

MANUEL CABADA CASTRO, S.J. *

INFINITUD Y PROBLEMA DEL MAL. EN DIÁLOGO CON A. TORRES QUEIRUGA

Fecha de recepción: diciembre 2012.

Fecha de aceptación y versión final: enero 2013.

RESUMEN: En el marco de las discusiones en torno a una comprensión del problema del mal ocupa un lugar importante la teoría de Andrés Torres Queiruga. Su idea fundamental gira en torno a la concepción del mundo y del hombre como caracterizados fundamentalmente por la finitud. De esta finitud dependería directamente la inevitabilidad del mal. En el artículo se intenta poner de relieve que la creación debería ser entendida más bien como «infinidad creada» más que como mera finitud. Con ello se podrían resolver determinados problemas relacionados con la visión del hombre en el más acá y con su paso a un más allá exento de mal.

PALABRAS CLAVE: creación, mal, universo, infinitud creada.

Infinity and the problem of evil. In dialogue with A. Torres Queiruga

ABSTRACT: Andrés Torres Queiruga's theory holds an important standing in the debate regarding the problem of evil. An essential element of his thinking revolves around the concept of man and the universe as being finite. Such a limitation is directly linked to the inevitability of evil. This article attempts to illustrate that creation should be understood as «created infinity» rather than simply finite and thus facilitate the resolution of certain difficulties surrounding the consideration of

* Profesor (jubilado) de Filosofía en la Universidad Pontificia Comillas y en la Complutense de Madrid; m.cabada@res.upcomillas.es

man in the here and now and his reaching out to a beyond extent where evil does not exist.

KEY WORDS: creation, evil, universe, created infinity.

El problema del mal es un tema recurrente en la historia del pensamiento, que se sitúa en los linderos entre la filosofía, la teología y otras ciencias humanas. Lo de su recurrencia se debe sin duda en buena parte a la dificultad de su abordaje desde la inevitable parcialidad, tanto metodológica como objetiva, de los concretos y particulares puntos de vista. Efectivamente, quienquiera que se adentre en esta espinosa cuestión no dejará muy probablemente de experimentar al final que la misma continúa en su conjunto, pese a todo, desbordándole.

Por mi parte, desde que, hace ya más de una década, dediqué a esta temática el penúltimo capítulo, «Dolor y divinidad», de mi volumen *El Dios que da que pensar*, no había vuelto a plantear o analizar explícitamente una vez más tan importante temática. Si bien es verdad que los caminos por los que en los años posteriores han ido mis reflexiones, junto con los planteamientos o análisis de quienes durante este tiempo se ocuparon de tal cuestión, seguramente han propiciado que haya venido ahora a ocuparme de nuevo, aunque de manera meramente puntual, circunstancial o tangencial, de determinados aspectos controvertidos de la misma.

En mi mencionada anterior obra aludía¹ a la propuesta que en años precedentes había formulado A. Torres Queiruga [T. Q.], en la que intentaba mostrar por su parte que la finitud misma de la criatura implicaría la imposibilidad de superar definitivamente el mal, tanto «físico» como «moral». En este sentido, tanto el uno como el otro devendrían por tanto «necesarios». He aquí algunos de los textos entonces aludidos:

«El mal existe en el mundo porque Dios, aun queriendo, ‘no puede’ evitarlo. La razón no está en que Dios no sea omnipotente, sino en que la creatura-finita es, por necesidad intrínseca, imperfecta [...] Pudo, desde luego, no haber sido creado el mundo; pero, una vez creado, en él aparece necesariamente el mal: el mal físico en todos los niveles y el mal moral en el de la libertad finita»².

¹ Cf. M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid, BAC, 1999) 538-540.

² TORRES QUEIRUGA, *Dios, el animal: Communio*. Revista Católica Internacional, 1979, 45.

Varios años después T. Q. reafirmaría esta misma idea en su amplio análisis sobre la por él denominada «ponerología» al indicar por ejemplo: «*Resulta realmente imposible la existencia de un mundo —cualquiera que sea, pues siempre será finito y limitado— sin mal tanto físico como moral.* Hasta el punto de que conviene insistir de manera muy expresa en que se trata de una *necesidad estructural*: ‘pensar’ en un mundo sin mal equivale a ‘pensar’ un círculo-cuadrado, es decir, a no pensar, sino simplemente a yuxtaponer palabras acaso de sintaxis correcta, pero de nulo sentido semántico»³.

La razón decisiva de esta «imposibilidad» o «necesidad» radicaría en la finitud o limitación de la criatura o en el «mal metafísico» leibniziano, que se convierte así en «condición de posibilidad» del mal «físico» y «moral»: «*porque esas realidades [mundanas] son limitadas, resulta inevitable el mal —físico o moral— en ellas. En realidad, son buenas [...]; pero son buenas limitadamente; y por tanto en ellas aparece también de modo inevitable el mal*»⁴.

Pues bien, el juicio que sintéticamente me merecían entonces estas reflexiones era el siguiente:

«Es fácilmente admisible o asumible que la finitud arrastre consigo determinados modos de mal ‘físico’ [...]. Con todo, la propugnada ‘necesidad’ (aun entendida como ‘estructural’) del mal ‘moral’ no deja de plantear determinados problemas en relación con la libertad humana y su responsabilidad moral (admitidas naturalmente también por Torres Queiruga), dado que éstas no parecen fácilmente compaginables con aquélla. El hombre parecería así estar imposibilitado, de una forma o de otra, para superar en definitiva su propia maldad moral. Se ha de admitir naturalmente que sin ‘limitación’ propia no sería posible la maldad ‘moral’ (como tampoco la ‘física’); pero ¿se sigue de ello que la ‘limitación’ convierte dicha maldad en ‘necesaria’? Si, además, las cosas fueran así, ¿se podría sostener al mismo tiempo que ‘el mal es un problema del ente y no del Ser, de la criatura y no del Creador’?⁵. ¿No afectaría, más bien, de hecho tal maldad ‘moral’ —si es que puede ser denominada así una maldad en último término ‘necesaria’— al Crea-

³ TORRES QUEIRUGA, «Replanteamiento actual de la teodicea: secularización del mal, “ponerología”, “pisteodicea”», en *Cristianismo e Ilustración* (ed. M. Fraijó y J. Masía), Madrid, UPCO, 1995, p.259.

⁴ TORRES QUEIRUGA, «Replanteamiento...», 263.

⁵ TORRES QUEIRUGA, «Replanteamiento...», 276. Tanto esta nota como las dos siguientes pertenecen al texto aquí aducido de mi obra *El Dios...*

dor de una 'finitud' imposibilitada para imponerse totalmente a dicho mal? ¿O es que es el Creador impotente para crear una finitud, que sin dejar de ser finitud, fuera capaz de liberarse de cualquier modo de maldad moral?⁶. En realidad, con este modo de relacionar la finitud con el mal se llega de hecho a conclusiones muy similares a las de Tomás de Aquino, cuando consideraba [...] que la 'perfección del universo' exigía que, junto al bien, existiesen de hecho algunos males⁷, sólo que en el caso de Tomás de Aquino la razón residía en la 'perfección' del universo creado y en el caso que nos ocupa, por el contrario, en su imperfección, es decir, en la 'finitud' misma de la creación»⁸.

Desde entonces el pensamiento de T. Q. no parece haberse modificado sustancialmente, si uno se atiene a los diversos escritos que ha ido dedicando en años sucesivos a la misma temática (alguno tan amplio como el hace poco, 2010, publicado *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea*). En tal sentido, mi anterior juicio sobre su planteamiento podría seguir siendo válido, aunque creo que ahora debería ser ampliado o completado (tal como luego, al menos sumariamente, intentaré) por una reflexión más de fondo sobre el verdadero significado de eso que llamamos finitud creada o no divina. Una reflexión que va decididamente ya más allá del planteamiento general que estructura mi anterior obra *El Dios que da que pensar*, anclada todavía predominantemente en la *indefinidad* de la finitud creada y humana más que estrictamente en su *infinitud* (y no simplemente «indefinidad»). La *infinitud* de la realidad finita es la que constituye, efectivamente, el meollo y centro mismo de las reflexiones del extenso estudio, histórico y sistemático, que dediqué a la misma hace pocos años⁹.

⁶ De hecho, T. Q. reconoce la dificultad que se le presenta a la intrínseca asociación entre «finitud» e «inevitabilidad del mal» al menos desde los presupuestos teológicos de una bienaventuranza ultraterrena, «puesto que los bienaventurados siguen siendo *finitos* y, sin embargo, son por definición inmunes al mal» (Cf. TORRES QUEIRUGA, «Replanteamiento...», 282-283).

⁷ Véase, entre otros muchos pasajes, S. Th. I, q. 48, a. 2 c.

⁸ M. CABADA CASTRO, *El Dios...*, 539-540. En el mismo año de edición de este escrito mío, M. Gelabert por el contexto se refería también a T. Q. al indicar que el mal no es «natural» («necesario» en formulación de T. Q.), sino que es dominable por la libertad. Cf. M. GELABERT, *El mal como estigma teológico. ¿Un signo de interrogación en el discurso sobre Dios?*: Moralia. Revista de Ciencias Morales XXII (1999) 215.

⁹ Véase M. CABADA CASTRO, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad* (Madrid, Universidad Pontificia

Según acabo de indicar, T. Q. reitera en escritos posteriores, de una u otra forma, reflexiones en torno a su primera intuición del mal como identificado con la finitud. Una finitud, que por más que esté abierta a la infinitud (identificada esta con la divinidad), no puede en forma alguna denominarse «infinita», justamente porque para él el atributo de la «infinitud» es algo reservado a la divinidad.

