite suprafinito, la infinitud potencial del hombre sería absurda. O sea, una apertura vacía, una aspiración sin objeto.

La concepción del hombre como infinito creado actual se vincularía directamente con la categoría de divinización. Si el ser humano posee en sí una apertura hacia lo infinito y una tendencia natural a trascender sus límites, entonces su destino último en la visión cristiana sería participar de la vida divina. La infinitud creada del hombre no busca autosuficiencia, sino unión con la fuente de Dios. En este sentido, la divinización no implicaría que el hombre se convirtiese en Dios por naturaleza, sino que, mediante la gracia, su espíritu se eleva y participa del ser divino. Así, la aspiración infinita del hombre encuentra su plenitud en la comunión con lo eterno, donde su infinitud creada actual alcanza su cumplimiento en la plenitud de lo divino. Pues, el hombre no es un fragmento del universo cerrado sobre sí mismo, ni un dios que se basta. Su infinitud creada actual lo arraiga en el Infinito Absoluto. A continuación, buscaremos poner de relieve que el hombre como infinito creado actual tendría por su naturaleza misma a la divinización. Pues, la infinitud creada actual del hombre consiste en abrirse al Infinito Absoluto, conocerlo y tender hacia Él.

Empecemos por presentar algunas consideraciones bíblicas que nos permitirían afirmar que el hombre no debe concebirse como un ser finito absoluto, sino un infinito creado actual, abierto a la plenitud de Dios.

²⁰³ Castelao, *Morfología del infinito*.

2. El ser humano como infinito creado actual: bases bíblicas de la divinización del hombre

2.1. Lo infinito creado actual a la luz de las bases bíblicas de la divinización en el AT

2.1.1. Lo infinito creado actual en Gn 1,26-27²⁰⁴

De entrada, conviene indicar que este pasaje de Gn 1,26-27 constituye, desde nuestra interpretación, un punto fundamental de la reflexión teológica sobre la condición del hombre en el AT y, diríamos en toda la tradición cristiana. Es el pasaje más citado por el Magisterio de la Iglesia para poner en relieve la dimensión sagrada del hombre, y sobre todo a la hora de tratar la dignidad del hombre. De hecho, cuando el texto bíblico afirma sin ambigüedad: “Dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra’” (Gn 1,26), está proclamando una verdad radical sobre el ser humano; o sea su dignidad incomparable y su apertura ontológica hacia lo divino. Cuando leímos este pasaje (Gn 1, 26-27) en el marco de la revelación y de la tradición teológica, podríamos entender que es un pasaje que nos introduciría (en cierto sentido) en la comprensión del hombre como “infinito creado actual”, es decir, como criatura finita en cuanto a su ser propio, pero abierta en acto a participar de la infinitud de Dios. Es necesario a este nivel de nuestro trabajo señalar que la expresión “imagen y semejanza” no puede reducirse a una simple metáfora antropológica ni a una comparación externa con el Creador. Esta lectura encontraría apoyo en Luis Granados García. De hecho, al comentar a san Máximo “la imagen divina corresponde a la esencia divina, que es incorruptible, inmortal e invisible y que el alma recibe naturalmente. A diferencia de esta, la semejanza se refiere a las operaciones (*energeiai*) de Dios, marcas permanentes de su gran bondad, que no poseemos naturalmente sino que adquirimos por nuestra autodeterminación personal. Por tanto, el hombre, *imago Dei*, debe caminar hasta la semejanza con su Creador, a través de su movimiento libre”²⁰⁵ a ejemplo de Cristo que nos ha salvado por medio de su acción en el tiempo. Este enfoque está en continuidad con el comentario que ha hecho Larchet sobre la reflexión de Máximo Confesor en cuanto al tema de la divinización.

²⁰⁴ “Y dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, en las bestias, en todas las alimañas y en todas las sierpes que serpean por la tierra.’ Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó”.

²⁰⁵ Luis Granados García. “Seréis como dioses a imagen de Cristo. La divinización del hombre a través de su acción según san Máximo el Confesor”. En *Revista agustiniana*, Vol. 49, N° 148, 2008, (105-156), 114.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Por cierto, según su reflexión sobre Máximo “el hombre deviene verdaderamente dios, permaneciendo plenamente hombre. El hombre divinizado es conducido más allá de los límites de la naturaleza”²⁰⁶.

Desde el horizonte veterotestamentario ya se reconoce que la relación es más profunda por la mera razón de que el hombre está constituido de tal manera que porta en sí mismo la huella ontológica de Dios. Y es justamente esta condición que lo posibilita trascender cualquier definición puramente naturalista y lo proyecta hacia una vocación que no se agota en su finitud. A modo de ejemplo, Gregorio de Nisa, ha interpretado este versículo como el inicio de un dinamismo espiritual que tiene su consumación en la divinización²⁰⁷. Considera esta vocación del hombre como un deseo inagotable que pone al hombre en camino de la perfección. La perfección entendida como “un progreso constante”²⁰⁸.

Entonces, al volver al pasaje de Gn considerado, en nuestra interpretación, la “imagen” se recibe en la creación, pero la “semejanza” se realiza progresivamente en la comunión con Dios. Una tal interpretación nos conduce a decir que, el pasaje no sólo afirma lo que el hombre es, sino también lo que está llamado a ser, es decir participante de la vida divina. En consecuencia, partiendo de este horizonte se podría entender mejor nuestro concepto de infinito creado actual. Es decir, el hombre no posee en sí mismo o por sí mismo la infinitud de Dios, pero está constituido por Dios con un dinamismo que lo abre a ella. Sus facultades de conocer y de amar, como lo había afirmado santo Tomás de Aquino en la *Suma de Teología*²⁰⁹, son reflejo de la infinitud de Dios porque nunca se agotan. El intelecto siempre puede conocer más, y la voluntad siempre puede amar más.

A continuación del análisis del pasaje elegido, nos damos cuenta de que, el mismo texto de Gn vincula la condición de imagen divina con la misión de dominar la creación. Tengamos cuidado, este dominio, lejos de significar explotación o supremacía violenta, expresa la participación del hombre en el ‘señorío’ de Dios. De hecho, en este encargo se reconoce que la vida del hombre no está cerrada en su propia finitud, sino proyectada hacia una tarea que, diríamos, lo desborda y que

²⁰⁶ Jean-Claude Larchet. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996, 582.

²⁰⁷ Gregorio de Nisa. *La gran catequesis*. Introducción y notas de Mario Naldini. Traducción del griego de Argimiro Velasco, O.P. Madrid: Ciudad Nueva, 1990, V,7.

²⁰⁸ Cordovilla, *Teología de la salvación*, 229-234.

²⁰⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q.93.

Capítulo 3. La divinización como relación teológica entre el infinito absoluto y el infinito creado actual

consiste principalmente en ordenar, custodiar y dar sentido al mundo creado²¹⁰. Se encuentra una intuición similar en *Gaudium et Spes* según la cual “el hombre es la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo”²¹¹ y, por ello, deduciríamos que su relación con el cosmos no podría ser meramente biológica, sino espiritual y ética. Una tal apertura podría confirmar la idea de que el hombre es un infinito creado actual. Lleva en su ser capacidades actuales que le permiten de trascender lo finito, de orientarse hacia su origen y de participar de la obra creadora.

También, y lo reconocemos, aunque el AT no formula explícitamente la doctrina de la divinización como lo hará el NT, ya encontramos en él anticipaciones que parecen muy claras. Se observa en Stavropoulos una idea análoga según la cual “el Antiguo Testamento está lleno de enseñanzas en las que los hombres y las mujeres son vistos como hijos e hijas de Dios, con una única llamada a la *theosis*, o sea, a la unión con Dios”²¹². Por ejemplo, el Sal 8,4-6 proclama: “¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios lo hiciste, lo coronaste de gloria y esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies”. Al acercarnos bien a este pasaje bíblico del Antiguo Testamento, nos damos cuenta de que este himno revela que el hombre, aunque criatura, posee una dignidad casi divina que lo eleva por encima de lo meramente natural o finito. Una interpretación que nos recuerda la promesa de Dios al profeta Jr 31,33: “Sino que esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días; oráculo de Yahveh: ‘pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré; y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo’”. Esta promesa nos muestra que la relación entre Dios y el hombre no está destinada a permanecer externa, sino que se interioriza, alcanzando una comunión que anticipa la divinización. En este sentido, podríamos decir que la infinitud creada no es una categoría abstracta, sino la constatación de que el hombre está llamado a llevar en sí mismo el sello del infinito.

Con prudencia, podríamos afirmar que este análisis parecería estar en consonancia con la doctrina del Magisterio, en cierto sentido. En efecto, el Concilio Vaticano II, en *GS*, afirma que “el

²¹⁰ Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. 1965. n°12. DOI: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

²¹¹ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n°24.

²¹² Christoforos Stavropoulos. *Partakers of Divine Nature*. Minneapolis: Light and Life Pub, 1976, 18.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre”²¹³. Por tanto, la encarnación revelaría la verdad sobre lo que significa ser imagen de Dios. Este enfoque estaría en continuidad con la reflexión de Rahner que considera “la Encarnación como el necesario y permanente comienzo de la divinización del mundo en su conjunto”²¹⁴.

El hombre está llamado a la unión con el Verbo, en quien la infinitud absoluta se comunicaría a la infinitud creada. Aunque no explicita, Rahner parecería intuir una tal concepción. En su reflexión, “el Logos, que es infinito, cuando sale de sí mismo y entra en el ámbito de lo finito y quiere en él y en su historia manifestar su propia esencia, se hace precisamente material y no se desprende de esta materialidad en la plenitud de esta su manifestación finita, sino que la mantiene consigo eternamente”²¹⁵. La gracia divina puede comunicarse plenamente a la criatura, transformándola y elevándola, sin que la infinitud de Dios se limite ni que la finitud humana se pierda, reflejando la unión del finito con lo infinito.

A nuestro juicio, esta reflexión iluminaría retrospectivamente Gn 1,26-27, mostrando que desde la creación el hombre ha sido constituido con esta capacidad de comunión. El hombre como infinito creado no puede hacerse infinito por sí mismo, ni usurpar la condición divina como posesión propia. Por ser infinito creado actual participa activamente de la divinidad por medio de la gracia. Para ser más preciso, diríamos que la infinitud creada del hombre lo hace capaz de Dios (*capax Dei*), y la gracia lo une verdaderamente con Él.

A modo de síntesis, diríamos que Gn 1,26-27 podría ser interpretado, desde nuestra comprensión, como la primera revelación de que el hombre sería un infinito creado actual. No es infinito en el sentido absoluto, pero su *ser de imagen de Dios* lo pone en un dinamismo de apertura ontológica hacia la divinización. En el AT esta verdad se expresa en la dignidad incomparable del hombre, en su misión de dominar la creación, en los salmos que lo presentan como casi divino y en las promesas proféticas de una relación cada vez más íntima con Dios. En consecuencia, esta perspectiva iluminaría a la vez la comprensión del hombre en el AT y fundamentaría la teología cristiana de la divinización. El hombre, en su ser histórico, es finito; pero en cuanto imagen y semejanza de Dios, es un infinito creado actual que no se agota nunca, porque siempre se abre al

²¹³ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n°22.

²¹⁴ Karl Rahner. *Schriften zur Theologie. Tomo V. Neuere Schriften*. Einsiedeln-Zúrich: Benziger Verlag, 1964, 186-187.

²¹⁵ Karl Rahner. *Schriften zur Theologie. Tomo VI. Neuere Schriften*. Einsiedeln-Zúrich: Benziger Verlag, 1965, 205.

Infinito que lo creó y lo llama a participar de su misma vida. Ahora veremos cómo se desarrolla la compresión del hombre como infinito creado actual en el Sal 82,6.

