

Pedro Castelao. *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*. Universidad Pontificia Comillas, 2023, 532 pp. ISBN 978-84-8468-982-9.

Este libro significa un ejercicio de pensamiento filosófico y teológico de gran profundidad. Castelao, profesor de teología sistemática en la Universidad Pontificia Comillas, propone la formulación del concepto de “infinito creado actual”, mostrando una gran capacidad analítica, reflexiva y argumentativa. Como sucede con sus escritos anteriores, comunica un pensar original y su lectura introduce en esa dinámica de pensamiento, tan necesaria y refrescante en el panorama teológico actual. Esto lo hace con un rigor exquisito en el análisis de los textos, que desentraña con precisión, una lúcida argumentación y una igualmente admirable honestidad intelectual. Expone con claridad cuestiones complejas y, aun cuando la argumentación resulta complicada, tiene la habilidad para que siempre se perciba bien lo que dicen objetivamente los textos de los autores que estudia, lo que son interpretaciones de su pensamiento y lo que es postura personal del propio Castelao.

La tesis que defiende se centra en que, aun en la evidente finitud que se manifiesta en la historia, lo que define al mundo y ofrece identidad al ser humano está en la infinitud. Ante la tradicional idea que define la realidad creada como esencialmente finita, Castelao propone una forma de pensar a partir de la infinitud, y no como aquello hacia lo que se tiende o algo que en alguna medida experimenta el hombre finito, sino como aquello que identifica actualmente al hombre. Para ello, intenta descubrir el hecho de lo infinito como constitutivo de la realidad mundana y humana. Toma la idea de Manuel Cabada Castro, el cual aboga por un “infinito creado actual”, aunque Castelao confiesa que no le convence cómo lo fundamenta, por lo que se propone buscar otra fundamentación (p. 75). Estudiando el pensamiento de Pascal, encuentra el hecho del infinito en hombre, por su estar referido al todo y a la nada, y estructuras que reflejan lo infinito, como la comprensión de las tres esferas (carne, espíritu, caridad). Castelao reconoce que “respecto del infinito, luego de todo lo dicho, Pascal concluye que sabemos que existe, pero ignoramos su esencia” (p. 191). La precisión conceptual y la diferenciación de modos de infinito, que no encuentra en Pascal, las percibe en la teoría de los conjuntos del matemático Georg Cantor y en sus reflexiones filosóficas y teológicas. Los números transfinitos muestran que es pensable un infinito actual en el mundo, no sólo como algo potencial (que Cantor llama “infinito impropio”) y diferente del infinito absoluto, que es propio de lo divino (pp. 294-306). Así se

ofrece la formulación de un “infinito actual” (pp. 307-315), lo cual supone que hay diferencias en el concepto de infinito, es decir, distintos tipos de infinito. Mostrar esta “morfología del infinito” es, en efecto, una gran aportación de Castelao.

Es indudable el valor metafísico del concepto de infinito y parece evidente que permite un cambio de perspectiva para la comprensión de la antropología. Y aquí es donde se sitúa la motivación principal de Castelao. Desde el comienzo de su investigación pone de manifiesto su intención teológica de mostrar que una vida eterna sin posibilidad de mal pasa por comprender al ser humano como un “infinito creado actual”, rompiendo la equiparación entre condición de creatura y finitud. Piensa que esa identificación metafísica lastra el planteamiento de Andrés Torres Queiruga, con el que manifiestamente está dialogando. Según Torres Queiruga, la finitud es constitutiva del ser humano para garantizar su diferencia respecto a Dios; en el ámbito escatológico se mantiene, aun cuando sea mediante una “infinitización de la finitud” (p. 95). Para Castelao, esto supondría que, igual que en la historia la finitud hace posible el mal, también en la vida eterna sería posible el mal, puesto que la finitud implica en sí misma posibilidad de mal.

Ante este problema, Castelao cuestiona el presupuesto de partida y defiende que no se puede identificar la condición de criatura con la finitud. Lo propiamente humano no es la finitud, sino precisamente la infinitud, porque el hombre es un “infinito creado actual”. La actualidad significa que la infinitud es su esencia y la condición de creado se refiere a que no es un infinito divino, sino propio de seres no divinos. Para entender esto es decisivo recordar que hay diversos modos de infinito, tal como muestra analizando y desplegando el pensamiento de Cantor. Desde un punto de vista teológico, Castelao fundamenta esa condición creada del infinito mediante la idea de donación. El hombre es infinito porque Dios le da su propia vida y en esa donación lo hace diferente. De nuevo la diversidad de lo infinito justifica pensar que un infinito creado, y por tanto no absoluto, garantiza la identidad propia de la creatura. Castelao se apoya en la experiencia del amor, que implica infinitud y hace posible mantener la diferencia con el otro. Así, “el Creador es pura donación de amor constituyente y la criatura es la cristalización autónoma de esa donación que, en cuanto constituida *por* Dios, todo lo recibe de Él y, en cuanto *constituida* por su Creador, es libre ante Él” (p. 93). De este modo se justifica la condición de criatura sin necesidad de la idea de finitud. En varias ocasiones Castelao formula su propuesta, que considera haber demostrado:

“Somos esencialmente infinitos y solo provisionalmente finitos, porque finitud es sinónimo de historicidad y no de conciencia de criatura” (p. 236).