Tal «finitud», de algún modo «compacta» (dado que no puede denominarse «infinita», aunque esté abierta a la infinitud, es decir, a la divinidad), es también la que según T. Q. hace dificultosa o problemática la comunicación misma de la divinidad en cuanto tal al hombre. Así lo formulaba en el contexto de unos comentarios en relación con I. Sotelo:

«No es que Dios, como Padre/Madre de amor infinito, no quiera revelársenos con toda claridad; es que eso resulta *imposible*, no por su parte sino por la nuestra: seres mundanos y finitos, no podemos tener percepción directa del Infinito y Trascendente. Hasta el punto de que, cuando se medita esto, lo asombroso no es que sea tan difícil la revelación, sino sencillamente que sea posible [...] La revelación se logra a pesar de ella [de nuestra inevitable incapacidad], como fruto precario de la lucha amorosa e incansable de Dios contra nuestras limitaciones y cegueras, egoísmos y resistencias»¹⁰.

En cualquier caso, para el teólogo la revelación está ahí y es en torno a ella donde ejerce su trabajo teológico. Pero se trata además de una revelación que pretende decir algo con verdad sobre las cosas del más allá, en donde ya no podría existir el mal. Por eso T. Q. intentará trazar un puente que haga comprensible la afirmación de la implicación entre finitud y mal y la liberación sin embargo de este último en el más allá. En el mismo contexto de la anterior cita, nos dirá:

«Dios nos quiere a todos y a todas con amor infinito; *por eso* nos ha creado y por eso le creemos siempre a nuestro lado frente al mal *inevitable*. Damos incluso —¡dentro ya de nuestra 'pisteodicea'!— el paso ulterior de esperar que, rota la finitud histórica (la única que conocemos, propia de la 'ponerología'), será capaz de dárse nos de tal modo

Comillas, 2008). En este volumen, de gran formato y de una extensión de más de 600 páginas, se aborda, tal como el subtítulo mismo viene ya a indicar, la «infinitud» de la «realidad» (no ya directamente de la divinidad, que se caracteriza por otro tipo de infinitud), es decir y más concretamente, de la infinitud de lo creado.

¹⁰ TORRES QUEIRUGA, *Terciando en un diálogo sobre agnosticismo e increencia: Razón y Fe* 1250, diciembre 2002, p.343.

en la apertura infinita de nuestro espíritu, con lo cual, entonces sí será posible que nos libre definitivamente del mal»¹¹.

El problema está aquí sin embargo, a mi modo de ver, en clarificar de algún modo en qué consiste verdaderamente tal «apertura infinita» o cómo se puede compaginar ésta con un ser que en principio no es sino «finitud», a la que está directamente ligado el mal. Y si se habla de ruptura en el más allá de la finitud («rota la finitud histórica»), ¿continúa de verdad siendo todavía el *mismo* ser humano el del más acá y el del más allá? Porque las exigencias de la revelación en relación con el más allá, como por lo demás bien sabe T. Q., no deberían en principio construirse sobre la ruptura con el ser y las experiencias del más acá. Y es aquí precisamente donde —adelantando ya posteriores comentarios— tendría su lugar la a mi modo de ver necesaria visión o concepción de la realidad humana como ya aquí (en el más acá) «en cierto modo» *infinita* y no sólo *finito-indefinida* (tal como entiendo la supuesta «finitud histórica» dotada de «apertura infinita» del discurso de T. Q.)¹².

Lo dicho hasta aquí podría valer como preámbulo y al mismo tiempo como visión general o sintética de lo que seguidamente intentaré analizar o comentar de manera algo más concreta y particular.

Pues bien, la concepción de T. Q. sobre la inevitabilidad del mal, que se deriva de la finitud del mundo (para T. Q. el mundo, «cualquier mundo posible» es «finito»)¹³, es algo específico de su propio planteamiento, que se reitera una y otra vez y con suficiente claridad en sus escritos. He aquí algunos textos:

«El mal remite a la *finitud* como a su raíz última [...] Por su misma constitución lo finito, al implicar el límite, implica igualmente la negación y la carencia [...] y, por lo mismo, también la contradicción, sea como catástrofe natural, como violencia mimética o como fallo de una libertad múltiplemente limitada y condicionada. De suerte que no sólo éste, *cualquier mundo posible* [...] por el hecho de ser finito, tiene que contar con la negación y la contradicción. O, lo que es lo mismo, un

¹¹ TORRES QUEIRUGA, *Terciando...*, 344.

¹² En su diálogo (2012) con Á. D. Carrero responderá en el mismo sentido T. Q.: «La finitud humana es muy curiosa, es una finitud con apertura infinita». En *Repensar a teoloxía, recuperar o cristianismo. Homenaxe a Andrés Torres Queiruga* (ed. X. M. Caamaño y P. Castelao) (Vigo, Galaxia / Fundación Isla Couto, 2012) 37.

¹³ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal. Da poneroloxía á teodicea* (Vigo, Galaxia / Fundación Isla Couto, 2010) 107.

mundo-finito-sin-mal es tan contradictorio como lo sería un círculo-cuadrado [...] Si el mal es intrínsecamente inevitable en lo finito, su existencia como tal no cuestiona ni la bondad ni la omnipotencia divinas (igual que no las cuestiona el hecho de que un triángulo tenga tres lados y no cuatro, como a algún loco pudiera gustarle)»¹⁴.

Se trata de una tesis que se mantiene también invariable en su último (2010) amplio estudio *Repensar o mal*, donde la ausencia de mal en el mundo es asimismo considerada como pura imposibilidad, contradicción, sinsentido o *flatus vocis*¹⁵, formulándose concretamente el «resultado decisivo» de la «ponerología» como «el carácter inevitable de la aparición del mal en cualquier mundo finito»¹⁶.

Como es fácil ver, la cuestión del mal y de su concepción o interpretación remite directamente a la concepción subyacente que se tenga de la «finitud» o del mundo y, con éste, del ser humano en cuanto «finitos». Si esta finitud es pensada sin más «dentro de los límites», por así decirlo, de lo que normalmente se entiende como finitud sin más cuestionamientos fundamentales, entonces naturalmente el problema se simplifica excesivamente. Lo que quiero indicar con esto es que, a mi modo de ver, una comprensión cabal de la finitud no puede realizarse, bien sea de manera

¹⁴ TORRES QUEIRUGA, *Terciando...*, 343-344. Algo semejante se dice en su escrito recogido en TORRES QUEIRUGA, *Alguén así é o Deus en quen eu creo* (Vigo, Galaxia / Fundación Isla Couto, 2012) 97: «Donde hay negación, aparecen inevitablemente la carencia y el conflicto, el choque el dolor. Revestirán características distintas según se trate de realidades físicas o de realidades libres; pero, mal físico o mal moral, la experiencia muestra que, mientras haya un mundo en realización, su dura aparición fue, es y será inevitable. Pensar en un mundo-finito-sin-mal equivale a pensar en un círculo-cuadrado o en un hierro-de-madera».

¹⁵ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 93, 99, 233-234, 290. He aquí otro texto suficientemente explícito en el mismo sentido: «El mal no es un problema de Dios, sino de la criatura; non del Ser, sino del ente: simplemente enuncia la insuperable limitación del mundo. Dado que mundo-sin-mal es una *nada*, un simple *flatus vocis*, decir que el mal es inevitable no mengua absolutamente en *nada* ni la omnipotencia ni la bondad divinas. Dios non es ni menos omnipotente ni menos bueno porque nosotros enunciemos el *non-sense* de que 'no puede' hacer un hierro-de-madera» (TORRES QUEIRUGA, *Alguén...*, 100). Ver también *Repensar a teoloxía...*, 36.

¹⁶ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 290. En 2011 reitera: «En esta cuestión decisiva, la cultura actual precisa ponerse a su propia altura y comprender que *el mal es un producto inevitable en un mundo finito*; por tanto, que sucedería también, aunque fuese con características distintas, en cualquiera mundo posible» [TORRES QUEIRUGA, *O sufrimento dos nenos, o mal e Deus*: Maremagnum 15 (2011) 125-126].

explícita o implícita, únicamente desde ella misma. Y entiendo lo de «únicamente desde ella misma» en el sentido de una pensable oposición o contraposición meramente conceptual entre dos realidades, cualificadas la una como mera y simplemente finita (la mundana o humana) y la otra (la divina) como infinita sin más, es decir, sin más precisiones, dándose aquí por supuesto al menos implícitamente que no puede haber otro tipo de infinitud que no sea la divina. Y me parece que es este justamente el ámbito reflexivo en que fundamentalmente se mueve el discurso de T. Q. en torno a la cuestión del mal y a su relación con el ser humano o la divinidad.

En tal sentido, T. Q. insistirá, frente a determinadas teorías voluntarísticas acerca del «silencio de Dios», en la *finitud* de la conciencia o de la libertad del hombre que convierten en imposible la manifestación plena de Dios en cuanto tal, no porque Él no la «quiera», sino porque no la «puede»¹⁷ realizar en virtud de la finitud misma de lo creado. «Se trata estrictamente —comenta en este contexto T. Q.— de una imposibilidad *objetiva* a causa de la finitud histórica de la criatura, estructuralmente incapaz de abarcar plenamente la infinitud divina»¹⁸. De modo que libertades *creadas* viene a ser en consecuencia lo mismo que libertades *finitas* («Dios podría no crear libertades finitas —y de ser *creadas* tienen que ser finitas— [...]») ¹⁹. Esta es para T. Q., tal como comenta algunos párrafos después en este mismo escrito, una «idea central y decisiva», la de que «el límite a la revelación no es algo impuesto por Dios, sino por la limitación intrínseca de la criatura»²⁰.

En la reflexión de T. Q. sobre la revelación o manifestación de Dios al hombre adquiere un peso especial —tal como ya indiqué más arriba al aducir un texto suyo en relación con I. Sotelo— el problema de la distancia «infinita» entre la divinidad y el ser humano, que convierte casi en irrealizable la posibilidad misma de tal revelación. Con lo que finitud e infinitud parecerían en principio casi condenadas a no poder entenderse o comunicarse. En este contexto, T. Q. hace referencia a la «desproporción entitativa entre Dios y la criatura, desproporción que es estructural y la máxima pensable», para comentar seguidamente:

¹⁷ T. Q. precisará todavía que propiamente «no es que Dios ‘no pueda’, quien *no puede* es el ser humano» (TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid, Trotta, 2008, p.256).

¹⁸ TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación...*, 333.

¹⁹ TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación...*, 333. Cf. ÍD., *o.c.*, 255-256.