2.1.2. Lo infinito creado actual en Sal 82,6²¹⁶.

De entrada, conviene decir sin ambigüedad que el versículo del Sal 82,6 “Yo había dicho: ‘¡Dioses sois, todos vosotros hijos del Altísimo!’”, constituye, desde nuestro entendimiento uno de los pasajes más densos y misteriosos del Antiguo Testamento. De hecho, en este pasaje del AT se pone en evidencia la paradoja de la condición humana que, siendo criatura finita y limitada, está llamada a participar de una dignidad y de un destino que trasciende lo meramente natural. Cuando consideramos los escritos de los Padres, el versículo ha sido objeto de múltiples interpretaciones a lo largo de la tradición judía y cristiana, y por tanto acabaría adquiriendo un lugar especial cuando se lo considera a la luz de la categoría teológica de la divinización y de la comprensión del hombre como infinito creado actual. Urbano nos ilustraría bien esta perspectiva al estimar que este pasaje como otros ha sido considerado “por los Padres, y no solo los orientales, como testimonios de la vocación original del hombre a compartir la misma vida de Dios. Sólo Dios es santo pero el hombre tiene una vocación a vivir con su Creador, a ser también santo”²¹⁷.

En efecto, si en Gn 1,26-27 el hombre era presentado como imagen y semejanza de Dios, en el Sal 82,6 se explica una dimensión más radical que reside en la filiación divina y la participación en lo divino que convierte a los hombres en “dioses”. Hay que subrayar una vez más que no se trata, evidentemente, de una igualdad ontológica con el Creador, sino de una participación real en su vida y en su ser, inscrita ya en la estructura profunda del hombre como criatura llamada a trascenderse en comunión con el Infinito.

A continuación de nuestro análisis del Sal 82, hemos llegado a entender que su contexto inmediato se ubica en el marco de un juicio divino contra los jueces de Israel, denunciados por su injusticia. Lo fascinante aquí, es que Dios mismo aparece en medio de la asamblea, reprendiendo

²¹⁶ “Yo había dicho: ‘¡Dioses sois, todos vosotros hijos del Altísimo!’”. “Aunque el salmista concibe la existencia de otros dioses, (*que nosotros consideramos como los hombres*) está convencido de que el Dios supremo es un Dios de justicia que defiende los derechos de los marginados de las sociedades humanas (82,3-4). El salmista da a entender que todos los dioses menores, por ejemplo, los que favorecen a los malvados (82,2), están condenados a morir, porque no apoyan los objetivos de la justicia (82,5-7)”. William R. Farmer. *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1999, 766.

²¹⁷ Urbano, 31.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

a los “jueces”; que en el pasaje son llamados “dioses” en cuanto representantes del poder divino; por no gobernar con rectitud. Sin embargo, el versículo 6, desde nuestra interpretación introduce un matiz teológico de mayor profundidad. Expliquémonos más. El hecho de llamar a los jueces “dioses” no consiste sólo de un título honorífico ligado a la función judicial, sino más bien de una afirmación ontológica sobre la condición humana: “¡Dioses sois, todos vosotros hijos del Altísimo!”. Una tal declaración se convierte en una clave para comprender que el hombre, aunque mortal y sometido a la corrupción, lleva inscrita en sí mismo la huella de la divinidad²¹⁸. En la exégesis patrística, este pasaje fue leído no tanto en su contexto político o social, sino en relación con la vocación última del hombre que es la divinización²¹⁹. San Ireneo de Lyon, en *Adversus Haereses*, al hablar del destino del hombre, insiste en que Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios, y este versículo le sirve de apoyo para subrayar que la filiación divina no es una mera metáfora, sino una realidad destinada a cumplirse plenamente en la economía de la salvación²²⁰. Volveremos más adelante sobre Ireneo de Lyon.

Con cautela, al considerar todo lo que hemos dicho, podemos decir que el Sal 82,6 podría entenderse como una posible revelación anticipada del hombre, en su condición de criatura, como un infinito creado actual. Es decir, no posee en sí mismo el ser infinito de Dios, pero ha sido constituido con una capacidad ontológica real de apertura al Infinito. Esta idea coincide con la de Gregorio de Nisa en estos términos. “Por tanto, al ser también la eternidad uno de los bienes de la naturaleza divina, era absolutamente necesario que la preparación de nuestra naturaleza no careciera tampoco de este bien, sino que en sí misma tuviera la inmortalidad, de modo que, gracias a esta facultad innata, pudiera conocer lo que está por encima de ella y desear la eternidad divina”²²¹.

A continuación, el pasaje habla de ser “hijos del Altísimo”, lo cual introduce la categoría de filiación. En concreto, ser hijo implica compartir, aunque de manera derivada, la naturaleza del Padre. Aquí radica la base bíblica de la divinización en el AT. El hombre no se agota en su finitud biológica, sino que está destinado a una comunión con el Absoluto que lo transforma y lo eleva. La infinitud creada actual no significa que el hombre sea infinito en el mismo sentido que Dios,

²¹⁸ Gregorio de Nisa, V,7.

²¹⁹ Cordovilla, *Teología de la salvación*, 210.

²²⁰ Cordovilla, *Teología de la salvación*, 220.

²²¹ Gregorio de Nisa, V,6.

sino que su ser está estructurado de tal manera que, en acto, participa ya de esa infinitud en cuanto hijo del Altísimo. Lo que significa que, su vida, su inteligencia, su deseo, se caracterizan por una apertura ilimitada que refleja la infinitud divina. Y un tal dinamismo se percibe claramente en la experiencia antropológica. El hombre nunca se satisface plenamente con lo finito. Su deseo busca siempre más, su entendimiento nunca se detiene en un objeto particular, su voluntad aspira al bien absoluto. Lo que nos deja entender Karl Rahner en la siguiente cita suya.

“Al experimentar su finitud de manera radical, él sobrepasa esa finitud, se experimenta como ser de trascendencia, como espíritu. El horizonte infinito del preguntar humano se experimenta como un horizonte que siempre se aleja más, al compás de las respuestas que el hombre llega a darse. El hombre puede intentar dejar de lado la infinitud inquietante a la que se encuentra expuesto en su cuestionamiento, puede, por angustia ante lo que inquieta, refugiarse en lo familiar y lo cotidiano, pero la infinitud a la que se siente expuesto invade también su actuar cotidiano [...]. Toda respuesta no es siempre sino el surgimiento de una nueva pregunta. El hombre se experimenta como posibilidad infinita, porque, de manera necesaria, en la *praxis* y en la teoría, siempre avanza hacia un horizonte más amplio que se abre ante él sin límite a la vista”²²².

Esta ‘inquietud’ fundamental, descrita también por San Agustín en las *Confesiones*²²³; sería, desde nuestra interpretación, la expresión existencial de la infinitud creada actual. El Sal 82,6, al llamar a los hombres “dioses”, no hace sino confirmar esta verdad, porque la vocación del hombre no es permanecer cerrado en la finitud, sino vivir en un dinamismo de apertura a la plenitud divina. En consecuencia, la divinización, en este sentido, no es algo añadido extrínseco al hombre, sino la realización de lo que ya está inscrito en su ser como imagen y semejanza de Dios. El CIC retomaría explícitamente la tradición patrística al afirmar que el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios²²⁴. Hace falta decir que encontramos esta afirmación en Atanasio de Alejandría²²⁵ que tendremos la oportunidad de desarrollar más adelante.

Antes de terminar con este punto, conviene enfatizar que la afirmación del Sal 82,6 también plantea una crítica a cualquier concepción reductiva del hombre. De hecho, en la modernidad, con frecuencia se ha visto al ser humano como un ente meramente finito, cerrado en sus límites biológicos y sociales. Sin embargo, este versículo nos recuerda que la verdad del hombre no puede ser reducida a lo material. Su vocación de ser “hijo del Altísimo” significa que está ontológicamente abierto a lo eterno. Y desde esta perspectiva, el concepto de infinitud creada actual

²²² Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, 46.

²²³ San Agustín, *Confesiones*, I,1.

²²⁴ CIC, n°460.

²²⁵ Atanasio de Alejandría, *La Encarnación del Verbo*, VIII,54.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

nos resulta fundamental, pues, no dejaremos de decirlo, el hombre, aunque creado, está constituido como un ser infinito creado actual en acto, en cuanto su existencia está siempre referida a Dios y siempre abierta a participar de Él. Por tanto, la infinitud creada no sería una contradicción, sino la mejor expresión de la tensión constitutiva del ser humano, o sea, finito en su ser propio, pero infinito en su apertura a lo divino.

Obviamente, hay, en el AT, otros pasajes que iluminan esta misma verdad. Por ejemplo, el libro de la Sab 2,23 declara: “Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad (o inmortalidad), le hizo a imagen de su misma naturaleza”. Y podemos decir que este texto es paralelo al Sal 82,6 y refuerza la idea de que la inmortalidad y la comunión con Dios son parte constitutiva de la vocación del hombre. También, Dn 12,3 promete: “Los sabios brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas por toda la eternidad”. A nuestro juicio, esta visión cósmica de la vocación humana revelaría que el destino del hombre consiste en participar de la gloria divina. Pues “transformado por la gracia, [...] llega a ser semejante a Dios, porque las virtualidades de la naturaleza divina son asequibles para quien ha sido creado a imagen de la divinidad”²²⁶.

Cuando volvemos a considerar el contexto del Sal 82, su impacto es enorme en el ámbito de la ética y de la espiritualidad. En efecto, si el hombre es realmente hijo del Altísimo e infinito creado actual, entonces toda su vida estaría llamada a reflejar esta condición. Para ser más concreto, la justicia, la misericordia, la búsqueda de la verdad ya no son simples exigencias morales, sino expresiones de su divinidad participada. Una comprensión que nos permite decir que el Sal 82 no solo ilumina la ontología del hombre, sino también su misión en el mundo. Pues, ser “dioses” significa vivir como reflejo del Dios justo y misericordioso, siendo imagen de su gloria en medio de la historia. Esta concepción estaría defendida por el Vaticano II en *Lumen Gentium*, que afirma que “en la Iglesia, todos, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, están llamados a la santidad”²²⁷. La santidad que se entendería aquí como divinización. Es la realización plena de la infinitud creada en el infinito creado actual que es el hombre.

²²⁶ Urbano, 145.

²²⁷ Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática Lumen Gentium sobre la Iglesia*. 1964, n°39. DOI: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

A modo de conclusión de este punto, diríamos que el Sal 82,6 revela en el corazón del AT la verdad fundamental de la divinización del hombre. Dado que, al llamar a los hombres “dioses” e “hijos del Altísimo”, el salmista proclama implícitamente que el hombre no puede reducirse a su finitud biológica y mortal, sino que ha sido creado como un infinito actual, abierto y ordenado a la participación en la vida de Dios. Esta comprensión encuentra resonancias en otros pasajes bíblicos y en la tradición patrística, y habría sido confirmada implícitamente, desde nuestra interpretación por el Magisterio en el Concilio Vaticano II. El hombre, en su ser más profundo, es imagen de Dios y está llamado a la semejanza, es decir, a la divinización. Y desde nuestro análisis, la infinitud creada actual sería la categoría que mejor expresaría esta tensión constitutiva. Es decir, ser criatura finita, pero estructurada hacia el Infinito, abierta a una plenitud que solo puede venir de Dios. En consecuencia, estimamos que, el Sal 82,6 se convierte en un pilar fundamental de la antropología teológica, recordándonos que la vocación última del hombre es participar de la vida divina, ser transformado por la gracia y llegar a ser, verdaderamente, ‘dios por participación’²²⁸.