Sin duda, en el pensamiento de Castelao hay una aportación original y significativa respecto a la formulación del concepto de infinito, lo cual reporta iluminación para una perspectiva teológica y para temas centrales de la teología. Entre otros aspectos, ayuda a una comprensión de la condición de criatura marcada ya históricamente por el aliento divino; asimismo, proyecta la identidad humana hacia su plenitud y, por tanto, hacia lo que realmente la constituye, no como mero futuro, sino como algo actual. Se destaca que “es nuestro ultrahistórico enraizamiento en la eternidad de Dios y nuestro retorno a ella lo que nos ofrece la medida exacta de la dimensión sin medida de nuestra condición de criatura” (p. 465).

Lo que, a mi modo de ver, resulta problemático es la superación de la finitud. Es iluminador entender al hombre como infinitud, pero esto no significa inmediatamente que la finitud no pertenezca a la condición humana. Romper la polaridad antropológica entre finitud e infinitud eliminando uno de los polos no parece la mejor solución, cuando, al menos en la historia, son reconocibles en el hombre tanto la finitud, algo que Castelao reconoce como evidente y reprocha a Cabada no tenerlo suficientemente en cuenta, como la infinitud, lo cual muestra en su estudio de forma convincente. ¿Por qué los dos aspectos son perceptibles en la historia como elementos que definen lo humano y la finitud desaparecerá en la vida escatológica? Seguramente se debe a dos presupuestos que, en mi opinión, necesitan una revisión crítica: la identificación de finitud con historia y, quizá como consecuencia de ello, la asunción de la idea de Torres Queiruga que vincula inevitablemente finitud y mal, por lo que del mismo modo que el mal es incompatible con la vida eterna, la finitud no tendría cabida en el ámbito escatológico.

Respecto a lo primero, la finitud no tiene por qué ser algo que afecte sólo a lo histórico. Castelao considera que no pertenece esencialmente a la condición de criatura; pero cuando en la teología común se equiparan condición de criatura y ser finito, no tiene por qué entenderse como una definición, sino que la finitud se entiende como un aspecto de la condición creada que no se vincula exclusivamente con la limitación, la debilidad y el sufrimiento. Ser finito dice fundamentalmente que el hombre no tiene su origen en sí mismo; viene de aquel que es absoluto y con el que está en una relación de dependencia personal. La finitud tiene más que ver con la relación personal y con la capacidad de comunicación que con la debilidad y con el mal. En este sentido, se utiliza la idea de finitud para mantener la diferencia entre criatura y Creador, aunque no es eso lo que

define la categoría. Si se confunde finitud con historia, se deforma la comprensión de la finitud. Me parece que el problema de fondo no está en la finitud, sino en el significado de la historia, lo cual reclama profundizar en una filosofía y en una teología de la historia, que son esenciales para pensar la escatología. Es indudable que una vida eterna trasciende la historia y la corporalidad, pero no se anulan ni lo vivido en la historia ni lo que es la corporalidad. La resurrección implica una transfiguración en la que la biografía, la corporalidad y las relaciones personales que han configurado la existencia histórica son integradas de algún modo. ¿No implica eso aspectos de finitud y, por tanto, que la condición finita del hombre no desaparece, sino, en el modo que fuere, se transfigura? ¿No es la finitud tan esencialmente humana como la infinitud? ¿Realmente son excluyentes de principio y sólo pueden encontrarse en el ámbito de la historia, y de modo dramático?

En cuanto a la relación entre finitud y mal, ciertamente la vivencia de la finitud en la historia implica la posibilidad de que aparezca el mal. Pero la finitud en sí misma no es mal ni posibilidad de mal; más bien, como se ha señalado, indica la constitutiva relación con los otros. Es verdad que el mal es una realidad histórica, al menos desde un punto de vista teológico. Pero el origen metafísico del mal está vinculado, no a la finitud, sino a la libertad en su ejercicio histórico, con toda la nube de problemas que esto conlleva y con los que proceden de un mal que desborda a la libertad humana. En lo que aquí nos afecta, ¿no son pensables la libertad y la historia sin el mal? Creo que la libertad como capacidad para amar y como determinación de sí desde el amor podría hacer pensable una libertad totalmente determinada por el bien y en la que se diera una configuración amorosa donde no hubiera lugar para el mal, como es el caso de Dios y de los bienaventurados y como se manifiesta en la humanidad de Jesús.

El libro de Castelao aporta un pensamiento de la infinitud que es muy luminoso y será fecundo para muchos temas de la teología. Supone una crítica que advierte frente a unilateralidades en la comprensión de la finitud. Sin embargo, creo que no considera suficientemente la importancia de la finitud, algo que no estaba de forma tan radical en su planteamiento original. En un texto escrito en 2017, que publica como apéndice en el libro, dice: “No se trata de negar la finitud. Hay que afirmarla, pero nunca a costa de cegarnos para la comprensión de una infinitud que, a mi juicio, es mucho más constitutiva, afín y propia de nuestra condición de criatura” (p. 501). Ciertamente, Castelao muestra que la infinitud no es algo potencial, sino actual en el hombre; pero la finitud no es algo provisional, sino que parece igualmente constitutiva del ser humano. Considero que el gran

desafío para desarrollar su propuesta sería un pensamiento de la infinitud que no anule la finitud como algo constitutivo del hombre, sino que la integre en su identidad esencial. De lo que no cabe ninguna duda es de que el planteamiento que Castelao hace del infinito es muy iluminador para el pensamiento filosófico y para la teología.

Emilio J. Justo
Universidad Pontificia de Salamanca