²⁰ TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación...*, 335.

«¿Cómo puede haber ‘enganche’ entre realidades tan absolutamente dispares, entre lo finito y lo infinito, entre lo contingente y su fundamento último, entre la limitada inteligencia humana y el insondable misterio divino? Entre el ser humano y la piedra, o la planta o el animal, habiendo una distancia finita, se vuelve ya equívoca la ‘comunicación’ [...] Pues entre Dios y el ser humano la distancia es estrictamente infinita: ¿qué podrá reflejarse de la acción divina en el espíritu del hombre?

Realmente, cuando la reflexión se asoma a este misterio [...], el asombro no radica en ver qué difícil, frágil y ambigua es la revelación, sino en darse cuenta de cómo es tan siquiera posible, de cómo el hombre puede advertir la presencia de Dios y traerla a la palabra»²¹.

Ya aquí parece asomar un problema, bien puesto aquí de relieve por su parte por T. Q., en el que los tradicionales planteamientos (también a su manera el del propio T. Q.) no han sabido o no han logrado abordar en toda su justeza y coherencia al no utilizar las herramientas especulativas y conceptuales apropiadas. Me refiero una vez más al concepto de «infinitud creada», que brilla en ellos por su ausencia. En efecto, también para T. Q. la «finitud» es sólo «finitud» y, en consecuencia, de ningún modo se puede hablar en lo creado de infinitud. De ahí que sea esa finitud, así entendida, la que en cierto modo «imponga» sus límites en lo que se refiere a la comunicabilidad divina, tal como por su parte T. Q. no deja de poner de relieve al formular su propia «postura» de la siguiente manera:

«Postura que asume como *única hipótesis de trabajo* coherente con la globalidad de la experiencia reveladora la siguiente conclusión: Dios se revela sin reservas, con toda la fuerza de su amor, su sabiduría y su poder; y se revela a todos y a todas en la máxima medida posible. Como he analizado anteriormente, los límites de la revelación no son límites ‘queridos’ por Dios, sino ‘impuestos’ por la inconmensurabilidad estructural entre el Creador y la criatura, entre lo infinito de la manifestación y la insuperable finitud de la captación humana.

Inconmensurabilidad *estructural*, insisto, para indicar su condición históricamente insuperable y para ubicar en ella el lugar radical de las inconmensurabilidades concretas»²².

La importancia del adecuado tratamiento del finito y del infinito y de su mutua relación a la hora de enfrentarse con el difícil problema del mal

²¹ TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación...*, 331.

²² TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación...*, 328. Ver también *Íd., o.c.*, 330.

se echa de ver fácilmente porque al menos en T. Q. ambas cuestiones (la de la finitud-infinitud y la del mal) están estrechamente unidas en su lógica interna: «En última instancia —comentará T. Q.— un mundo-sin-mal es tan contradictorio como una realidad-finita-infinita, como un círculo-cuadrado»²³. Como se ve, «realidad-finita-infinita» o «mundo finito-infinito», según se indicará algo más adelante en esta misma obra de 2010, resultan ser algo que no tiene sentido y que está además en la raíz misma de la inevitabilidad del mal. Pues, «tomando en toda su consecuencia lógica la inevitabilidad del mal en un mundo finito, no es menos insensata la pregunta de por qué Dios no creó un mundo-sin-mal [...]: equivaldría a preguntar por que non creó un mundo finito-infinito»²⁴.

En coherencia con lo anterior, a la libertad humana por su intrínseca finitud le ocurre lo mismo, afectándole inevitablemente, por tanto, su interna falibilidad respecto del mal: «una libertad infinita [...] no estaría expuesta al mal: no sería ‘frágil’ ni ‘falible’»²⁵. Porque son precisamente los «límites» no «naturales», sino los de la «libertad en cuanto tal» (tal como T. Q. comenta en un contexto kantiano) los que hacen que «la libertad sea *libre*, pero que lo sea de modo *falible*»²⁶.

²³ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 100.

²⁴ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 298-299.

²⁵ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 115.

²⁶ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 119. Tengo de todos modos la impresión (para su confirmación sería necesario sin embargo un análisis más concreto y pormenorizado de los textos que aquí no es posible realizar) de que T. Q. ha ido, andando el tiempo, suavizando o atenuando un tanto la dureza o contundencia de sus expresiones en relación con la conexión entre libertad y mal. Así, por ejemplo, mientras que por el año 1979 indicaba sin más atenuantes que en el mundo «aparece necesariamente el mal», incluido el «mal moral» de la «libertad finita» (Cf. TORRES QUEIRUGA, *Dios, el antimal*: Communio. Revista Católica Internacional, 1979, 45), luego (desde más o menos el año 1999), y debido probablemente a las críticas recibidas, se habla ya más matizada o cautelosamente de que las realidades finitas están sólo «expuestas» (o calificativos similares) al mal. Concretamente, en 1999 responde T. Q. a una de las críticas a su teoría sobre la «necesidad» del mal en el seno de la finitud indicando que «las realidades finitas son buenas, pero *finitamente* buenas y, por tanto, a un tiempo, *perfectibles e inevitablemente* expuestas al mal» (TORRES QUEIRUGA, *Do terror de Isaac ó Abbá de Xesús*, Vigo, SEPT, 1999, p.153). Expresión («expuestas») utilizada también en su reciente obra de 2010, cuando se comenta asimismo allí que la libertad humana no puede «dejar de estar *expuesta* [cursiva mía] a la carencia, al fallo y al conflicto» (TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 109). Algo similar se dice poco después: «[Mi consideración] trata justamente de explicar por qué la libertad finita *puede* ser causa del mal: no haciéndola mala, sino haciendo inevitable que *también* pueda

En todo caso, está claro que para T. Q. hablar de «libertad infinita» no es sino hablar de libertad «absoluta» o divina²⁷, en modo alguno de libertad humana o creada. De manera que, a tenor de estas explicaciones o comentarios de T. Q. sobre el «mundo finito-infinito», etc., habrá también que concluir que a la anteriormente mencionada formulación de «infinito creado» u otras similares les afectará igualmente la calificación de algo que no tiene sentido o contradictorio.

Sería, sin embargo, un error creer que esta intrínseca finitud de la libertad humana sostenida por T. Q. le llevará a entenderla como recluida en cierto modo en sí misma a la manera de algo estático o satisfecho consigo mismo. Por el contrario, la libertad tiene también para él un «carácter dinámico», de «aspiración infinita», abierta a la plenitud de lo ilimitado. De manera que, tal como él mismo se expresa seguidamente, «la *persona* [...] aparece así en una tensión única y peculiarísima, que cualifica lo específico de su finitud hasta introducirla de algún modo en el ámbito de la infinitud»²⁸. Si bien es verdad que esta última, discreta y casi balbuciente, alusión a la «infinitud» parece empujarle de nuevo hacia sus presupuestos básicos, al advertir enseguida a continuación: «Hay que reconocer que de ese modo el pensamiento se aproxima peligrosamente a los límites de la contradicción. Y entraría en ella, si con esa calificación llegase a negar la seriedad de la finitud y la imposibilidad de que pueda pleneificarse por sí misma en las condiciones limitadas de la historia»²⁹.

Esto que aquí decía T. Q. en 1999 pone suficientemente de relieve que en su concepción de la finitud tiene necesaria y perfecta cabida la que podríamos denominar indefinición (si bien no «infinitud») en el seno de la finitud humana. Algo que en su obra posterior de 2010 se pondrá especialmente de manifiesto. En efecto, T. Q. hablará aquí concretamente, al hilo de sus comentarios sobre diversos filósofos, del «carácter *constitu-*

ser causa de la aparición del mal *cuando* adopta decisiones incorrectas. Algo que se comprende bien *a contrario*: una libertad infinita [...] no estaría *expuesta* [cursiva mía] al mal» (TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 115). Aquí mismo (TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 115-116) incluye T. Q. los párrafos de mi crítica de 1999 (M. CABADA CASTRO, *El Dios...*, 539-540) —recogida ya por mí al comienzo de este artículo y considerada por T. Q. como una crítica «más matizada y respetuosa» que otras— a su teoría de la «necesidad» del mal en la realidad finita.

²⁷ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 132-133. Algo más adelante indica T. Q. que «si nuestra libertad fuese *infinita*, no la usaríamos mal» (p.134).

²⁸ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Do terror...*, 174-175.

²⁹ TORRES QUEIRUGA, *Do terror...*, 175.

tivo de la finitud» humana que se manifiesta en su «tensión contra el límite», en la «dolorosa inadecuación entre su realidad finita y su tendencia infinita», etc.³⁰. Léase, en este contexto, este significativo párrafo:

«El carácter dinámico de la realidad y la sed incesante e implacable de plenitud que caracteriza a la vida humana hacen que la finitud no sea vivida como un límite quieto y pacífico, sino como una dura carencia, como un muro contra el que continuamente tropieza nuestra aspiración, contra el que son frenados nuestros esfuerzos y, demasiadas veces, aniquilados nuestros proyectos. En un sentido radical, en cuanto contrastada con el ilimitado dinamismo de nuestro ser y la infinita apertura de nuestro espíritu, la finitud tiene también un innegable carácter de privación»³¹.

Sin embargo, más allá de esta constatación dinámica o dinamizadora de la finitud, ésta sigue siendo siempre, a fin de cuentas, finitud y sólo finitud. El problema se le plantea, con todo, a T. Q en el momento de intentar contrastar o pensar conjuntamente la esencial finitud de lo humano, por él constatada en el ámbito de la denominada «ponerología», y determinados contenidos básicos de la teología, más concretamente los relacionados con la situación de exención o superación del mal en el más allá de la historia. Se trata de ver cómo se relaciona o se puede compaginar con estas afirmaciones teológicas la de la afirmación de la insoslayable finitud humana que está en la base de la inevitabilidad del mal³².