Ahora nos toca ver el fundamento bíblico del infinito creado actual o el hombre en el NT. Partiremos de 2 Pe 1,3-4.

2.2. Lo infinito creado actual o el hombre en el NT: 2 Pe 1,3-4²²⁹

De entrada, nos parece bien indicar que el pasaje bíblico de 2 Pe 1,3-4 es uno de los pasajes más relevantes y explícitos del NT en relación con la doctrina de la divinización. De hecho, en el pasaje, encontramos la expresión más clara de lo que los Padres de la Iglesia desarrollaron como *theosis*, la participación del hombre en la vida divina. Cuando consideramos de manera general el pasaje, nos queda claro que, a través de estas palabras, el apóstol nos señala que el destino del hombre, redimido en Cristo y renovado por el Espíritu Santo, no es solamente la justificación ni

²²⁸ Schönborn, 38.

²²⁹ “Su divino poder nos ha concedido todo cuanto necesitamos para la vida y la piedad, mediante el conocimiento de aquel que nos ha llamado por su propia gloria y virtud. Por ellas nos ha otorgado las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas lleguéis a ser partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción que hay en el mundo a causa de la concupiscencia”. 2 Pe 1,3-4. “El ‘poder divino’ mencionado aquí se ha traducido en todos los dones espirituales presentes en nosotros gracias a una llamada que recibimos a alcanzar la ‘propia gloria y potencia’ de Dios, es decir, a ser elevados por encima del curso normal de la vida humana. [...] El cumplimiento de la gracia es un asunto de grandes ‘promesas’, de manera que la existencia cristiana surge como una noción dinámica: el paso de un mundo corruptible a la esfera estable de la naturaleza divina. Tras estas nociones subyace la ‘huida del mundo’. El concepto de tal huida (*fuga mundi*) animó posteriores movimientos monásticos. El propósito de esta huida es compartir la naturaleza de Dios, llamada divinización en la ulterior teología patrística y en la tradición mística. Este versículo desempeñó un importante papel impulsor del desarrollo de ambas líneas de tradición”. Farmer, 1656-1657.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

una perfección moral, sino más bien algo ontológicamente más radical que consiste en el hecho de llegar a participar de la misma naturaleza de Dios²³⁰. Una tal afirmación, leída a la luz de la categoría teológica del “infinito creado actual”, nos ofrece, a nuestro juicio, una clave decisiva para comprender cómo el hombre, siendo finito, es llamado y constituido en una apertura radical al Infinito, y cómo, en la economía de la salvación, una tal apertura se actualiza en la comunión con la vida divina.

En primer lugar, el pasaje pone en relación la iniciativa divina y la respuesta humana. Todo parte del “divino poder” de Dios, que concede al hombre *cuanto necesitamos para la vida y la piedad*. Otra vez aquí, resalta claro que la infinitud del hombre no es autónoma, no surge de sí mismo, sino que es participación, don, gracia. Y cuando nos fijamos bien, el pasaje subraya la diferencia ontológica que existe entre Dios como infinito absoluto y el hombre como infinito creado actual. Por cierto, el hombre no se hace infinito por naturaleza, sino por participación en la infinitud de Dios. Es que, la clave se encuentra en la expresión “partícipes de la naturaleza divina”. Detengámonos sobre la palabra “participar”. Esta palabra desde nuestra investigación, indica, a nuestro juicio, que lo que el hombre recibe no es una ilusión simbólica ni una mera atribución moral, sino una real comunicación de vida, que no destruye la condición de criatura, pero que eleva al hombre a un nivel que supera su finitud. Como ya ha mostrado Schönborn se trata del “restablecimiento del hombre en su dignidad originaria”²³¹. La infinitud creada actual se manifestaría aquí como la capacidad ontológica de ser asumido y transformado por la gracia para vivir en comunión con Dios.

Además, creemos que el pasaje se coincidiría profundamente con lo afirmado en el Concilio Vaticano II. Por cierto, en *Lumen Gentium*, se enseña que el plan eterno del Padre es “elevar a los hombres a participar de la vida divina”²³². Hace falta reconocer que los Padres del Concilio no han dudado en utilizar el mismo lenguaje de 2 Pe, subrayando que el fin último de la creación y de la historia es la divinización de la humanidad, basándose sobre la expresión “partícipes de la naturaleza divina”. Esta expresión, como veremos en el siguiente punto, ha sido objeto de un rico desarrollo en la patrística. Con el análisis del pasaje de Pedro, nos damos cuenta de un punto de convergencia con la categoría de infinito creado actual. Es que, el hombre no es infinito en sí, pero

²³⁰ Schönborn, 42.

²³¹ Schönborn, 42.

²³² Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n°2.

Capítulo 3. La divinización como relación teológica entre el infinito absoluto y el infinito creado actual

en cuanto participa de lo divino, entra en un dinamismo que no tiene término, pues siempre puede recibir más de la plenitud de Dios sin agotarla jamás.

El trasfondo antropológico de este pasaje, a nuestro juicio, es igualmente significativo. El hombre, marcado por la concupiscencia y la corrupción, es liberado y transformado por las promesas divinas. La infinitud creada actual no significa ausencia de limitaciones naturales, como hemos dicho en los puntos anteriores, sino capacidad de trascender la condición corrompida por el pecado para ser transfigurado en comunión con el Infinito Absoluto. La referencia explícita a huir de la corrupción del mundo muestra que la divinización no es un proceso automático ni mágico, sino que exige la respuesta libre del hombre, su cooperación con la gracia. Schönborn reforzaría esta comprensión nuestra cuando afirma que “la gracia nos eleva y nos conforma con Dios, ella nos concede la capacidad de una dicha infinita, la felicidad de Dios, para la que Él nos ha creado, a la que nunca cesaremos de tender, a no ser por cometer el error de una autodivinización”²³³

Desde esta interpretación, se confirmaría lo que subrayaba *Dei Verbum* : “Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina”²³⁴. Por tanto, la Revelación no puede ser considerada como una mera comunicación de verdades, sino don de comunión en la vida divina. Y en este don, el hombre revela su identidad más profunda como infinito creado actual.

En el NT, este pasaje encuentra eco en otros textos que confirman y amplían la misma idea. En el Evangelio de Jn 10,34-36, Jesús mismo cita el Sal 82,6: “dioses sois”; para defender su filiación divina y, al mismo tiempo, para recordar que una tal filiación no es ajena a la vocación del hombre. También, en Rom 8,29, san Pablo afirma que hemos sido predestinados a ser conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos. Esta conformación con Cristo, que culmina en la glorificación, es otra manera de expresar la participación en la naturaleza divina. Asimismo, en 1 Cor 15,49, Pablo señala que, así como llevamos la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del hombre celestial. Como

²³³ Schönborn, 53.

²³⁴ Concilio Vaticano II. *Dei Verbum: Constitución dogmática sobre la divina revelación*. 1965, n° 2. DOI: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

podemos notar, todas estas expresiones confluyen en lo que 2 Pe 1,4 formula de manera clara: el hombre está llamado a ser partícipe de la vida misma de Dios.

Sin embargo, un aspecto crítico que surge de este pasaje, desde nuestro juicio, es la tentación de reducir la divinización a una mera metáfora moral. La tradición de la Iglesia, centrada en este pasaje bíblico, ha insistido en su carácter ontológico, porque se trata de una verdadera participación en la vida divina. Conviene insistir en que esto no elimina la diferencia ontológica que hay entre Dios y la criatura, aunque transforma radicalmente la condición del hombre. Como afirmaba san Juan Pablo II en *Redemptor Hominis* el hombre, en Cristo, llega a ser en cierto modo de nuevo él mismo²³⁵. La divinización no aliena, sino que potencia la verdadera humanidad, porque el hombre solo se entiende en plenitud cuando participa de Dios. Así, la infinitud creada actual sería el modo más preciso de describir esta condición. Un ser que en sí mismo es finito, pero que en acto participa del Infinito, y que solo en esa participación encuentra su verdad y su plenitud.

En conclusión, partiendo del NT, 2 Pe 1,3-4 constituiría, a nuestro parecer, un pilar fundamental de la antropología teológica cristiana. Pues, en él se proclama que el hombre, por la gracia de Dios en Cristo, es llamado a ser partícipe de la naturaleza divina. Un misterio que nos revela que el hombre es un infinito creado actual, no infinito en sí mismo, pero constituido de tal manera que puede participar realmente de la infinitud de Dios. El Magisterio de la Iglesia, desde los Padres hasta el Vaticano II, habría reafirmado esta verdad como el núcleo del plan divino que consiste a elevar al hombre a la comunión con Dios²³⁶. Y el pasaje 2 Pe 1,3-4, leído en continuidad con Gn 1,26-27 y el Sal 82,6, nos muestra con gran rigor que la vocación del hombre no es permanecer en la finitud, sino abrirse al Infinito, ser transformado por la gracia y llegar a ser dios por participación. En definitiva, la infinitud creada actual sería, por tanto, la clave para entender la divinización como destino último del hombre, un destino ya presente, en la historia por la gracia²³⁷, y que se cumplirá en la visión beatífica, cuando “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15,28).

Después de haber intentado presentar el fundamento bíblico del hecho de designar al hombre como un ser infinito creado actual en el ámbito teológico, y no considerarlo como un ser

²³⁵ Juan Pablo II. *Redemptor Hominis: Encíclica sobre el Redentor del hombre*. 1979, n°10-18. DOI: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

²³⁶ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n°2.

²³⁷ Cordovilla, *Teología de la salvación*, 213.

meramente finito, nos toca ahora, ampliar la relación que existe entre él y Dios, siguiendo con la categoría de divinización, basándonos en Ireneo de Lyon y Atanasio de Alejandría. No perdamos de vista que lo que nos importa en este capítulo, es demostrar que si el hombre es capaz de Dios es porque es un ser infinito creado actual. En otras palabras, desde nuestra hipótesis, si puede llegar a participar de la divinidad de Dios, es porque sería un infinito creado actual. Y los datos bíblicos que hemos elegido, nos han ayudado a entender mejor el concepto. En efecto, el hombre no es un ser meramente finito. Si lo fuera no sería capaz de responder a su vocación ultima que consiste a participar de la naturaleza divina. Ahora, veamos cómo nos lo explican Ireneo de Lyon y Atanasio de Alejandría, y a través ellos, otros Padres.

3. Divinización del infinito creado actual en Ireneo de Lyon y Atanasio de Alejandría

3.1. La infinitud creada actual como capacidad de divinización en Ireneo de Lyon

Antes de nada, desde nuestro modo de ver, podríamos decir que la reflexión de san Ireneo de Lyon sobre la Encarnación del Verbo sería una de las expresiones más claras y profundas de la teología de la divinización. Stefano Abbate partiendo de la reflexión de Ireneo pone de relieve que “la Encarnación es la señal que para la elevación del hombre fue necesario que el Hijo compartiese la misma carne de Adán. La visibilidad de la carne asumida por el Hijo fue necesaria para que la naturaleza humana pudiese asociarse a la redención”²³⁸. En efecto, una tal comprensión del misterio de la Encarnación nos resultaría fundamental para la comprensión del concepto infinito creado actual.

El pasaje que elegimos constituiría, desde nuestra interpretación una síntesis patrística del misterio cristiano en el que se pone en juego la dignidad y el destino último del ser humano. Conviene indicar que nuestro objetivo en esta parte de la investigación consistiría en mostrar cómo la visión de Ireneo podría iluminar la vocación del hombre a participar de la vida divina. También, cómo ello se entendería mejor a partir de la categoría de infinitud creada actual.