Desde el principio, T. Q. percibió la dificultad que esta cuestión planteaba a su teoría, dado que «los bienaventurados siguen siendo *finitos* y, sin embargo, son por definición inmunes al mal», tal como él mismo indicaba en el pasaje ya más arriba aducido³³. Dificultad que él mismo reconocerá después ser «sin duda la objeción más formidable» contra el prin-

³⁰ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 103-105. Véase también en el mismo sentido ÍD., *o.c.*, 346-347, donde se muestra la finitud personal revestida de «características específicas», como su «apertura radical», su «autotranscendencia constante», etc.

³¹ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 150-151. Es en este contexto de su aceptación de la indefinición de lo finito como se ha de entender su afirmación de que la finitud del mundo «incluye los 'malos infinitos' de que habló Hegel» (Cf. ÍD., *o.c.*, 107).

³² Sobre la finitud como raíz o condición de posibilidad del mal se expresa T. Q. en múltiples ocasiones. Ver, por ejemplo, TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 332, donde se dice que la «inevitabilidad del mal [...] se fundamenta en la *finitud* de las criaturas como su condición última de posibilidad».

³³ TORRES QUEIRUGA, «Replanteamiento...», 282-283.

cipio fundamental de su tratamiento del problema del mal³⁴ y que él vuelve a formular en el mismo escrito de la manera siguiente: «si la finitud es la raíz que hace inevitable el mal, ¿resulta concebible una salvación perfecta? Por un lado, no podemos negar la finitud, que es lo más evidente; por otro, creemos en la salvación, que, consistiendo en la liberación de todo mal, parece anular esa misma finitud»³⁵.

A pesar de la magnitud de la dificultad (magnitud propiciada en realidad por los mismos presupuestos de la teoría en la que finitud y mal están directa y estrechamente relacionados), T. Q., que en cuanto teólogo no puede dejar de admitir los contenidos de la revelación respecto del más allá, se limitará a indicar a modo de posible solución, aunque de manera indirecta y decididamente poco categórica, que «no cabe afirmar que sea contradictorio que al intensificarse la presencia creadora fuera de los límites del espacio y del tiempo, la criatura participe, de algún modo, con tal fuerza en su infinitud, que resulte libre del mal»³⁶. El tono modesto y cauteloso de estas expresiones pone seguramente también de manifiesto que el mismo T. Q. parece percibir con suficiente nitidez que la dificultad planteada a su teoría no encuentra, tampoco para él, una solución plenamente satisfactoria y acorde con las exigencias lógicas de la propia teoría.

En tal sentido se comprende que el teólogo Juan A. Estrada, que se mueve también con soltura (al igual que el propio T. Q.) en el terreno de la filosofía, no haya dejado de indicar respecto de la postura de T. Q. (a quien entre otros se refiere aquí) lo siguiente: «Si el mal es constitutivo a la creaturidad del hombre y del cosmos, debemos asumir que perdurará mientras exista el hombre, tanto en el más acá como en el más allá. El postulado teológico de la vida eterna, de una nueva creación y de un más allá de la muerte en que ya no habrá mal tropieza con las leyes de la lógica, cuando se ha hecho del mal algo consustancial a las criaturas»³⁷.

³⁴ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Do terror...*, 168. Ver también TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 332, 334.

³⁵ TORRES QUEIRUGA, *Do terror...*, 173-174.

³⁶ TORRES QUEIRUGA, *Do terror...*, 175.

³⁷ J. A. ESTRADA, *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005) 201. Estrada critica en otros lugares la asociación de T. Q. entre finitud o creaturidad y mal. Ver, por ejemplo, J. A. ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* (Madrid, Trotta, 1997) 217-218. Ver también su reseña de *Repensar el mal: Proyección. Teología y Mundo Actual LVIII* (2011), n.º241 (abril-junio), p.262-263.

Hay que reconocer en principio, me parece, la pertinencia de la crítica de Estrada al planteamiento básico de T. Q., pero conviene también valorar en su justa medida los esfuerzos realizados por el teólogo compostelano por hacer aceptable y de algún modo comprensible, desde la afirmación y la experiencia de la finitud humana, los datos teológicos sobre el más allá.

Esto puede advertirse de manera especial en su reciente y extensa obra *Repensar o mal*. En efecto, T. Q. habla allí, en este contexto, de la necesidad de «unir los esfuerzos para ver el modo de elaborar y fundamentar entre todos la lógica de esa ‘imposible posibilidad’ de una criatura finita que puede participar de la felicidad infinita del Creador»³⁸. Empresa que para T. Q. está unida a una larga tradición teológico-filosófica, en la que no ha dejado de estar siempre presente la cuestión de la «posibilidad o imposibilidad de que la realidad finita pueda acoger el Infinito: *finitum capax/incapax infiniti*»³⁹. Es aquí donde T. Q., sin ahorrarse las dificultades o problemas que por otra parte la coherencia con su postura básica de la valoración de la finitud obviamente le presentan, postulará justamente la identidad o continuidad entre la plenitud ultraterrena y la sostenida finitud humana. Véase el siguiente texto:

«La plenitud final no es algo extrínsecamente añadido a la finitud humana ni, mucho menos, algo que aliene o destruya su finitud; por el contrario, enlaza con sus dinamismos más íntimos y radicales [...]; y, acogiéndolos, los lleva a su realización plena y acabada [...] Esa plenitud encierra, por lo tanto, una fuerte tensión que, sin romper su continuidad radical, la distiende en *dos etapas* que no pueden coincidir; de suerte que lo que sucederá al final, aunque anunciado y a su manera vivido en el tiempo, sólo puede realizarse más allá del tiempo»⁴⁰.

Adviértase —dicho sea de paso— lo que aquí se dice ya en el sentido de que «lo que sucederá al final» se «ha vivido a su manera en el tiempo». Porque son este tipo de expresiones algo así como síntomas o indicadores que aparecen ya tímidamente o casi sin querer en el discurso de T. Q. y que podrían conducir, desde un punto de vista diferente, a lo que más adelante indicaré sobre la infinitud de lo finito. En realidad, T. Q. viene a utilizar ya de hecho en esta obra expresiones o conceptos que con

³⁸ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 336.

³⁹ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 337.

⁴⁰ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 338.

anterioridad apenas hacían acto de presencia en su discurso, fuertemente ligado desde el principio, como bien sabemos, a la constatación y afirmación de la finitud del mundo y del hombre. De manera que, al hilo de otros pensadores que supieron poner de relieve la importancia de la infinitud en la comprensión del ser humano, no desdeña ya ahora en este contexto la utilización, por ejemplo, de la expresión «infinitud finita»⁴¹, si bien advirtiendo seguidamente que tras la afirmación de esa «extraña ‘infinitud finita’» se ha de «mostrar que de ese modo *no se rompen ni la realidad ni el concepto mismo de la finitud*»⁴². En este, en cierta manera dicotómico, juego dialéctico de dificultoso intento conceptual de conciliar o unir la plenitud del más allá con la finitud del más acá se mueve el discurso, más bien postulatorio, de T. Q., que recurre así a los conceptos de «infinitud finita» o de «finitud infinitizada» como vía para una posible o razonable solución:

«La finitud no quedó anulada, pues no se pierde ni rompe la identidad más íntima de las personas salvadas. Pero tampoco es la finitud sin más, aquella cuyo concepto elaboramos en las condiciones normales de la vida intelectual, dentro de nuestra experiencia mundana: es, por decirlo así, una finitud llevada más allá de sí misma, una finitud ‘infinitizada’ en la apropiación íntima de la Infinitud divina, que se le entrega en el amor.

De algún modo necesitamos, pues, cualificar la finitud para que, manteniéndola como condición que hace inevitable el mal en el mundo [...], no cerremos la puerta a esa ‘infinita’ capacidad de acogida del Infinito: a la posibilidad *última y única* de un estado en el que esa finitud pueda verse libre del mal. Toda la tradición teológica luchó con esta dificultad, con este *misterio* en sentido estricto»⁴³.

De manera que también para T. Q. esta difícil cuestión filosófico-teológica queda abocada en definitiva al misterio, al «misterio estricto».

⁴¹ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 346-347. Aquí mismo, en nota a pie de página indica T. Q. respecto de esta expresión «infinitud finita». «En M. CABADA, *Recuperar la infinitud* [...], pueden verse muchos más datos e incluso usos expresos de esta denominación» (TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 347).

⁴² Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 347.

⁴³ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 357-358. En relación con esta misma cuestión y como respuesta a una anterior crítica mía a su planteamiento a este respecto. (Cf. CABADA CASTRO, *El Dios...*, 540), T. Q. indicará asimismo que la objeción relacionada con la bienaventuranza de la finitud en el más allá es una «objeción estrictamente teológica y literalmente misteriosa» (Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 116).

Pues bien, justamente para de algún modo atenuar, de manera racional o filosófica, tal recurso es por lo que intentaré esbozar una posible vía de solución en la línea de lo hasta aquí ya apuntado y a la que en ciertos momentos parece haberse acercado ya el propio T. Q., aunque sin asumirla en su totalidad, dado que ello supondría la revisión o modificación de puntos básicos de su habitual discurso.

Tal como ya al comienzo de este artículo adelanté, en mi escrito *El Dios que da que pensar*, que tenía como finalidad afrontar la temática tradicional de la existencia de Dios si bien desde un análisis «antropológico-filosófico» de la existencia humana, se afrontaba esta problemática en buena parte en relación con la búsqueda de las condiciones de posibilidad «divinas» de unos modos de ser y de comportarse humanos caracterizados por su «indefinidad» a diversos niveles: intelectual, volitivo, afectivo, etc. En tal sentido, el análisis filosófico intentaba descubrir allí el «infinito» en cuanto identificado sin más con la divinidad, como raíz, fundamento, meta, etc. posibilitante o sustentante de tal «indefinidad».

T. Q. se mueve con soltura y comodidad en este nivel sistemático. Y de hecho no ha dejado de hacer benévolas alusiones a este tipo de planteamientos y de indicar explícitamente además haberse servido de ellos⁴⁴. Sin embargo, como adelanté ya también más arriba, una profundización en la sistemática misma utilizada en *El Dios que da que pensar* me condujo poco a poco, al hilo de concretos análisis de la historia de la cuestión de la infinitud, a una conclusión o «descubrimiento» para mí sorprendente. Tal «descubrimiento» consistía o consiste, sintetizando al máximo, en que, si la atribución a Dios de la «infinitud» fue histórica y sistemáticamente un largo y sinuoso proceso, la consideración también de lo que no es Dios, pero que proviene de él, como «de alguna manera» *infinito* no ha llegado todavía, pese a su presencia en hitos importantes de la historia del pensamiento, a la aceptación que en principio, a mi modo de ver, merecería.