“En cambio los que dicen que Él no era más que un puro hombre, engendrado de José, continuando en la servidumbre de la desobediencia antigua, mueren, no habiendo sido todavía mezclados con el Verbo de Dios Padre, y no habiendo tampoco tenido parte en la libertad que nos viene por medio

²³⁸ Stefano Abbate. “La salvación en la gnosis: exposición y refutación a partir de Ireneo de Lyon”. *Espíritu* n° 165 (2023): 12-36, 28.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

del Hijo, tal como nos lo dice Él mismo. ‘Si el Hijo os libera, seréis de veras libres’. Desconociendo en efecto a aquel Emmanuel nacido de la Virgen, quedan privados de su don, que es la vida eterna; y no habiendo recibido al Verbo de la incorruptibilidad continúan en carne mortal; y son deudores de la muerte, por no haber recibido el antídoto de la vida. A los que el Verbo, explicando el don de su gracia, dice: ‘Yo he dicho: Vosotros seréis dioses e hijos del Altísimo todos; mas como hombres moriréis’. Él sin ningún género de duda dirige estas palabras a los que rehúsan recibir el don de la adopción filial, menoscapan el nacimiento sin mancha, que fue la Encarnación del Verbo de Dios, privan al hombre de su ascensión a Dios y se muestran desagradecidos al Verbo de Dios que se encarnó por ellos. Porque ésta es la razón por la que el Verbo de Dios se hizo hombre, y el Hijo de Dios Hijo del hombre; para que el hombre, mezclándose con el Verbo de Dios y recibiendo así la adopción filial, se haga hijo de Dios. Nosotros en efecto no podíamos participar de la incorruptibilidad e inmortalidad, sino uniéndonos a la incorruptibilidad e inmortalidad. Mas ¿cómo podíamos unirnos a la incorruptibilidad e inmortalidad si primero la incorruptibilidad e inmortalidad no se hubiera transformado en lo que somos nosotros, a fin de que lo corruptible fuera absorbido por la incorrupción, y lo que era mortal por la inmortalidad, para que recibiéramos nosotros la adopción filial?’²³⁹

Ireneo parte de un punto crucial. En efecto, querer rechazar la encarnación verdadera del Verbo es rechazar también la posibilidad de la salvación y la vida eterna. O sea, quienes reducen a Cristo a un mero hombre engendrado de José, permanecen, dice él, en la esclavitud del pecado, privados de la libertad que solo el Hijo concede (cf. Jn 8,36). Una tal afirmación lleva en su seno un peso decisivo, pues liga la identidad de Cristo con la transformación del hombre²⁴⁰ o del infinito creado actual. Este análisis corrobora los estudios de Urbano para quien en Ireneo

“la divinización es, en resumidas cuentas, la progresiva participación en la incorruptibilidad divina. Es el fruto de la recapitulación abierta por el verbo encarnado y que ha de culminarse con la resurrección de los cuerpos, el momento en que gozaran plenamente de la incorruptibilidad y de la inmortalidad divinas, de la plena divinización. El hombre puede de nuevo llegar a participar de Dios, a deificarse, porque el Hijo de Dios se ha hecho hombre en Cristo, que es como la personificación de la Gracia”²⁴¹.

Si Cristo no es más que un hombre, no hay redención; si no es el Verbo encarnado, no hay divinización posible. Desde esta hermenéutica, podría resultarnos clara la idea de que el hombre no sería un ser meramente finito. Pues su salvación no puede consistir simplemente en prolongar indefinidamente su condición actual, sino en ser elevado a una participación en lo divino. Y esta apertura radical a Dios, esta capacidad de recibir lo infinito, constituiría lo que denominaríamos infinitud creada actual. Esta vocación del infinito creado actual se explicitaría aún más cuando

²³⁹ San Ireneo. *Contra las herejías. Libro III*. Traducción de Jesús Garitaonandia Churraca. Sevilla: Apostolado Mariano, 1994-1999, III, 19,1.

²⁴⁰ Pedro Castelao, “La criatura, la libertad y la infinitud”, 158-161.

²⁴¹ Urbano, 41.

Urbano nos cita una declaración fundamental de Clemente de Alejandría; “el Verbo de Dios se hizo carne a fin de que tú entiendas de un hombre cómo puedes devenir Dios”²⁴².

En el pasaje considerado, Ireneo recoge también la cita del Sal 82,6 que hemos profundizado en los puntos anteriores. El uso que hace Ireneo de este versículo pone de relieve la tensión constitutiva del ser humano. Por un lado, es mortal, corruptible, marcado por la caducidad de la carne. Por otro, lleva inscrita una vocación divina, un llamado a ser hijo de Dios. Y lo decisivo en la compresión de Ireneo es que esta tensión se resuelve en Cristo quien, al asumir la condición humana, abre la posibilidad de que lo corruptible sea absorbido por lo incorruptible. Recordemos la afirmación paulina en 1 Cor 15,54: “La muerte ha sido absorbida en la victoria”. En nuestro punto de vista, esta afirmación resuena aquí como un trasfondo. Es decir, el hombre, en cuanto creado a imagen de Dios (Gn 1,26-27), está ontológicamente constituido para esa victoria, para la inmortalidad. Esta interpretación concordaría con la de Clemente de Alejandría cuando estima en un cierto sentido que ser imagen de Dios sería el inicio teológico de la divinización del hombre²⁴³, o sea del infinito creado actual. Por eso, podría hablarse del hombre como un ser infinito creado actual. Es decir, no infinito por sí mismo, sino por estar abierto constitutivamente al Infinito, por ser capaz de participar de la vida divina que le trasciende. Pues, como lo indicaría Clemente de Alejandría en su obra *El pedagogo*, la naturaleza del hombre siempre lleva el deseo de llegar a la divinización²⁴⁴.

A continuación del análisis del pasaje cogido, vemos que la teología de la adopción filial ocupa en el pasaje un lugar central. En efecto, Ireneo afirma que la Encarnación se ha realizado precisamente para que el hombre pudiera recibir este don y convertirse en hijo de Dios. Conviene bien indicar que no es una metáfora piadosa, sino una realidad ontológica. El hombre, al unirse a Cristo, es introducido en la filiación divina. El Concilio Vaticano II retoma este núcleo de Ireneo en *GS*, cuando afirma que “Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le

²⁴² Urbano, 42.

²⁴³ Clemente de Alejandría. *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2003, V, 3.

²⁴⁴ Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Introducción por Ángel Castiñeira Fernández. Traducción y notas por Joan Sariol Díaz. Madrid: Gredos, 1988. III, 101.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

descubre la sublimidad de su vocación”²⁴⁵. Esta vocación sería precisamente la divinización entendida no como anulación de la criatura, sino como participación real en la vida de Dios. Si el hombre fuera solo un ser finito, cerrado sobre sí mismo, esta vocación sería imposible. Pero el hecho de haber sido creado a imagen de Dios lo constituye desde el inicio como un ser abierto a lo infinito, como infinito creado actual.

Sin embargo, hace falta pararnos un momento para decir algo en cuanto a la siguiente declaración de Ireneo: *para que el hombre, mezclándose con el Verbo de Dios y recibiendo así la adopción filial, se haga hijo de Dios*. Esta declaración, desde nuestro entendimiento, nos conduce a una clave central de la teología cristiana que es el admirable intercambio entre Dios y el hombre²⁴⁶. Este principio, que se ha hecho clásico en la tradición patrística y medieval, presupone que hay en el hombre una capacidad radical de comunión con Dios. Aquí convendría recordar la observación de Urbano según la cual “la enseñanza sobre la recapitulación del hombre por la obra de Cristo constituye [...] el horizonte soteriológico que enmarca la doctrina del admirable intercambio y, por ende, de la divinización del hombre”²⁴⁷. En otras palabras, en su comprensión, la recapitulación del hombre en Cristo es la base de toda la salvación. Desde este enfoque se entiende el admirable intercambio, donde Cristo asume lo humano y el hombre participa de lo divino. Así, la divinización del hombre sería en cierta forma el resultado de esa unión transformadora entre Dios y la humanidad en Cristo.

San Atanasio de Alejandría, en su célebre afirmación, lo sintetizó: “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios”²⁴⁸. Para nosotros, es Ireneo el que había abierto este camino, cuando indicó que lo corruptible puede alcanzar la incorruptibilidad si el mismo Verbo incorruptible se hace corruptible por nosotros. En consecuencia, la Encarnación no es solo un remedio al pecado, sino la manifestación y realización de la vocación originaria del hombre. Y a partir de esta perspectiva, la infinitud creada actual significa que el hombre está ontológicamente capacitado para recibir a Dios. San Agustín lo expresó magistralmente en las Confesiones²⁴⁹. Esta inquietud, del corazón humano, como hemos descrito en los puntos anteriores, no es otra cosa que la marca de la infinitud creada, que no puede encontrar su descanso en nada finito. En la misma

²⁴⁵ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, nº22.

²⁴⁶ Cordovilla, *Teología de la salvación*, 309-346.

²⁴⁷ Urbano, 41.

²⁴⁸ Atanasio de Alejandría, *La Encarnación del Verbo*, VIII,54.

²⁴⁹ San Agustín, *Confesiones*, I,1.

Capítulo 3. La divinización como relación teológica entre el infinito absoluto y el infinito creado actual

línea, diríamos que Benedicto XVI considera en su encíclica *Spe Salvi* sobre la esperanza cristiana esta misma intuición según la cual, el hombre está hecho para una esperanza que va más allá de todo lo finito, y por ello necesita de Dios para no quedar sin horizonte.

“Podemos solamente tratar de salir con nuestro pensamiento de la temporalidad a la que estamos sujetos y augurar de algún modo que la eternidad no sea un continuo sucederse de días del calendario, sino como el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad. Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el tiempo –el antes y el después– ya no existe. Podemos únicamente tratar de pensar que este momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados simplemente por la alegría. En el Evangelio de Juan, Jesús lo expresa así: ‘Volveré a veros y se alegrará vuestro corazón y nadie os quitará vuestra alegría’ (16,22). Tenemos que pensar en esta línea si queremos entender el objetivo de la esperanza cristiana, qué es lo que esperamos de la fe, de nuestro ser con Cristo”²⁵⁰.

A continuación, podríamos observar que Ireneo combate una visión reductiva del hombre. Según él, quien niega la encarnación, niega al mismo tiempo la divinización, porque priva al hombre de su ascensión hacia Dios. Y, el hombre está llamado a una ascensión, a un movimiento de superación de su finitud hacia lo divino. Pero este movimiento no es posible sin la condescendencia de Dios que se hace hombre. Lo que significaría que cuando partimos de su comprensión o postura, la infinitud creada actual del hombre no sería una infinitud que se actualizaría automáticamente, sino que requeriría la unión con el Verbo encarnado. Desde nuestro punto de vista teológico, entendemos bien su argumento, porque permite evitar tanto el pelagianismo (que haría de la divinización un logro humano) como el quietismo. La Encarnación inaugura un dinamismo en el que el hombre, desde su apertura constitutiva al infinito, responde libremente a la gracia para llegar a ser hijo de Dios.

Esta lectura encontraría apoyo en El Magisterio que insistió repetidamente en esta vocación divina del hombre. Juan Pablo II, en *RH*, afirmó que: “El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo [...] debe, con su inquietud, incertidumbre e incluso con su debilidad y pecaminosidad, con su vida y con su muerte, acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en Él con todo su ser, debe ‘apropiarse’ y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo”²⁵¹. A nuestro juicio, esta afirmación reflejaría en lenguaje

²⁵⁰ Benedicto XVI. *Spe Salvi: Encíclica sobre la esperanza cristiana*. 2007, n°12. DOI: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html

²⁵¹ Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, n°10.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

contemporáneo la misma convicción de Ireneo, es decir, la identidad y el destino del hombre solo se revelan en Cristo, y consisten en participar de la vida divina.

En suma, el comentario teológico de Ireneo muestra que el hombre, en cuanto creado a imagen de Dios y destinado a la filiación divina, sería infinito creado actual. La Encarnación del Verbo revela y realiza esta verdad, porque Dios se hace hombre para que el hombre pueda hacerse hijo de Dios, incorruptible e inmortal. Y negar esta dimensión viene a reducir al hombre a un ser meramente finito, incapaz de responder a su vocación última. Por ello, el testimonio patrístico, confirmado por la Escritura y el Magisterio, nos permite afirmar con seguridad que la divinización no es una posibilidad secundaria, sino la esencia misma de la vocación humana. Por tanto, el hombre no puede comprenderse a sí mismo sin esta apertura constitutiva al infinito, que encuentra su plenitud en Cristo, el Emmanuel. Se observaría en Malebranche una idea análoga en la siguiente declaración suya.

“Aunque el hombre no hubiera pecado, no habría dejado de unirse una persona divina al universo, para santificarlo, para retirarlo de su estado profano, para hacerlo divino, para donarle una dignidad infinita, a fin de que Dios, que no puede actuar sino para su gloria, reciba una que responde perfectamente a su acción [...] Él se hace hombre [...] Es verdad que, al hacerse hombre, se une al mismo tiempo a las dos sustancias, espíritu y cuerpo, de las que se compone el universo, y que por esta unión santifica la naturaleza toda. Ésta es la razón por la que yo no creo que el pecado haya sido la única causa de la Encarnación del Hijo de Dios [...] El principal de los designios de Dios es ciertamente la Encarnación de su Hijo. [...] Dios había creado al hombre justo y le había concedido todo lo que le era necesario para conservar la justicia. Pero realizar cualquier acción particular y extraordinaria para impedirle perecer hubiera sido para Dios desmentir su infinitud y mostrar demasiada complacencia respecto de una obra que no la merecía. Porque no es sino en Jesucristo donde Dios se complace en sus criaturas, donde él se complace en sí mismo entre todo lo que él ha hecho. Porque no es sino el Hombre-Dios el que diviniza su obra y el que hace surgir la relación entre la criatura y el Creador”²⁵².

En definitiva, podríamos decir que para Malebranche la Encarnación del Hijo de Dios no depende del pecado humano, sino que es el designio principal de Dios desde el principio. Dios se hace hombre para santificar y divinizar al hombre. En Jesucristo, Dios se complace plenamente, porque sólo en Él la criatura participa de la vida divina. La divinización del hombre como infinito creado actual surgiría, entonces, de esta unión eterna entre Dios y la humanidad, que revela la gloria y plenitud del Creador.

²⁵² Malebranche. *Oeuvres complètes. Tome. XII-XIII. Entretiens sur la métaphysique et sur la religion - Entretiens sur la mort*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965. 204-205.

Veamos ahora como Atanasio de Alejandría desarrolló su doctrina de la divinización del infinito creado actual que es el hombre.

3.2. La infinitud creada actual y la ‘theosis’ en Atanasio de Alejandría

Antes de nada, conviene subrayar que para Atanasio de Alejandría, la finalidad de la Encarnación sería para que el hombre pueda llegar a la divinización; “por tanto, no se trata de que siendo hombre después haya llegado a ser Dios, sino que siendo Dios después ha llegado a ser hombre, sobre todo para divinizarnos a nosotros”²⁵³. Entonces, la relación que hay entre lo infinito creado actual y lo infinito divino se podría entender como una relación que lleva al infinito creado actual a divinizarse para llegar a lo divino. Partiremos de la siguiente cita de Atanasio para profundizar esta relación.

“Como el que quiere ver a Dios, que es invisible por naturaleza y no puede en absoluto ser visto, lo conoce y lo comprende a partir de sus obras, así aquel cuyo espíritu no ve a Cristo, que lo conozca a partir de las obras de su cuerpo y que examine si son humanas o de Dios. Si son de un hombre, que se burle de ellas; pero sí reconoce que son de Dios, que no se ría de aquello de lo que no hay que burlarse, sino que, antes bien, considere con admiración que los misterios divinos se hayan manifestado a nosotros mediante realidad tan simple y que por la muerte la inmortalidad se haya extendido a todos y que la encarnación del Verbo nos haya hecho conocer la providencia universal y el Verbo mismo de Dios, que es su guía y creador. En efecto, se hace hombre para que lleguemos a ser Dios; se ha hecho visible en su cuerpo, para que nos hagamos una idea del Padre invisible; ha soportado los ultrajes de los hombres, a fin de que heredemos la incorruptibilidad”²⁵⁴.

Sin duda, este pasaje de Atanasio de Alejandría se encuentra en el corazón de la tradición patrística que buscaba explicar la Encarnación del Verbo como el fundamento mismo de la divinización del hombre. Atanasio afirma con claridad la paradoja central del cristianismo. El Dios invisible e inaccesible por naturaleza se hace visible en la carne de Cristo para que, a través de la mediación de su humanidad, los hombres puedan ser elevados a la comunión con su divinidad. A nuestro parecer, este planteamiento se convierte en uno de los núcleos de la teología de la divinización (*theosis*), que, lejos de ser una metáfora, constituye una categoría real en la soteriología cristiana. La Paz Rojas iría en esta misma dirección cuando afirma que

“El origen del género humano sirve a Atanasio para explicar la conveniencia de la Encamación. El hombre llega a existir por un acto de amor y bondad de Dios; sin embargo, libremente abandona a su creador experimentando en sí mismo el mal y la muerte. Por tanto, es privado de su ser ‘según la Imagen’. El logos encarnado viene a restaurar el carácter icónico del hombre. El asume el cuerpo

²⁵³ Atanasio de Alejandría. *Contra los arrianos*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010, I,39.

²⁵⁴ Atanasio de Alejandría, *La Encarnación del Verbo*, VIII,54.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

humano no por debilidad de su naturaleza divina, lo hace en cuanto ama profundamente a los hombres conduciéndolos a la salvación. La encamación del Logos para el alejandrino comporta una renovación del universo creado y de la misma creatura humana ‘porque no se verá ninguna contradicción, si el Padre realiza la salvación de la creatura en aquel por quien él la había producido’. El Logos se encarna para vencer a la muerte y renovar al hombre. Cristo es camino decisivo y único para retomar al Padre”²⁵⁵.

Lo que Atanasio señala es que lo que era imposible a la naturaleza humana, es decir participar en la incorruptibilidad e inmortalidad, se hace posible por la unión con el Verbo encarnado. Desde esta perspectiva, nos resultaría pertinente pensar su doctrina sobre la *theosis* bajo la clave que hemos venido desarrollando. O sea, la relación entre lo infinito absoluto (Dios) y lo infinito creado actual (el hombre), relación que en el cristianismo se explica, como participación en la vida divina por medio de Cristo.

La primera observación fundamental que hacemos es que su reflexión nos establece una relación entre lo visible y lo invisible, entre lo finito y lo infinito. El Verbo de Dios, invisible por naturaleza, se da a conocer a través de las obras de la creación y, de modo definitivo, por la Encarnación. El hombre no accede a Dios mediante una abstracción filosófica, sino a través de un evento histórico-salvífico en el cual la infinita condescendencia divina asume la finitud humana. El hombre, creado como imagen de Dios (Gn 1,26-27), recibe en Cristo la posibilidad de ser llevado más allá de sus límites naturales, porque su ser ha sido pensado desde el inicio para la comunión con lo divino. Y en este sentido, la Encarnación nos mostraría que el hombre no es un mero ser finito, cerrado en los límites de la corrupción y de la muerte, sino una realidad abierta ontológicamente al Infinito. La Paz Rojas matizaría esta reflexión al señalar que “la vida nueva que brota del Señor para los creyentes se caracteriza por la paz y la amistad, por sus costumbres y conducta virtuosa llegando a ser una vida según el estilo de su Maestro y Cristo”²⁵⁶

Atanasio sintetiza su teología de la salvación en la conocida fórmula: “En efecto, se hace hombre para que lleguemos a ser Dios; se ha hecho visible en su cuerpo, para que nos hagamos una idea del Padre invisible; ha soportado los ultrajes de los hombres, a fin de que heredemos la incorruptibilidad”²⁵⁷. Como hemos visto, un tal hecho no significa que la criatura se confunda con el Creador, sino que el hombre participa realmente de la vida divina, haciéndose hijo adoptivo del

²⁵⁵ Pedro Fernando La Paz Rojas. “La divinización del hombre en Atanasio de Alejandría”. *Teología y Vida*, Vol. XXXII (1991): 175-183, 178.

²⁵⁶ La Paz Rojas, “La divinización del hombre en Atanasio de Alejandría”, 179.

²⁵⁷ Atanasio de Alejandría, *La Encarnación del Verbo*, VIII,54.

Capítulo 3. La divinización como relación teológica entre el infinito absoluto y el infinito creado actual

Padre en el Hijo (Jn 1,12). A este nivel, se manifestaría la idea de que el hombre es un infinito creado actual por la mera razón que su infinitud no es autónoma ni absoluta, sino derivada y participada. Es decir, Dios no anula la finitud humana, sino que la abre a su propio misterio, la transfigura y la eleva para que pueda ser receptáculo de lo divino. Y, es precisamente en Cristo donde el infinito creado actual o el hombre descubre su verdadera vocación que consiste ser partícipe de la naturaleza divina (2 Pe 1,4).

El análisis de Atanasio resalta un aspecto teológico decisivo. La divinización no se da por una operación puramente espiritual o intelectual, sino en la totalidad de la existencia humana. Expliquémonos más. La encarnación implica que el Verbo asume el cuerpo, lo visible y lo corruptible, para comunicar desde allí la incorruptibilidad y la inmortalidad. Esta lógica de la *kénosis* que encontramos en Flp 2,6-11 revela que la plenitud del hombre no consiste en escapar de su condición corpórea y finita, sino en dejarse transformar desde dentro por la unión con Dios. Y eso, una vez más radicaría en la fuerza de la categoría de lo infinito creado actual. El hombre no es un ser infinito en potencia solamente, sino una infinitud real en cuanto está estructuralmente capacitada para recibir la vida divina. La historia de la salvación nos hace confirmar esta vocación original. Y si consideramos este punto desde el magisterio reciente, la encíclica *Lumen Fidei* de Francisco ofrece una clave iluminadora al afirmar que la fe ilumina la totalidad de la existencia humana y abre al hombre a una vida que trasciende sus propios límites²⁵⁸. Mejor dicho, la fe en Cristo, el Verbo encarnado, es la que permite al hombre salir de la prisión de la finitud cerrada y abrirse al horizonte del Infinito. Y Mateo Seco defiende la tesis de que “la divinización del hombre tiene como centro nuestra unión con Cristo y, en consecuencia, es esencialmente referencia filial al Padre. En Cristo tiene lugar la divinización del hombre, incluida la incorruptibilidad que recibe en la resurrección de los cuerpos”²⁵⁹

Otro aspecto analítico fundamental en el texto de Atanasio es su insistencia en el carácter ontológico de la divinización que ya hemos subrayado en los puntos anteriores en Ireneo de Lyon. No se trata únicamente de un cambio moral o de una imitación externa de Cristo, sino de una

²⁵⁸ Francisco. *Lumen Fidei: Carta encíclica sobre la fe*. 2013, n°4-5. DOI: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html

²⁵⁹ Lucas F. Mateo-Seco. “Salvación y divinización. La lección de los padres”. *Scripta Theologica* n°31 (1999/2): 453-469, 457.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

verdadera transformación del ser humano en su raíz más profunda. Al hablar de la “mezcla” del hombre con el Verbo (mezclar, verbo importante que encontramos también en Ireneo de Lyon), Atanasio subraya la unión real que acontece en la economía de la salvación. El hombre no se queda como espectador pasivo de la acción divina, sino que es incorporado activamente a la vida de Dios. Y justamente, esta visión concuerda con la enseñanza de *DV*²⁶⁰, donde se afirma que Dios se comunica a sí mismo al hombre para hacerlo partícipe de su vida. La autocomunicación divina, realizada en Cristo, es lo que, a nuestro juicio, fundaría la posibilidad de la infinitud creada actual en el hombre.