Los concretos análisis históricos y sistemáticos de este complicado proceso discursivo, desde muy variados puntos de vista, que modifican y amplían en buena medida los planteamientos iniciales de *El Dios que da*

⁴⁴ Concretamente, en su extenso estudio del año 2010 indicará en relación con mi mencionado escrito *El Dios que da que pensar*: «Para todo lo que viene a continuación en este capítulo tendré muy en cuenta esta obra, excelente por su amplia información y su reflexión serena y profunda» (TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 197). Ver también ÍD., *o.c.*, 206.

que pensar, están recogidos casi una década después de mi anterior escrito en el voluminoso estudio ya mencionado *Recuperar la infinitud*.

Pues bien, es comprensible que en los planteamientos de T. Q., dados los presupuestos de su personal enfoque de la cuestión del mal, no haya tenido esta cuestión del «infinito creado» (para decirlo con una de sus formulaciones históricas) la acogida que cabría quizá imaginar o sospechar. De aquí que no deje de producir una cierta extrañeza el que T. Q. en algún momento aluda (aunque sólo sea de modo general y junto a otros autores) a esta obra, *Recuperar la infinitud*, básicamente reivindicadora de los derechos del infinito creado o «finito», allí donde él rechaza la posibilidad de infinitos «actuales» (no «potenciales») en la dimensión de la finitud, algo (los «infinitos actuales» creados) que precisamente la mencionada obra intenta «recuperar»⁴⁵. En cualquier caso, está claro que T. Q. se opone a dicha «recuperación», al menos según se deduce del siguiente significativo y sintomático párrafo de su obra de 2010:

«El mundo es, en sí mismo, lo que Dios quiere; pero no puede quererlo más que en su posibilidad intrínseca de ser, en su consistencia de ser-finito, y eso implica la posibilidad de que aparezca el mal justamente como *aquello que Dios no quiere* y que por eso, por el bien de la criatura y con ella, trata de superar. El límite no está en una decisión de Dios, sino en la condición intrínseca de la criatura: en la receptividad finita, incapaz de recibir la fuerza infinita de la omnipotencia divina. Por eso, a pesar de su apariencia y de su presencia en la historia de la filosofía, carece de verdadera consistencia el argumento de que Dios como causa infinita tendría que producir un mundo infinito»⁴⁶.

Sobre lo dicho aquí se podrían hacer diversos comentarios. Pero me limitaré a indicar que los pensadores que abogan por la infinitud del mundo o de la realidad creada (también Bruno) no la afirman en la realidad mundana o humana en un sentido unívoco con la infinitud divina, sino en un sentido relativo o específico de lo creado y, por lo tanto, a modo de imitación o semejanza de la infinitud que en la divinidad se

⁴⁵ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 97. T. Q., tras indicar aquí que «cualquier mundo que pueda existir será necesariamente finito», advierte en nota a pie de página: «Se trata, claro está, de tomar la finitud en su sentido filosófico estricto, que no excluye el de 'infinitudes' por desplazamiento indefinido del límite o término, en la línea del 'infinito malo' hegeliano».

⁴⁶ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 329. En la nota a pie de página correspondiente al párrafo aducido se hace explícita referencia a los análisis de Giordano Bruno y otros autores realizados en mi *Recuperar la infinitud*.

encuentra de manera «absoluta», total, o como se la quiera denominar. En mi *Recuperar la infinitud* hay amplia información sobre la racionalidad o «consistencia» de la aceptación de ese tipo de infinitud creada. No hay razones para restringir la aplicación de la infinitud únicamente a la divinidad, a no ser que se suponga *a priori* que de infinitud sólo se puede hablar en cuanto absoluta. Porque conviene insistir de nuevo en que la infinitud «creada» sólo puede ser infinita «en cierto modo», es decir, en determinados niveles de su propio ser y no en todos los posibles niveles o bajo cualquier punto de vista, ya que si ello fuera así, estaríamos ya hablando de infinitud «absoluta», divina.

En cualquier caso, cuando aquí se habla de infinitud creada, ha de ser esta entendida como «infinitud» auténtica, real, «actual», no de una mera y simple «finitud», caracterizada incluso, si se quiere, por una indefinición o infinitud «potencial».

Al no hacer T. Q. uso de esta distinción (redescubierta y reivindicada ampliamente a lo largo de mi *Recuperar la infinitud*), no puede disponer del instrumental necesario para poder pensar una creación que pueda denominarse (y ser) «infinita», sin que este tipo de infinitud la convierta por ello en divina. De aquí que convenga decir que hablar de límites derivados de la «condición intrínseca de la criatura», tal como en el texto anterior hace T. Q., tiene naturalmente su sentido en cuanto que la criatura no es ni puede ser Dios, pero no en cuanto que no pueda recibir o haya recibido de él concretas «infinitudes» *actuales* a muy distintos niveles.

Y esta última observación no me parece baladí. Lejos de tratarse de una distinción puramente formal (la distinción entre dos tipos de infinitud: la divina y la creada), me parece por el contrario muy útil y fecunda (tal como intuyeron importantes, si bien no pocas veces postergados, pensadores) para entender el modo de ser de una realidad, cósmica o humana, que procede de la misma infinitud fontanal y absoluta y que «de alguna manera» ha de reflejar también en sí misma esa infinitud originaria de la que procede. En tal sentido, considero que sería más pertinente y consecuente con todo ello referirse a la realidad que surge de la divinidad llana y simplemente como realidad «creada» y no como realidad «finita» (tal como habitualmente ocurre, también obviamente en T. Q.), para no prejuzgar ya de antemano con esta última cualificación la cuestión debatida.

Por otra parte, la infinitud de la realidad humana (que podría analizarse y descubrirse a nivel intelectual, volitivo, etc., como «de algún modo» presente en ella), aunque no por ello suprimiese la posibilidad del mal en

unos seres que al fin y al cabo no son ni pueden ser dioses, estaría sin embargo en condiciones de proporcionar al ser humano los impulsos y la posibilidad real de progresar en su superación (al no ser ya el mal algo en sí mismo necesario o inevitable como consecuencia de la «finitud», dado que esta cualificación quedaría sustituida por la de ser «creación» o «hechura» de Dios).

Queda así suficientemente claro que la denominada «finitud» humana sería, más que simple y llana «finitud», la infinitud especular (en espejo) de una realidad creada desde la infinitud absoluta con una consecuente y constitutiva dinámica que la conduce desde su infinitud creada, es decir, no divina (pero en similitud con la divina), hasta los máximos grados de autorrealización en el más allá. El arduo problema (al que tanto esfuerzo dedica también el propio T. Q.) del paso de la «finitud» humana a esta «plenitud» supraterránea, inmune ya al mal y al pecado, perdería de ese modo bastante de su gravedad o «misteriosidad», dado que el «misterio» ya está instalado previamente en las mismas honduras de la propia realidad creada que existe como «infinitud creada» al proceder de una realidad, la divina, que en sí misma no es sino infinitud y misterio absolutos. En consecuencia, el problema de la «identidad» entre el ser humano del más acá y el del más allá se torna así decididamente más tolerable y se comprende también mejor por qué el hombre es capaz de hablar con sentido de Dios ya en este mundo y de conocerlo y abismarse en él en el otro. Se da, pues, algo así como una base común en ambas situaciones (en las que la «infinitud» se realiza analógicamente de diversa manera), evitándose de este modo disparidades o abismos insuperables entre una supuesta mera finitud y otra infinitud irrestricta.

Con lo dicho hasta aquí, no se intenta en realidad sino *completar* la visión de T. Q. sobre el mal en el sentido de que por mi parte considero básicamente correcta su visión de la posibilidad general del mal en cuanto dependiente (parcialmente al menos) de la finitud de lo creado, si bien añadiendo al mismo tiempo que en vez de hablar de «finitud» de lo creado sería por ello más adecuado hablar, según ya indiqué, de «creación», realidad «creada» o «infinito creado». Porque, tal como todavía comentaré, el hecho o la experiencia humana misma del mal en cuanto tal ocurre, no precisamente desde la limitación o finitud misma (aunque la presuponga), sino desde esa otra dimensión «infinita» (de nuevo el «infinito creado») constituyente del ser humano, que es la que posibilita percibir la «maldad» como algo que no se aviene o adecua con ella.

Todo esto evitaría determinados problemas que no sin razón se le plantean a la teoría de T. Q. en torno a la inevitabilidad del mal, la disparidad entitativa (en el contexto de la relación finitud-infinitud) entre el más acá y el más allá, etc. Que de hecho T. Q., al hablar de «infinitud», entiende esta como algo que está más allá de la creaturidad es algo manifiesto y en ello se basa precisamente su constante afirmación de la íntima relación entre mal y mundo, ya que este no puede ser sino «finito» y de ninguna manera «infinito», toda vez que para él «infinitud» implica siempre «plenitud absoluta». Así se desprende, por ejemplo, de textos como este: «Pretender un mundo sin posibilidad de mal equivale a postular un mundo estrictamente infinito, pues únicamente la infinitud —si existiese, cosa que aquí no precisamos determinar—, al estar exenta de todo límite y por encima de toda posible contradicción, al ser plenitud absoluta, *omnitud realitatis*, podría excluir de sí la realidad y la posibilidad del mal»⁴⁷. Sin necesidad de recurrir a variados textos y reflexiones sobre la real o posible «infinitud» (entendida como relativa o «creada») del mundo de mi *Recuperar la infinitud*, bastaría aquí con aludir a lo que recientemente indica I. Sotelo en relación justamente con la teoría de T. Q. sobre la finitud del mundo: «Finito-infinito son dos términos que, como bueno y malo, se necesitan mutuamente: concluir que el universo es necesariamente finito no es un saber comprobable —la moderna cosmología está muy lejos de haberlo demostrado y no sabemos lo que en este punto nos reserva el futuro—, sino que lo impone la vieja metafísica en contraposición a infinito»⁴⁸.

En lo que se refiere al ser humano mismo, sobre el que gravita la experiencia y la problemática misma teórica del mal, habría que poner aquí de relieve las dimensiones «infinitas» o absolutas con las que y desde las que opera en sí misma la mente, la inteligencia, la voluntad, la libertad, el amor, etc., tal como por mi parte he detenidamente analizado en *El Dios que da que pensar* y también, posteriormente, en *Recuperar la infinitud*. El espíritu humano no es, pues, sólo tendencia o dinámica «indefinida» hacia algo que infinita y absolutamente lo supera (en definitiva, la divinidad), sino también posesión tranquila, plena (a su propio nivel, el «creado») y sosegada de dimensiones o elementos que no pueden ser calificados como simplemente «finitos». Con ellos habita o puede habi-

⁴⁷ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 100.

⁴⁸ I. SOTELO, «Reflexiones intempestivas sobre el mal», en *Repensar a teología...*, 367.

tar el mal, pero no es este sin embargo el que decide sobre ellos y, menos aún, es el mal derivación inevitable de esa realidad humana por no ser ella la infinitud absoluta. Porque, si es bien cierto que no es infinitud absoluta, sí participa de ella, en cuanto «creada», al proceder de la misma.

En consecuencia, a la tesis de T. Q. de que «la raíz última, la definitiva condición de posibilidad del mal está en la finitud»⁴⁹ habría que añadir, aunque suene a paradójico, que dicha posibilidad sólo es tal desde la visión de esa denominada «finitud» como «creada», es decir, como procedente de una «infinitud» que impregna en ella su propia marca «infinita» al modo «creado». Desde la mera y simple «finitud» no cabría, en efecto, hablar de mal. Dicho de otra manera, cuanto mayor es la finitud en una realidad concreta, tanto menor es la posibilidad de realización del mal (o del bien), dado que en tal supuesto las instancias «infinitas» (y con ellas la inteligencia, la libertad, etc.) tendrían allí menor cabida y, por tanto, ni siquiera sería posible un juicio (moral) sobre el mal mismo. Aunque es verdad que tal paradoja pone al mismo tiempo al descubierto la extrema dificultad que lleva consigo un análisis definitivo y total de la posibilidad misma de realización del mal moral, dado que tal posibilidad está en relación (tal como acabo de indicar) no sólo con la denominada «finitud» sino también con la «infinitud» de la realidad «creada».

Se podría decir, con todo, que este tipo de consideraciones, en principio al menos, no están tan lejos, como podría parecer, del modo de pensar del propio T. Q. En efecto, aunque en un contexto no directamente relacionado con la problemática del mal, se refiere él concretamente, por ejemplo, a «la inmensa *dificultad* que de suyo implica el concepto mismo de revelación, es decir, de la posibilidad de que el Dios infinito, el 'otro' del mundo, pueda ser percibido y de algún modo comprendido por nuestra subjetividad finita y mundana»⁵⁰. Y, en respuesta a esa dificultad, aludirá él mismo a que la realidad creada «lleva en su *ser* la marca de su origen»⁵¹. A tenor de ello cabría pensar, por tanto, que no sería ilegítimo que una determinado tipo de «infinitud» humana o mundana fuese atribuido a esa misma realidad. De hecho, aunque en un contexto predominantemente teológico (concretamente en relación con W. Pannenberg, Juan de la Cruz, etc.), T. Q. hará referencia en algún momento a específicos modos ilimitados o infinitos de ser o de mostrarse la realidad creada («par-

⁴⁹ TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 151.

⁵⁰ TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación...*, 254.

⁵¹ TORRES QUEIRUGA, *Repensar la revelación...*, 255.

ticipación» en Dios, «infinitezación» o «eternización» de la persona humana, etc.)⁵² sin que tales modos «infinitos» la conviertan por ello en divina. Sólo se desearía que este tipo de referencias fuesen asumidas de modo general y sistemático y, en consecuencia, desempeñasen también su papel teórico a la hora de hablar también de la «finitud» humana en relación con el problema del mal.

En cuanto a este fluir de ideas en el ámbito del problema del mal y, más particularmente, en el círculo mismo de quienes recibieron un determinado influjo de los planteamientos de T. Q., hago seguidamente breve referencia a la postura que al respecto ha adoptado recientemente P. Castelao⁵³. Pues ha sido precisamente él quien ha realizado un inicial intento de confrontar la conocida postura de T. Q. en torno al mal con las reflexiones y datos formulados por mí en el amplio escrito, más arriba ya mencionado, *Recuperar la infinitud*. En efecto, en su tesis doctoral sobre P. Tillich, Castelao se movía fundamentalmente todavía en línea con las conocidas ideas de T. Q. sobre la «finitud» mundana y humana, tal como se muestra, por ejemplo, al referirse a la temática de la creación en el apartado *El inicio absoluto de la creación* de la manera siguiente:

«El inicio absoluto de la creación se encuentra en estrecha relación con la finitud constitutiva de todo lo creado que lo diferencia del Creador. Si todo cuanto existe está marcado por las condiciones de la existencia, la finitud, la limitación y la caducidad parecen ser características básicas de la creación que, a mi modo de ver, no sólo afectan a los entes singulares que la componen, sino a ella misma en su conjunto»⁵⁴.

Sin embargo, tras su lectura de mi *Recuperar la infinitud*, Castelao va a adquirir una nueva y diferente perspectiva sobre esta cuestión de la creación y por ello se verá en la necesidad de aclarar y matizar ya allí mismo, en una extensa nota a pie de página correspondiente al texto citado, lo siguiente:

⁵² TORRES QUEIRUGA, *Do terror...*, 176-178. En cualquier caso, T. Q. comentará más tarde (2012), en contra de la interpretación de P. Castelao al respecto, que su alusión (de T. Q.) a «una especie de 'infinitezación' es siempre reservada y metafórica» (Cf. «Respuesta de Andrés Torres Queiruga», en *Repensar a teoloxía...*, 581).

⁵³ Sobre su relación con P. Castelao indica Torres Queiruga: «La vecindad geográfica y una larga amistad han llevado a una honda convergencia en nuestro pensamiento» («Respuesta de Andrés Torres Queiruga», en *Repensar a teoloxía...*, 580).

⁵⁴ P. CASTELAO, *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich* (Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2011) 469.

«Habría que reconsiderar esta afirmación a la luz del imponente estudio de M. Cabada Castro, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, U. P. Comillas, Madrid 2008. En cualquier caso, el carácter ilimitado del hombre y del universo y, en este sentido, su carácter absoluto en valor y dignidad, pueden ser, ciertamente, interpretados como muestra de la *infinitud* real y efectiva —no sólo como orientación o tendencia— de la antropología y la cosmología. Pero aun así, no se impugna que, por lo menos en el caso de la vida humana, la concepción, la gestación y el nacimiento suponen el límite fenomenológicamente infranqueable hacia atrás, y la muerte, en principio, el límite empíricamente intraspasable hacia delante. Aun siendo el hombre, pues, un *infinito creado* es claro que se trata de un *infinito limitado* por su inicio histórico y por su caducidad final. La esperanza de una vida transmortal y la hipótesis de cualquier tipo de preexistencia cuestionan el carácter absoluto de la limitación finita, pero no la limitación misma. Ayudan a pensar en la infinitud de lo limitado, pero no pueden negar la constatación empírica del límite espacio-temporal que implica el inicio y el fin de todo cuanto vive»⁵⁵.

Como se ve, su explícita apertura a la aceptación del «infinito creado» y del «carácter ilimitado del hombre y del universo», que avala su «*infinitud* real y efectiva», marca el comienzo de un determinado distanciamiento respecto de los planteamientos de T. Q., que se reafirmará en el año siguiente en sus escritos *La dialéctica entre símbolo y concepto en la teología cristiana*⁵⁶ y *A teoloxía da creación de Andrés Torres Queiruga*⁵⁷.

En principio parecen, pues, aceptarse los resultados fundamentales de mi escrito *Recuperar la infinitud* y, de manera especial, las ideas clave for-

⁵⁵ CASTELAO, *La escisión...*, 469-470.

⁵⁶ Este otro escrito (CASTELAO, *La dialéctica...*) forma parte de la obra conjunta *La lengua y los lenguajes* (ed. C. Alonso Bedate), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, p.137-148. En su colaboración Castelao hace amplio y detallado uso de los datos que ofrezco en *Recuperar la infinitud* sobre todo en relación con G. Cantor, si bien limitándose únicamente (en nota 2) a referirse de modo general a la utilidad de esta obra («Es utilísimo el ensayo de M. CABADA CASTRO, *Recuperar la infinitud* [...]»). Cf. CASTELAO, *La dialéctica...*, 142-146.

⁵⁷ Este otro escrito (CASTELAO, *A teoloxía da creación...*) está publicado en el ya anteriormente mencionado volumen-homenaje a Torres Queiruga *Repensar a teoloxía...*, p.183-195, y en él no se hace ya referencia alguna a mi *Recuperar la infinitud* a pesar de basarse manifiestamente en él el tratamiento que se hace del tema del «infinito creado», Cantor, etc., en las páginas 193-195. De modo que un lector que no conozca *Recuperar la infinitud* ni las más arriba mencionadas alusiones del propio Castelao a esta obra difícilmente podrá percatarse de la relación entre ambos escritos.

muladas en el amplio capítulo dedicado a G. Cantor (p.467-530)⁵⁸, cuando, basándose en ellas, Castelao formula reflexiones sobre la relación del ser humano con la divinidad o con el más allá como las siguientes:

«Si es cierto que es posible pensar un infinito actual como un conjunto acabado que, no obstante, contiene dentro de sí una secuencia ilimitada de elementos de los que él, sin embargo, se diferencia, y si ese infinito actual puede distinguirse de otros conjuntos infinitos que, a su vez, lo incluyen —en cuanto totalidad acabada— o que están incluidos en él, en ese caso, si todo eso es cierto, creo que tenemos ante nosotros la manera menos inadecuada de pensar, analógicamente, la singular realidad del propio ser humano en relación con la divinidad»⁵⁹.