Desde la perspectiva bíblica, el texto de Atanasio resuena con las palabras de san Pablo. “Y cuando este ser corruptible se haya vestido de incorruptibilidad y este ser mortal se haya vestido de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra que está escrita: La muerte ha sido devorada en la victoria” (1 Co 15,54). Atanasio no concibe la divinización como una mera promesa futura, sino como una realidad ya inaugurada en Cristo. La Encarnación, la muerte y la resurrección del Hijo introducen a la humanidad en un proceso de transformación que culminará en la plena comunión con el Infinito. Esta visión escatológica se entrelaza con la dimensión presente. Ya ahora, por la fe y los sacramentos, el hombre participa de la incorruptibilidad y la inmortalidad divinas.

La propuesta de Atanasio nos evita dos extremos. Por un lado, el de reducir al hombre a una mera criatura finita y cerrada en sí misma, incapaz de cualquier apertura a Dios; y por otro, el de divinizar al hombre hasta el punto de disolverlo en lo divino. La categoría de lo infinito creado actual nos permitiría mantener el equilibrio. El hombre es verdaderamente criatura, pero una criatura llamada desde su origen a participar de la infinitud divina. De este modo, la teología atanasiana de la divinización confirma que la dignidad del hombre no se puede entender plenamente sin su referencia a Dios.

En definitiva, desde nuestra postura, el comentario de Atanasio pone de relieve cómo la Encarnación del Verbo constituye la clave hermenéutica de la infinitud creada actual en el hombre. El Dios Infinito se hace visible y ‘finito’ para que el hombre, desde su finitud, pueda ser elevado a la comunión con el Infinito. La categoría de divinización se convierte, así, en el lenguaje adecuado para expresar esta relación. El hombre participa realmente de la vida divina, no como un ser meramente finito, sino como infinito creado actual, capaz de Dios. Esta perspectiva encontraría eco

²⁶⁰ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n°2.

en la enseñanza constante del Magisterio que recuerda que la vocación última del hombre es “ser santo como Dios es Santo”²⁶¹. Atanasio nos ofrece una visión profundamente teológica y antropológica. El hombre no solo es capaz de Dios, sino que, en Cristo, ya ha comenzado a ser divinizado.

Conclusión. Lectura teológica de Gn 3,5 desde la categoría de divinización y de infinitud creada actual

Gn 3,5, “Mas bien sabe Dios que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal”, constituye uno de los puntos, diríamos más decisivos para comprender no solo la caída del hombre, sino también su vocación más profunda como ser creado a imagen y semejanza de Dios y destinado a la divinización en Cristo²⁶². A nuestro juicio, la reinterpretación teológica de este versículo no puede limitarse a la narración mítica del pecado original. Debería ser abordada también desde la clave de la antropología cristiana, que reconoce en el hombre un ser abierto a lo infinito y, en particular en el contexto de nuestra investigación como un infinito creado actual. Este concepto, que hemos venido desarrollando a lo largo del presente capítulo, posibilita iluminar de manera más precisa la tensión entre la verdad de la vocación del hombre y la falsificación diabólica que se expresa en la tentación de ‘seréis como dioses’²⁶³. La propuesta de la serpiente no inventa de la nada un deseo imposible, sino que corrompe y desvía una aspiración inscrita en la naturaleza misma del hombre. O sea, ser como Dios, pero no a partir de sí mismo y en oposición a Dios, sino por participación en la vida divina ofrecida gratuitamente en Cristo²⁶⁴.

El Concilio Vaticano II, en su Constitución pastoral *GS*, recuerda que “la criatura sin el Creador desaparece”²⁶⁵, subrayando que toda autonomía o libertad humana que pretendería

²⁶¹ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n° 40.

²⁶² Pablo Argárate. *Portadores del fuego. La divinización en los Padres Griegos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998, 17-19.

²⁶³ Schönborn, 49.

²⁶⁴ Schönborn, 52-53.

²⁶⁵ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n°36.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

independizarse de Dios se destruye a sí misma. Y desde este sentido, Gn 3,5 ilustraría bien el drama de una libertad que, en lugar de recibir como don la semejanza divina, pretende alcanzarla como conquista autosuficiente. En consecuencia, se pervierte la verdad del hombre como *capax Dei*, es decir, como ser abierto al Infinito y capaz de Dios, precisamente porque es un infinito creado actual, cuya infinitud no es absoluta, sino participada. San Agustín expresó magistralmente esta paradoja en su célebre frase: “nos criaste para vos, y nuestro corazón anda siempre desasosegado hasta que se quiete y descance en vos”²⁶⁶. Ya hemos subrayado en los puntos anteriores que la inquietud del corazón humano es signo de esta infinitud creada; el hombre no se sacia con lo finito porque su estructura ontológica está hecha para participar de la vida divina.

Ahora bien, el engaño de la serpiente radicaría en presentar como fruto de la transgresión lo que en realidad es un don de la gracia²⁶⁷. El hombre está llamado a “ser como Dios”, pero no por un acto de autoafirmación soberbia, sino en Cristo, “imagen del Dios invisible” (Col 1,15), en quien somos conformados a la semejanza divina. En este sentido, san Ireneo de Lyon había ya advertido que el hombre no podía alcanzar la incorruptibilidad sino en la unión con el Verbo encarnado, y que la divinización no consistía en una usurpación, sino en una adopción filial, pues el Verbo se hizo hombre para que el hombre llegara a ser hijo de Dios²⁶⁸. La tentación del Gn representa, entonces, la caricatura diabólica de esta verdad, la ilusión de un infinito autosuficiente que termina en la muerte.

A continuación, el texto afirma: “se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal”. Conviene pararnos sobre la expresión “abrirse los ojos”. Desde nuestra interpretación, podría evocar la aspiración humana a la plenitud del conocimiento. Aquí podríamos plantear la cuestión del hombre como infinito creado actual. Expliquemos. En cuanto dotado de razón y de espíritu, el ser humano es capaz de conocer indefinidamente, siempre en apertura hacia lo infinito, pero nunca agotando la infinitud divina. Hace falta indicar que el problema no es el deseo de conocer, sino el modo o la manera de alcanzarlo. Es decir, como don en comunión con Dios o como conquista autónoma que pretendería decidir por sí misma lo que sería bien y lo que sería mal. Este segundo camino es precisamente lo que el Magisterio ha denunciado como raíz de toda secularización radical. Por ejemplo, en la encíclica *Veritatis Splendor*, san Juan Pablo II

²⁶⁶ San Agustín, *Confesiones*, I,1.

²⁶⁷ Cordovilla, 251-257.

²⁶⁸ San Ireneo, *Contra las herejías*. III,19,1.

recuerda en una cierta forma que el hombre, al pretender ser como Dios, se rebela contra la verdad de su dependencia y se cierra al don de la gracia.

“La Revelación enseña que el poder de decidir sobre el bien y el mal no pertenece al hombre, sino sólo a Dios. El hombre es ciertamente libre, desde el momento en que puede comprender y acoger los mandamientos de Dios. Y posee una libertad muy amplia, porque puede comer ‘de cualquier árbol del jardín’. Pero esta libertad no es ilimitada: el hombre debe detenerse ante el árbol de la ciencia del bien y del mal, por estar llamado a aceptar la ley moral que Dios le da. En realidad, la libertad del hombre encuentra su verdadera y plena realización en esta aceptación. Dios, el único que es Bueno, conoce perfectamente lo que es bueno para el hombre, y en virtud de su mismo amor se lo propone en los mandamientos.

La ley de Dios, pues, no atenúa ni elimina la libertad del hombre, al contrario, la garantiza y promueve. Pero, en contraste con lo anterior, algunas tendencias culturales contemporáneas abogan por determinadas orientaciones éticas, que tienen como centro de su pensamiento un pretendido conflicto entre la libertad y la ley. Son las doctrinas que atribuyen a cada individuo o a los grupos sociales la facultad de decidir sobre el bien y el mal: la libertad humana podría ‘crear los valores’ y gozaría de una primacía sobre la verdad, hasta el punto de que la verdad misma sería considerada una creación de la libertad; la cual reivindicaría tal grado de autonomía moral que prácticamente significaría su soberanía absoluta”²⁶⁹.

Podríamos deducir que Gn 3,5 ilustraría bien, desde nuestra interpretación, la tensión que existe entre la verdad y la mentira en torno a la vocación original del hombre. La verdad es que el hombre está hecho para ser como Dios, y esta semejanza encuentra su cumplimiento en la unión con Cristo, que nos hace partícipes de la naturaleza divina (2 Pe 1,4). La mentira es pensar que esta divinización pueda lograrse contra Dios, en la apropiación soberbia de un poder autónomo sobre el bien y el mal. Esta interpretación coincidiría con la de Schönborn que afirma que “la gracia nos eleva y nos conforma con Dios, ella nos concede la capacidad de una dicha infinita, la felicidad de Dios, para la que Él nos ha creado, a la que nunca cesaremos de tender, a no ser por cometer el error de una autodivinización”²⁷⁰.

El infinito creado actual que es el hombre quedaría desfigurado cuando se encierra en sí mismo y niega su condición participada, porque entonces deja de ser reflejo de lo infinito divino y se convierte en una parodia de la infinitud. Y, además, la teología de los Padres de la Iglesia vio con claridad que la serpiente propone una ‘divinización falsa’, mientras que Dios ofrece una

²⁶⁹ Juan Pablo II. *Veritatis Splendor: Encíclica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*. 1993, n°35. DOI: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

²⁷⁰ Schönborn, 53.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

‘divinización verdadera’. Por ejemplo, Atanasio de Alejandría lo ha expresado de forma clara; “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios”²⁷¹. El problema no radica en la aspiración de “ser como Dios”, sino en el rechazo de los caminos de Dios para alcanzarla, caminos que pasan por la obediencia, la humildad y la unión con Cristo. Y justamente en este sentido, la serpiente representa la perversión del deseo infinito del hombre, porque en lugar de participar de Dios, pretende sustituirlo.

En el plano teológico, la lectura de Gn 3,5 tiene importantes consecuencias. Primero, nos permite comprender que la vocación original del hombre no era simplemente natural, sino sobrenatural, es decir, abierta desde el principio a la comunión con Dios. El hombre no puede entenderse a sí mismo como ser meramente finito, porque toda su estructura ontológica apunta a una plenitud que sólo encuentra en Dios. Por tanto, Gn 3,5 no debe ser interpretado como si la serpiente inventara la idea de la divinización, sino como si deformara una verdad fundamental. En segundo lugar, este pasaje pone en evidencia la tensión escatológica que define la existencia humana. El hombre, como infinito creado actual, vive en una dinámica de apertura hacia un más allá que nunca se colma en lo finito. El pecado, a nuestro juicio, consistiría en absolutizar lo relativo, en reducir la infinitud del deseo humano a la inmanencia de un acto de poder. Por el contrario, la gracia abre nuevamente esta infinitud hacia Dios, que es su único término adecuado. Finalmente, Gn 3,5 nos invita a considerar que la verdadera libertad no consiste en definir autónomamente el bien y el mal, sino en acoger la verdad que nos libera. Jesús mismo lo expresa en Jn 8,36: “Si el Hijo os libera, seréis verdaderamente libres”. La promesa de la serpiente es una libertad ilusoria, que en realidad esclaviza; la promesa de Cristo es una libertad verdadera, que conduce a la vida eterna²⁷². En este sentido, el hombre como infinito creado actual sólo se realiza en la comunión con el infinito divino, y no en la rebelión contra él.