De manera similar indica asimismo Castelao:

«¿No tendremos en la analogía con lo transfinito la posibilidad de pensar un 'infinito creado' —el ser humano a imagen y semejanza del Creador— que, siendo distinto del infinito absoluto, sea, sin embargo, distinto también del infinito meramente potencial? Si la realización escatológica del hombre es comprendida en analogía con el orden transfinito alumbrado por G. Cantor, me parece que se puede comprender mejor la naturaleza y el fin último del ser humano en cuanto criatura de Dios»⁶⁰.

A pesar de todo, y como ya aparece de alguna manera insinuado en los textos precedentes, me parece que la aceptación del denominado «infinito creado» por parte de Castelao ha quedado de hecho —en contraste con la relevancia filosófica y antropológica que merecería en la concepción general del hombre y de la realidad— excesivamente recortada y limitada. Ello debido en parte quizá al predominante interés de Castelao por encontrar una solución al problema formulado por T. Q. sobre el paso de la finitud del hombre a su situación de plenitud ultraterrena. Porque, a fin de cuentas y en realidad, para Castelao el «infinito creado» no parece ejercer función especial alguna en relación con su situación anterior, es decir, en la explicación y dilucidación teórica de la existencia vivida por la persona humana en su actual y concreta historia. Pues la vida

⁵⁸ Posteriormente amplíé todavía los datos sobre la aportación de Cantor a la cuestión de la infinitud en M. CABADA CASTRO, *La fundamentación filosófica del 'transfinito' en G. Cantor y la cuestión del infinito*: Pensamiento 65 (2009) 669-711.

⁵⁹ CASTELAO, *La dialéctica...*, 146.

⁶⁰ CASTELAO, *La dialéctica...*, 148.

humana, de manera parecida a lo que ocurre en T. Q., continúa siendo para Castelao en último término sólo «finita».

De hecho, Castelao se referirá, por ejemplo, en tal sentido a la «aplicación analógica» de las aportaciones de Cantor en relación con el «transfinito» de la siguiente forma: «¿Para qué [...] puede servir esta analogía con lo 'transfinito'? Entre otras cosas, para pensar, por ejemplo, la propia realidad del hombre, en cuanto criatura, en relación con la divinidad, más allá de la muerte, es decir, una vez que el círculo biográfico que abre su nacimiento se concluye con su deceso»⁶¹. Esa explícita concentración del problema en el «más allá de la muerte» hace que para él «la transformación en una nueva dimensión», que caracteriza a la situación ultraterrena (o «realización escatológica»), convierta la anterior, es decir, la única real y presente de la que podemos hablar al margen de instancias teológicas, en algo que se reduce, por lo que parece, a ser «mera potenciación ilimitada de lo humano en la horizontalidad de la historia»⁶². En este nivel de la horizontalidad histórica no parece existir, pues, sino «la secuencialidad indefinida del infinito potencial»⁶³. Todo ello parece, además, dar la impresión de que la consistencia, autonomía o plenitud (si bien «creada») de los individuos concretos pertenecientes a lo que llamamos humanidad no son suficientemente valoradas en cuanto tales.

Lo anteriormente dicho parece confirmarse en el escrito de Castelao del mismo año (2012), *A teoloxía da creación de Andrés Torres Queiruga*, en el que esta visión «finita» (en línea con el modo de pensar de T. Q.) del más acá del hombre continúa contraponiéndose de hecho al «infinito creado» del más allá. En él se pone efectivamente de relieve cómo los «infinitos creados» vienen a instalarse únicamente en la «eternidad» del más allá («después de la muerte»), en continuidad y, al mismo tiempo, en un determinado contraste con la «finitud» de la «existencia histórica». Léase al respecto este significativo texto:

⁶¹ CASTELAO, *La dialéctica...*, 147.

⁶² Cf. CASTELAO, *La dialéctica...*, 147-148.

⁶³ Cf. CASTELAO, *La dialéctica...*, 147. Por más que, por otra parte, se afirme un poco antes lo siguiente: «En la horizontalidad de la historia el género humano es una suerte de conjunto infinito que contiene en sí la ilimitada sucesión de los individuos que le pertenecen» (CASTELAO, *La dialéctica...*, 146). Una afirmación que desde los presupuestos cantorianos no logro entender bien, teniendo en cuenta que se está hablando de la «horizontalidad de la historia».

«Somos cualitativamente diversos entre nosotros, a pesar de coincidir todos en nuestra condición de criaturas. Sólo la vida divina es el absoluto Infinito. Pero este reconocimiento no tiene por qué excluir en la eternidad la presencia de otros ‘infinitos creados’ [...] que lleguen a ser realmente tales por la pura gracia del amor de Dios. Serían ‘creados’ por ser criaturas de Dios, y en el hecho de haber nacido, de haber crecido, madurado y, finalmente, muerto no podrían dejar nunca de ser lo que fueron y lo que son: criaturas. Ahora bien, después de la muerte, agraciados indeciblemente por la fuerza transformadora de un amor omnipotente, no se ve por qué —superados los límites apaciguantes [acogantes] de la finitud histórica— no puedan llegar a ser verdaderos ‘infinitos’ que, en cuanto ‘creados’ —es decir, en cuanto a su propia condición de criatura, dada por el mismo Dios— sigan siendo distintos de Dios —puesto que fueron creados y esto los acompañará indeleblemente por toda la eternidad— sin que esa distinción esté anclada en un modo particular de existencia: la existencia histórica, ambigua, limitada y finita. Por lo tanto, todo aquel que, después de la muerte, participe de la plenitud de la vida divina —a esto está llamada toda la creación— será igualmente infinito, pero con una infinitud propia, particular, personal, distinta (aunque intimísimamente ligada) de la Infinitud del absoluto Infinito que es Dios. La infinitud de la criatura glorificada es la infinitud propia e intransferible de su propia e intransferible condición de criatura —es decir, de su singular biografía—, que, liberada de la finitud de la historia, será sin embargo ella misma— con su historia, con su pasado intramundano—, pero purificada de toda ambigüedad y de toda sombra de mal»⁶⁴.

Hay que tener en cuenta, en cualquier caso, que, tal como en el texto precedente de algún modo se viene ya a decir, la «finitud» a la que Castelao hace referencia es entendida por él explícitamente —en contraposición con la finitud por él denominada «abstracta»— como la finitud «histórica», propia de la «existencia espacio-temporal». En cuanto tal, por tanto, no puede «pasar» a la «eternidad», es decir, a lo que por hipótesis está «más allá» de la historia⁶⁵, ya que —tal como se añade todavía

⁶⁴ CASTELAO, «A teoloxía da creación...», en *Repensar a teoloxía...*, 193-194.

⁶⁵ «Creo que la finitud es una característica esencial de todo aquello que tiene existencia espacio-temporal. Ser finito es ser histórico. No pienso la finitud como condición metafísica, sino, más bien al contrario, como limitación física, temporal, espacial, histórica [...] Pero de lo que se trata cuando se habla de salvación escatológica es de algo que supera los límites del espacio y del tiempo, de algo que trasciende la historia. Por eso creo que en la salvación de la creación la finitud queda de este lado, queda más acá de la muerte, y no pasa a través de ella hasta la eternidad de Dios. La

algo después— «en el proceso de plenificación debe estar incluida la superación de las limitaciones de la finitud»⁶⁶. De modo que en tal situación se puede decir ya, rememorando así Castelao ideas hegelianas, que «la infinitud de lo creado es negación y superación integradora (*Aufhebung*) de la finitud histórica»⁶⁷.

Debido a este *no pasar* de la finitud (histórica) en cuanto tal de la criatura al más allá de la misma (en donde permanece siendo, sin embargo, criatura), Castelao dejará ya lógicamente de considerar ahora a la finitud (como consecuencia, según se indicó, de la aceptación de las ideas básicas de *Recuperar la infinitud*) como algo esencialmente ligado a la creaturidad⁶⁸, en sentido directamente contrario —como se ve— a lo que, según apunté también ya más arriba, él mismo sostenía sólo un año antes al pensar entonces de manera bien explícita la finitud como «constitutiva de todo lo creado que lo diferencia del Creador»⁶⁹.

Con todo, y a pesar de los esfuerzos de Castelao (como también previamente de T. Q.) por hacer plausible la *identidad* de la criatura humana en ambas situaciones, la terrena y la ultraterrena, no me parece que tal identidad quede en su planteamiento suficientemente fundamentada. Y no, a mi modo de ver, porque sus reflexiones no vayan en el buen camino, sino porque se han quedado demasiado cortas o se han detenido demasiado pronto. Con esto quiero decir que Castelao, al haber sido suficientemente perspicaz para aceptar los razonamientos que hacen coherente la concepción del «infinito creado», no se ve por qué ha limitado su aplicación al más allá de la muerte y no lo ha hecho también en relación con el más acá. Lo cual sería perfectamente posible. En relación justamente con la «infinitud creada», que afecta a esta dimensión del más acá del hombre (la única de la que en principio se ocupa la reflexión filosófica), hay en *Recuperar la infinitud* abundantes y pertinentes reflexiones que la

trampa está, a mi modo de ver, en pensar una *finitud abstracta* —como concepto metafísico— aislada de la única finitud que realmente conocemos y que realmente existe: la finitud de la historia» (CASTELAO, «A teoloxía da creación...», en *Repensar a teoloxía...*, 193).

⁶⁶ CASTELAO, «A teoloxía da creación...», en *Repensar a teoloxía...*, 194.

⁶⁷ Íd., *o.c.*, 194.

⁶⁸ «Con toda modestia quisiera decir que no creo necesario mantener la finitud como dimensión constitutiva de la condición de criatura» (CASTELAO, «A teoloxía da creación...», en *Repensar a teoloxía...*, 193). O también, algunos párrafos después: «La condición de criatura no se identifica con su ser finito» (Íd., *o.c.*, 194).