En definitiva, el versículo de Gn 3,5 es mucho más que el relato de una tentación antigua. Sería la clave para entender la vocación eterna del hombre, su condición de ser infinito creado actual y su llamado a la divinización en Cristo. La serpiente propone una divinización falsa, la autosuficiencia que termina en muerte. Dios ofrece la divinización verdadera, la participación filial en su naturaleza divina, que se realiza en Cristo²⁷³ y por el Espíritu. Reconocer esta diferencia es

²⁷¹ Atanasio de Alejandría, *La Encarnación del Verbo*, VIII,54.

²⁷² Argárate, 101.

²⁷³ Urbano, 47.

Capítulo 3. La divinización como relación teológica entre el infinito absoluto y el infinito creado actual

esencial para recuperar la verdad del hombre y su vocación última. Es decir, ser como Dios no por usurpación sino por gracia; no en oposición sino en comunión; no en la mentira de una infinitud cerrada en sí misma, sino en la plenitud de la infinitud participada que nos hace, verdaderamente, hijos adoptivos del Padre en el Hijo²⁷⁴.

²⁷⁴ Bernard Sesboüé. *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Iréneé de Lyon*. Paris: Desclée, 2000, 111-113.

CONCLUSIÓN GENERAL

Al llegar al final de nuestra investigación, nos gustaría sacar en la presente conclusión general los puntos esenciales que han sido desarrollado a lo largo de la investigación. En nuestra investigación, hemos intentado mostrar cómo la categoría de la infinitud lejos de ser un mero concepto filosófico abstracto, podría constituir una clave teológica fundamental para comprender la relación entre Dios, el mundo y el ser humano. El punto de partida de nuestra reflexión lo hemos encontrado en las obras de Manuel Cabada Castro, especialmente en *El Dios que da que pensar* y en *Recuperar la infinitud*. Estas dos obras que hemos considerado complementarias entre sí, nos ofrecen un horizonte en el que la categoría de la infinitud adquiere un relieve sistemático. Es decir, no se trataría únicamente de pensar solo a Dios como ‘infinito’, sino de descubrir cómo el hombre mismo, en cuanto creado, participa de la infinitud en calidad de ‘infinito creado actual’. La expresión podría parecer extraña a primera vista, pero lleva una profunda verdad. El hombre, aunque finito en historicidad, ha sido creado con apertura ontológica hacia Dios, de tal modo que es capaz de participar de lo divino. Esta participación, que la tradición teológica denominaría divinización, constituye la vocación última del hombre y da sentido pleno a su existencia²⁷⁵.

Para llegar a esta conclusión, hemos recorrido un camino complejo que ha integrado tanto aportes filosóficos como teológicos. De hecho, desde los presocráticos hasta los pensadores modernos y contemporáneos, pasando por unos Padres de la Iglesia, hemos constatado cómo la cuestión de la infinitud ha acompañado siempre el pensamiento humano. Cada época ha intentado ofrecer una perspectiva particular. Todas ellas han servido para perfilar con mayor claridad la diferencia radical entre el infinito absoluto (Dios) y toda realidad creada. Y al mismo tiempo la sorprendente posibilidad de que el hombre, como criatura, participe de esta infinitud divina.

Anaximandro, con su noción del *ápeiron*, inauguró la intuición de que la realidad última no podía reducirse a lo finito, sino que debía tener un carácter ilimitado. Por el contrario, Aristóteles sitúa la infinitud en el plano de la potencia y no del acto. Reserva el acto puro a un principio que no podría ser considerado infinito en el sentido cristiano. Agustín y Tomás de Aquino rechazan esta lectura aristotélica de la infinitud. En efecto, supieron introducir una novedad decisiva. La infinitud pertenece propiamente a Dios como plenitud de ser, pero el hombre, aunque finito en su historicidad, está ontológicamente abierto hacia esta Infinitud.

²⁷⁵ Mateo-Seco, 454.

Conclusión General

La modernidad, con Descartes y Hegel, replanteó el problema desde nuevas perspectivas. Descartes, al reconocer la idea de infinito como innata y superior a la capacidad del pensamiento finito, señaló indirectamente hacia Dios como fundamento de esta idea. Hegel, por su parte, intentó superar la oposición entre finito e infinito mediante su dialéctica. Nos propone una unidad dinámica que, desde una perspectiva teológica, podría ser interpretada como prefiguración de la comunión entre Dios y el hombre.

En la modernidad tardía y contemporánea, autores como Giordano Bruno, Jean Terrasson y Georg Cantor introdujeron nuevas dimensiones en el debate. Bruno, con su intuición de un universo infinito habitado por infinitas posibilidades, abrió la reflexión hacia una concepción cósmica de la infinitud. Terrasson, desde una perspectiva filosófica y casi teológica, habló ya de un ‘infinito creado’, anticipando de alguna manera nuestra categoría de ‘infinito creado actual’. Cantor, finalmente, con su teoría de los números transfinitos, ofreció un lenguaje matemático que él mismo interpretó teológicamente. La existencia de los transfinitos era para él una huella de la grandeza del Creador. En su propia confesión, el mundo finito no sería suficiente para expresar la gloria de Dios. Pues, era necesario que existieran también infinitudes creadas para reflejar más plenamente la infinitud divina.

Este recorrido histórico-filosófico nos ha permitido mostrar cómo la reflexión sobre la infinitud ha evolucionado hasta preparar el terreno para la teología. Y aquí se situaría el aporte más profundo de Cabada. Recuperar la infinitud no como un tema abstracto, sino como categoría fundamental para pensar la relación Dios-hombre. En *El Dios que da que pensar*, Cabada nos recuerda que no es el hombre quien, por curiosidad, inicia el pensamiento sobre Dios. Es Dios mismo quien irrumpen en la conciencia humana y provoca la reflexión. Este planteamiento tiene un enorme valor teológico, porque muestra que el hombre es ya desde el inicio un ser interpelado por el Infinito. O sea, un ser ‘infinito creado actual que se expresaría claramente en *Recuperar la infinitud*. No se trata de que el hombre posea en sí la infinitud de manera autosuficiente, sino de que su propia constitución lo hace capaz de recibirla y participar de ella²⁷⁶.

En nuestra investigación, hemos partido de la hipótesis de que la Escritura confirmaría este planteamiento en un cierto sentido. En Gn 1,26-27, el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. Esto significa que lleva en sí una apertura constitutiva hacia la infinitud. El Sal 82,6 recuerda que Dios mismo dice a los hombres: “Vosotros sois dioses e hijos del Altísimo”. Expresión que

²⁷⁶ Sesboüé, 86-87.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

Ireneo y Atanasio interpretaron como anuncio de la divinización. En el NT, 2 Pe 1,3-4 habla explícitamente de la vocación del hombre a ser ‘partícipe de la naturaleza divina’. Si el hombre fuese meramente finito, tal vocación podría ser imposible²⁷⁷.

La tradición patrística hizo de esta intuición el centro de su soteriología. Ireneo afirmó que “el Verbo de Dios se hizo hombre, y el Hijo de Dios Hijo del hombre; para que el hombre, mezclándose con el Verbo de Dios y recibiendo así la adopción filial, se haga hijo de Dios”²⁷⁸. Atanasio formuló la célebre expresión: “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios”²⁷⁹. Ambas afirmaciones encontrarían su sentido en la categoría que hemos desarrollado; el hombre, como infinito creado actual. Es que, como infinito creado actual está llamado a ser divinizado. Hace falta indicar que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva a su plenitud. En Cristo, el hombre encuentra la posibilidad real de participar de la infinitud divina, porque en Él lo infinito divino y lo infinito creado actual se unen sin confusión. Esta lectura encontraría apoyo en el Magisterio de la Iglesia. El Concilio Vaticano II afirma que “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”²⁸⁰. Allí se proclama que Cristo, nuevo Adán, revela plenamente el hombre al propio hombre y le descubre su altísima vocación. Este texto conciliar nos parece fundamental. La vocación del hombre es la divinización, y esto solo es posible porque el hombre es ya por creación un ser abierto a la infinitud. Sin embargo, *LG* subraya que el designio eterno de Dios es elevar a los hombres a la participación de la vida divina²⁸¹. Juan Pablo II en su encíclica *RH* insiste en que “el hombre es el camino de la Iglesia”²⁸² precisamente porque en Cristo se revela la grandeza de su vocación.

De todo lo dicho podríamos sacar varias conclusiones teológicas. En primer lugar, la infinitud no es ‘solo’ un atributo de Dios, sino también una categoría que nos permite comprender la estructura ontológica del hombre. El hombre no es meramente finito. Es un infinito creado actual, llamado a participar del Infinito absoluto. En segundo lugar, esta participación no es una posibilidad abstracta, sino una realidad concreta que se realiza en Cristo. Él es la unión perfecta entre lo divino y lo humano, entre el Infinito absoluto y el infinito creado actual. En tercer lugar, la divinización no debe entenderse como una disolución del hombre en Dios, sino como una

²⁷⁷ Schönborn, 37.

²⁷⁸ San Ireneo, III,19,1.

²⁷⁹ Atanasio de Alejandría, *La Encarnación del Verbo*, VIII,54.

²⁸⁰ Concilio Vaticano II, en *Gaudium et Spes*, n°22.

²⁸¹ Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n°2.

²⁸² Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, n°14.

Conclusión General

comunión en la que la naturaleza humana alcanza su plenitud. En cuarto lugar, esta categoría de la infinitud ofrece un puente entre filosofía y teología. Pues, filosóficamente, nos permite pensar la apertura del hombre y del cosmos; teológicamente, nos revela la gracia como cumplimiento de esa apertura.

Finalmente, nos conviene destacar la relevancia actual de nuestra reflexión. En un mundo marcado por el secularismo, el nihilismo y el reduccionismo materialista, recuperar la infinitud significaría recuperar la grandeza de la vocación humana. El hombre no es un ser cerrado en su finitud ni condenado al absurdo. Es un ser abierto al Infinito, capaz de Dios, llamado a participar de su vida divina. Esta convicción no solo ilumina la fe cristiana, sino que ofrece también un horizonte de esperanza para la cultura contemporánea. Como escribió el Vaticano II, “la esperanza escatológica no disminuye la importancia de las tareas temporales, sino que las confirma”²⁸³. Precisamente porque el hombre está llamado a la infinitud, su vida en el mundo adquiere una dignidad incomparable.

En definitiva, la categoría de la infinitud tal como la hemos desarrollado a partir del pensamiento de Manuel Cabada Castro, constituiría una herramienta teológica fundamental. Nos permite comprender la relación entre Dios y el hombre, articular la vocación a la divinización y ofrecer una respuesta a los desafíos contemporáneos. La infinitud absoluta de Dios se comunica como don; el hombre, como infinito creado actual, la recibe y participa de ella. Este diálogo entre lo divino y lo humano no es un simple tema especulativo, sino el corazón mismo del Evangelio: “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios”²⁸⁴. Terminemos con este comentario de Urbano sobre la divinización en Escoto.

“La deificación (o la divinización) es, [...], el estadio final de nuestro ser en Cristo. *Totus deificatus*, el hombre completamente deificado, tendrá lugar con la resurrección de la carne, cuando se cumpla el designio total de la Voluntad divina. Mientras, en la historia, la deificación es siempre una realidad incoada sin más, donde sólo la Eucaristía representa un adelanto de la plena santidad. La resurrección de la carne es obra de la Gracia, particularmente del misterio del Verbo encarnado, al que se le añade la colaboración de la naturaleza, que también debe intervenir porque no se dan nunca por separado”²⁸⁵.