⁶⁹ Cf. CASTELAO, *La escisión...*, 469.

justifican o hacen plausible. De ese modo el «paso» —problemático en relación con la mencionada cuestión de la «identidad» al realizarse hacia una situación de plenitud desde la *finitud*— resultaría decididamente menos dificultoso, dado que se trata del paso del más acá al más allá de un mismo «infinito creado». «Infinito» que ya *antes* de tal tránsito lo es y que lo seguirá siendo después aunque en distinto grado o intensidad. *Infinitos* «mayores» y menores» son algo plenamente pensable y admisible no sólo en relación con los conjuntos infinitos de Cantor (que revolucionaron la matemática), sino también en el contexto filosófico de un análisis profundo y coherente de la mente humana (y de sus diversas «facultades»). Una mente, la humana, que es capaz, a su medida (medida «creada», pero —precisamente por serlo— a semejanza de la «infinitud absoluta»), de pensar esa misma infinitud.

De hecho, Castelao al rechazar posteriormente, según quedó indicado más arriba, frente a sus anteriores presupuestos, que la condición de la criatura se identifique con la finitud (aunque ello sea para poder ofrecer una solución teórica a la cuestión de la relación entre mal y finitud y su posterior disociación en el más allá en T. Q.) parecería tener con ello expedita la vía para poder hablar de «infinitud creada»⁷⁰ en el más acá humano. Y ello sería incluso posible compaginarlo sin gran dificultad con la que él denomina «finitud histórica» (si bien, a mi modo de ver, la expresión «finitud» podría aquí resultar equívoca o distorsionadora, dado que existiría la posibilidad de que fuese interpretada todavía como contradictoria con la «infinitud» de la «infinitud creada»).

En el homenaje que se le tributó a Andrés Torres Queiruga (al que fui invitado y por circunstancias diversas no pude asistir) y que se publicó con el ya mencionado título *Repensar a teoloxía*, T. Q. tuvo ocasión de comentar o «responder» a las diversas contribuciones de los colaboradores al final del mismo escrito, entre ellas también a la de Castelao. Su «respuesta» a este, es decir, a la «argumentación» de Castelao «contra mi [de T. Q.] rechazo de la posibilidad de cualquier *infinitud* que no sea la divina» es suficientemente nítida: «La verdad es que, como Santo Tomás, considero absurda una infinitud creada. Por definición, el infinito *en sentido estricto* —superadas las indefiniciones del *apeiron* griego y prescin-

⁷⁰ ¿No se podría ver ya casi una implícita adhesión de Castelao a la misma cuando evocando al filósofo de Königsberg se dice que «el hombre se ha descubierto habitado por un abismo sin fondo que palpita tanto en lo más profundo de su conciencia, como en lo más lejano del cielo estrellado» (CASTELAO, *La dialéctica...*, 146).

diendo de los 'infinitos' en sentido científico o matemático, como 'ilimitaciones' nunca acabadas y, por tanto, no-infinitas— sólo puede ser pensado como uno y único»⁷¹.

Como es fácil ver, la postura de T. Q., por más que esté formulada en apretada síntesis⁷², está en perfecta y directa oposición a la expresada a este respecto por Castelao y, por tanto, a la formulada también anteriormente por mí en los amplios y detallados análisis de mi escrito *Recuperar la infinitud* en torno a la reflexión sobre el infinito en el pensamiento occidental. Obviamente no puede ser este el lugar adecuado para repetir o recordar los razonamientos que en esta obra se aducen para fundamentar la posibilidad y coherencia de lo que con la expresión de «infinito creado» se viene a decir y que T. Q. resueltamente rechaza. Y me refiero naturalmente al infinito *en sentido estricto*, es decir, al infinito «actual», al que presumo que alude también T. Q., al hablar del «sentido estricto» del infinito, y no al denominado infinito «potencial», que seguramente tiene en la mente T. Q. al relacionarlo con las «'ilimitaciones' nunca acabadas y por tanto no-infinitas».

En cualquier caso, no parece legítimo considerar sin más precisiones, tal como hace aquí T. Q., «los 'infinitos' en sentido científico o matemático» como «ilimitaciones» indefinidas o «nunca acabadas». Precisamente, todo el magnífico esfuerzo de Cantor para la fundamentación de los «conjuntos infinitos» estriba básicamente en poner de manifiesto que estos conjuntos no tienen en cuanto tales nada que ver con la indefinición o inacabamiento de la sucesión. Estamos, por el contrario, ante verdaderos o auténticos infinitos en acto o «actuales», si bien diferentes o desiguales (mayores o menores, etc.) los unos de los otros. Y téngase en cuenta, además, que Cantor no se contentó con realizar su revolucionario descubrimiento matemático, sino que indagó también en los posibles precedentes filosóficos y teológicos del mismo en relación tanto con la matemática como con la comprensión general de la realidad y de lo humano. De modo que en Cantor convergen y confluyen en cierta medida esfuerzos anteriores de muy diverso tipo, que intentaron y fueron logrando contrarrestar poco a poco el declarado y tradicional finitismo aristotélico, que tanto influjo ejerció, a muy diversos niveles, en el pensamiento occidental.

⁷¹ Cf. «Respuesta de Andrés Torres Queiruga», en *Repensar a teoloxía...*, 581.

⁷² «No hay espacio para entrar en el detalle», se dice a continuación del texto citado (*ibíd.*).

Entre tales esfuerzos especulativos está también de alguna manera el de Tomás de Aquino, al que no es justo, por tanto, contar sin más, como aquí hace T. Q., entre quienes consideran «absurda una infinitud creada». En otro lugar he mostrado cómo ya el propio Cantor se dio perfectamente cuenta del proceso ocurrido en el autor medieval desde su primera adhesión a las ideas finitistas aristotélicas a su posterior y paulatino replanteamiento de la cuestión en su época más madura. Cantor alude, en efecto, al penúltimo párrafo del opúsculo de Tomás de Aquino *De aeternitate mundi* (de su época más tardía: sólo un par de años antes morir), en el que se dice explícitamente que «no está demostrado todavía que no pueda Dios hacer que existan infinitos en acto»⁷³. Estas palabras de Tomás de Aquino, en las que nítidamente de deja la puerta abierta para la admisión de posibles infinitos en acto (o «infinitos creados», es decir, distintos de la divinidad) hicieron pensar incluso a algunos que el mencionado opúsculo podría no ser de él⁷⁴. La verdad es que, desde fieles y tradicionales posturas aristotélicas (explícitas o implícitas) los infinitos en acto no son concebibles⁷⁵, pero Tomás de Aquino, cuando escribía esto, había comenzado ya a reorientarse en esta complicada cuestión.

⁷³ Datos más concretos sobre este punto pueden verse en el ya citado artículo CABADA CASTRO, *La fundamentación...*, 702-703.

⁷⁴ Dedico amplio espacio al análisis de la evolución del pensamiento de Tomás de Aquino en relación con la cuestión de la infinitud en CABADA CASTRO, *Recuperar la infinitud...*, 200-221.

⁷⁵ Hace poco años todavía C. Valverde en su extenso escrito *Prelecciones de Metafísica fundamental* (Madrid, BAC, 2009) rechazaba con rotundidad, desde explícitas bases aristotélicas (p.644), cualquier posibilidad de infinitos en acto distintos de Dios: «Sólo existe el infinito cualitativo y llamamos así a aquel Ser que de tal manera posee la plenitud del ser que su perfección y su plenitud no pueden aumentar ni disminuir» (p.633). «La serie de los números siempre es *actualmente* limitada, finita, aunque pueda prolongarse indefinidamente [...] Lo material, lo numerable, lo cuantificable siempre y necesariamente es *actualmente* finito y limitado, aunque pueda ser indefinido» (p.322). «Pensar en dos seres infinitos es contradictorio» (p.655). Por lo que parece, existe un hiato insalvable entre lo divino (para él lo único infinito) y lo no divino (sólo finito); de manera que no se da semejanza alguna a tal nivel y, por tanto, «los seres contingentes [no] tienen ninguna de las propiedades específicas del Ser absoluto porque todos son contingentes, limitados, múltiples, frágiles, caducos, temporales y Dios es el absoluto, ilimitado, uno, indivisible, eterno, infinito» (p.324-325). Para liberarse de este tipo de rotundidades y dicotomías quizá sea saludable internarse alguna vez sosegadamente en CABADA CASTRO, *Recuperar la infinitud...*

En algún momento de su *Repensar o mal* dice T. Q. que «ante el hecho del mal nos encontramos, en realidad, sin palabras»⁷⁶. Y es muy verdad. De ahí la quizás inevitable variedad de interpretaciones sobre el mismo. Nos encontramos aquí, como en tantas otras cosas que entran de lleno en la interpretación de nuestro modo más íntimo de ser y de comportarnos, ante algo que nos desborda, pero que al mismo tiempo nos cuestiona hondamente. Por eso el quedarnos «sin palabras» no hace enmudecer, sino que invita por el contrario a pensar y a dialogar. Lo expresa también adecuadamente T. Q. cuando al final de su Prólogo a la mencionada obra indica asimismo respecto de su propio proyecto de interpretación del mal que «el mayor o menor acierto en el resultado queda entregado al juicio crítico y al diálogo que espero cordial»⁷⁷. De manera semejante concluye también su «respuesta» a la crítica formulada por Castelao en relación con el aludido rechazo de T. Q. de la posibilidad de los «infinitos creados», cuando T. Q. escribe allí, con modestia y generosidad que le honran, que «lo verdaderamente importante es mantener un diálogo en marcha, con la alegría de ver que otros se adentran por nuevos caminos que uno no quiere o acaso ya no puede transitar»⁷⁸.

En este breve artículo no he pretendido por mi parte tampoco otra cosa. Aludir solamente a determinados puntos o cuestiones que considero dignos de reflexión en relación con el problema del mal, en el convencimiento de que sólo del diálogo abierto y constructivo puede surgir algo de eso que acostumbramos a denominar con el abstracto nombre de verdad.

⁷⁶ Cf. TORRES QUEIRUGA, *Repensar o mal...*, 117.

⁷⁷ *Íd.*, o.c., 9.

⁷⁸ «Respuesta de Andrés Torres Queiruga», en *Repensar a teoloxía...*, 581.