²⁸³ Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, nº21.

²⁸⁴ Atanasio de Alejandría, *La Encarnación del Verbo*, VIII,54.

²⁸⁵ Urbano, 139-140.

BIBLIOGRAFÍA COMPLETA POR ORDEN ALFABÉTICO

- Abbate, Stefano. “La salvación en la gnosis: exposición y refutación a partir de Ireneo de Lyon”. *Espíritu* n° 165 (2023): 12-36.
- Argárate, Pablo. *Portadores del fuego. La divinización en los Padres Griegos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Aristóteles. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1995.
- Arzubialde, S.J, Santiago. “La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”. *Estudios eclesiásticos*, vol. 80, n°. 313 (2005): 291-314, 299-300.
- Atanasio de Alejandría. *Contra los arrianos*. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.
- Atanasio de Alejandría. *La Encarnación del Verbo*. Madrid: Ciudad Nueva, 1989.
- Balthasar, Hans Urs Von. *Teodramática. Las personas del drama: el hombre en Cristo*. Vol. III. Madrid: Encuentro, 1993.
- Benedicto XVI. *Spe Salvi: Encíclica sobre la esperanza cristiana*. 2007, n°12. DOI: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html
- Benítez, Pedro. “El temor horrorizante en san Agustín. Comentario a dos pasajes del libro VII de las *Confesiones*”. *Tópicos*, n°31 (2006): 9-33.
- *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.
- Bruni Nolani, Jordani. *Opera latine conscripta*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Gunther Holzboog, 1962.
- Bruno, Giordano. *Del infinito: el universo y los mundos*. Traducción, introducción y notas de M. A. Granada. Madrid: Alianza, 2001.

Bibliografía completa por orden alfabético

- Cabada Castro, Manuel. *El Dios que da que pensar: acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.
- Cabada Castro, Manuel. *L'être et Dieu chez Gustav Siewerth*. Louvain-Paris: Peeters, 1997.
- Cabada Castro, Manuel. *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona: Herder, 1994.
- Cabada Castro, Manuel. *Recuperar la infinitud: en torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- Cabada Castro, Manuel. *Scripta Minora: Filosofía, Antropología, Cultura I. Escritos juveniles (1958-1968)*. Madrid: Ubuntu, Asociación Interdisciplinar de Investigación Científica e Intervención Social, 2016.
- Cabada Castro, Manuel. *Scripta Minora: Filosofía, Antropología, Cultura II. Escritos filosóficos. Tomo 1. 1969-1993*. Madrid: Ubuntu, Asociación Interdisciplinar de Investigación Científica e Intervención Social, 2017.
- Cantor, Georg. *Briefe*. Edición de Herbert Meschkowski y Winfried Nilson. Berlin-Heidelberg: Springer-Verl, 1991.
- Cantor, Georg. *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*. Edición de Ernst Zermelo. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.
- Castelao, Pedro. “La criatura, la libertad y la infinitud”. En *Pensar el hombre. La teología ante los nuevos planteamientos antropológicos*, dirigido por Jesús García Rojo, 151-170. Salamanca-Madrid: Servicio de Publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, Boadilla del Monte, 2018.
- Castelao, Pedro. *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2023.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*. 1992. DOI: [Catecismo de la Iglesia Católica, Índice general](https://www.vatican.va/archive/ccc_css/index.html)

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

- Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Introducción por Ángel Castiñeira Fernández. Traducción y notas por Joan Sariol Díaz. Madrid: Gredos, 1988.
- Clemente de Alejandría. *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*. Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- Concilio Vaticano I. *Constitución dogmática Filius-Dei*. Roma, 24 de abril 1878. DOI: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_it.html
- Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática Lumen Gentium sobre la Iglesia*. 1964, n°39. DOI: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html
- Concilio Vaticano II. *Constitución pastoral Gaudium et Spes sobre la Iglesia en el mundo actual*. 1965. n°12. DOI: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- Concilio Vaticano II. *Dei Verbum: Constitución dogmática sobre la divina revelación*. 1965, n° 2. DOI: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Cordovilla Pérez, Ángel. *Teología de la salvación*. Salamanca: Sígueme, 2021.
- De Libera, Alain. *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1999.
- Descartes. *Œuvres. Correspondance*. Tome V. Paris: Léopold Cerf, 1903.
- Descartes. *Œuvres. Meditationes de prima philosophia*. Tome VII. Paris: Léopold Cerf, 1904.
- Farmer, William R. *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1999,
- Francisco. *Lumen Fidei: Carta encíclica sobre la fe*. 2013, n°4-5. DOI: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html

Bibliografía completa por orden alfabético

- García Bacca, Juan David. *Los presocráticos*. México: Fondo de cultura económica, 1980.
- Gesche, Adolphe. *Dieu pour penser : L'homme*. Tome 2. Paris: Cerf, 1993.
- González Fernández, Antonio. “La infinitud óptima”. *Devenires*, n° 48 (julio-diciembre 2023): 71-102.
- Gregorio de Nisa. *La gran catequesis*. Introducción y notas de Mario Naldini. Traducción del griego de Argimiro Velasco, O.P. Madrid: Ciudad Nueva, 1990.
- Grom, Bernhard. *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind, Schul-und Jugendaalter*. Düsseldorf-Göttingen: Patmos Verlag / Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Auflage, 1986.
- Heidegger, Martin. *Was ist das –die Philosophie?* Pfullingen: Günther Neske, 1956.
- Heimsoeth, Heinz. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Madrid: Revista de Occidente, 1959.
- Heinrich Denzinger y Peter Hünermann. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1999.
- Hermenegildo Delgado Reyes. “El infinito en Santo Tomás de Aquino”. En *Seminario “Orotava” Historia de la Ciencia. Actas Año II. De Arquímedes a Leibniz tras los pasos del infinito matemático, teológico, físico y cosmológico*, dirigido por José Montesinos Sirera y Miguel Hernández González. 61-76. Canarias: Encuentros, 1995.
- Herrera, Juan José. “Breve introducción al estudio de S. Tomás, *Summa theologiae*, I, q. 3: *De simplicitate Dei*”. *Studium. Filosofía y Teología*, n°27 (2011): 85-116.
- Hubeñak, Florencio. “Una relectura de la ciudad de Dios de san Agustín desde la historia”. *Forum*, n° 8 (2019): 73-92.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica Fides et Ratio*. Roma: 1998. DOI: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Juan Pablo II. *Redemptor Hominis: Encíclica sobre el Redentor del hombre*. 1979, n°10-18. DOI: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

- Juan Pablo II. *Veritatis Splendor: Encíclica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*. 1993, nº35. DOI: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html
- Justino. *Dialogo con el judío Trifón*. Edición y traducción de D. Ruiz Bueno Madrid: Padres Apologetas griegos, 1979.
- Kolnai, Aurele. *La divinización y la suma esclavitud del hombre*. Madrid: Ateneo, 1952.
- La Paz Rojas, Pedro Fernando. “La divinización del hombre en Atanasio de Alejandría”. *Teología y Vida*, Vol. XXXII (1991): 175-183.
- Larchet, Jean-Claude. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996.
- Malebranche. *Oeuvres complètes. Tome. XII-XIII. Entretiens sur la métaphysique et sur la religion - Entretiens sur la mort*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.
- Manzana Martínez de Marañón, José. “Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico”. *Scriptorium Victoriano*, vol. 28, nº2-3 (1981): 246-293.
- Mateo-Seco, Lucas F. “Salvación y divinización. La lección de los padres”. *Scripta Theologica* nº31 (1999/2): 453-469.
- Mondolfo, Rodolfo. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Buenos Aires: Imán, 1952.
- Morales Guerrero, Julio Armando. “El infinito en Descartes y el propósito práctico de su filosofía”. *Praxis Filosófica*, nº42 (enero-junio 2016): 203-217.
- Panikkar, Raimon. *El silencio del Dios*. Madrid: Guardiana de Publicaciones, 1970.
- Paredes-Martín, María del Carmen. “El concepto de infinitud en el joven Hegel”. *Studia Hegelianana*, vol. I (2015): 123-138.
- Pascal, Blaise. *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil, 1963.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Traducción de Xavier Zubiri. Madrid: Alianza, 1981.
- Pró, Diego F. *Temas y motivos del pensamiento griego*. Buenos Aires: Amancay, 1971.

Bibliografía completa por orden alfabético

- Rahner, Karl. *Ecrits théologiques : Axes théologiques pour demain*. Tome 11. Paris: Desclée de Brouwer-Mame, 1970.
- Rahner, Karl. *Schriften zur Theologie. Tomo V. Neuere Schriften*. Einsiedeln-Zúrich: Benziger Verlag, 1964.
- Rahner, Karl. *Schriften zur Theologie. Tomo VI. Neuere Schriften*. Einsiedeln-Zúrich: Benziger Verlag, 1965.
- Rahner, Karl. *Traité fondamental de la foi : introduction au concept du christianisme*. Paris: Centurion, 1983.
- Ramón Arana, José. “La idea de infinito en la filosofía de Descartes”. *Ontology Studies*, n°10 (2010): 131-142.
- Roberts, Louis. *Karl Rahner : sa pensé, son œuvre, sa méthode*. Paris: Mame, 1969.
- San Agustín. *Confesiones*. Barcelona: Planeta, 1993.
- San Agustín. *Obras completas XVI. La Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, 2019.
- San Ireneo. *Contra las herejías. Libro III*. Traducción de Jesús Garitaonandia Churruga. Sevilla: Apostolado Mariano, 1994-1999.
- Santo Tomás de Aquino. *Sobre la eternidad del mundo. Suma contra los gentiles. Suma teológica (selección)*. Traducción del latín, introducción y notas por Angel J. Cappeletti. Buenos Aires: Aguilar, 1981.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München: Francke, 1976.
- Schönborn, Cardenal Christoph. *De la muerte a la vida. Peregrinación, Reencarnación, Divinización*. Valencia: EDICEP, 2000.
- Sellés Fernando, Juan. “Quién es el hombre”. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*. Año 2, n°4 (julio-diciembre 2010): 197-206.

El hombre, infinito creado actual llamado a la divinización

- Sesboüé, Bernard. *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Iréneée de Lyon*. Paris: Desclée, 2000.
- Soledad Ale, María. “La concepción agustiniana de mundo en Confesiones VII”. *Humanitas*. n°37 (Año XXIX): 161-176.
- Stavropoulos, Christoforos. *Partakers of Divine Nature*. Minneapolis: Light and Life Pub, 1976.
- Terrasson, Jean. *Traité de l'infini créé*. Edition critique par Antonella Del Prete. Paris: Honoré Campion, 2007.
- Tomás de Aquino. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. 2001.
- Tomás de Aquino. *Sobre la eternidad del mundo*. Madrid: Encuentro, 2002.
- Unamuno, Miguel de. *Obras completas*. Tomo XVI. Barcelona: Afrodisio Aguado, 1958.
- Urbano López de Meneses, Pedro. *Theosis. La doctrina de la divinización en las tradiciones cristianas*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- Uríbarri, Gabino. *Monarquía y Trinidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas-Departamento de Publicaciones, 1996.
- Voltaire-Rousseau. *En torno al mal y la desdicha*. Edición de Alicia Villar. Madrid: Alianza, 1995.
- Waldegg, Guillermina, “El infinito en la obra aristotélica”, *Educación Matemática*, Vol. 5, n°. 3, (diciembre 1993): 20-38.