

## EL “INFINITO CREADO ACTUAL” DE PEDRO CASTELAO. RESPUESTA AL PROBLEMA DE LA INFINITUD CREATURAL EN LA TEODICEA DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

THE “ACTUAL CREATED INFINITY” IN PEDRO CASTELAO. RESPONSE TO THE PROBLEM OF CREATURAL INFINITUDE IN ANDRÉS TORRES QUEIRUGA’S THEODICY

Tito Suárez Pérez

*Instituto Teológico Divino Maestro (Orense)*

**Resumen:** *Este breve estudio pretende confrontar dos soluciones a la relación entre el mal y la finitud; en particular se centra en la propuesta de Pedro Castelao desde la noción de “infinito creado actual” frente a la teodicea de Andrés Torres Queiruga, que parece caer en una aporía –la “objeción formidable”– al estar abocado todo ser creado a la finitud. La superación de tal objeción la fundamenta Castelao, en parte, en el estudio de la infinitud de Manuel Cabada, y en el descubrimiento por Georg Cantor de los números transfinitos.*

**Palabras clave:** *teodicea, Andrés Torres Queiruga, Pedro Castelao, infinito, infinito creado actual.*

**Abstract:** *This brief study aims to confront two solutions to the problem of evil. In particular, it focuses on Pedro Castelao’s proposal from the concept of “created actual infinity”, versus Andrés Torres Queiruga’s theodicy, which seems to fall into an aporia –the “formidable objection”– as far as every created being is doomed to finitude.*

**Keywords:** *Theodicy, Andrés Torres Queiruga, Pedro Castelao, infinity, created actual infinity.*

## 1. INTRODUCCIÓN

En la cultura de ámbito hispano la teodicea goza de vitalidad –vigor que puede hacerse extensivo también al mundo anglosajón–. Se puede decir que dos son los principales representantes o, llamémosles así, antagonistas, en este terreno, a saber: el gallego Andrés Torres Queiruga y el madrileño –aunque andaluz de adopción–, Juan Antonio Estrada<sup>1</sup>.

Este artículo pretende recoger la propuesta de otro autor gallego, Pedro Fernández Castelao, que se ha doctorado en Filosofía por la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) con la tesis *“El ‘infinito creado actual’ en Blaise Pascal y Georg Cantor. Prolegómenos filosóficos para una futura antropología teológica”*<sup>2</sup>. El trabajo de Castelao nos permite considerar la posibilidad de una nueva configuración de la teodicea, con una articulación y argumentación –a nuestro entender– más sólidas que las de Estrada o Queiruga.

La tesis encierra una riqueza de la que no podemos dar adecuadamente cuenta aquí. Sí, en cambio podemos llamar la atención sobre la insospechada, fascinante y nueva vía de investigación que se abre a la problemática de la teodicea desde la idea rectora de Pedro Castelao<sup>3</sup>. Nos vamos a ceñir a una primera aplicación de la propuesta del ribeirense: la superación de la aporía inevitable en la que *encalla* Torres Queiruga con su propuesta de teodicea. La intuición de Castelao –se puede pensar un tipo de infinito actual creado, que es diferente del absoluto divino y del infinito potencial– abre una brecha en el muro del camino trazado por Queiruga, el cual parece cerrado al final por la que él mismo llama *“la objeción más formidable”*<sup>4</sup>. Veamos de forma panorámica en primer lugar la teodicea de Torres Queiruga y sus dificultades.

<sup>1</sup> Podemos mencionar brevemente, a título informativo, algunas obras de ambos: Andrés TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Estella, Verbo divino, 2000; Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, Madrid, Trotta, 2011; Juan Antonio ESTRADA, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid, Trotta, 2001; Juan Antonio ESTRADA, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 2003;

<sup>2</sup> Pedro Castelao se propone estudiar filosóficamente la cuestión de la infinitud, y responder a la pregunta de si tiene sentido pensar diferentes modos de infinito. Los dos autores principales objeto de su investigación son Pascal y Cantor. En la vida y obra del primero el infinito está presente de forma patente y continua. El segundo ha sido objeto de su interés por su relevancia en el campo de las matemáticas en cuanto descubridor de los números transfinitos, y por sus especulaciones filosófico-teológicas derivadas de tal descubrimiento. Cf. Pedro CASTELAO, *El “infinito creado actual” en Blaise Pascal y Georg Cantor. Prolegómenos filosóficos para una futura antropología teológica* [tesis de doctorado no publicada]. Universidad Pontificia Comillas, 2021, pp. 24-25. La obra acaba de ser publicada como libro: P. CASTELAO, *Morfología del infinito. Un nuevo fundamento filosófico para la antropología teológica*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2023.

<sup>3</sup> Es de advertir, como hace el propio autor que la tesis es de carácter filosófico, si bien animada por una patente inquietud teológica.

<sup>4</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar el mal*, p. 237.

## 2. LA TEODICEA DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA

Desde sus primeras obras Torres Queiruga ha mostrado un afán constante de intentar "dar razón" del mal<sup>5</sup> de la mano de una interpretación de Dios concebido como el Anti-mal<sup>6</sup>. Su última palabra en relación con el problema del mal, la más completa, sistemática y articulada, se encuentra en la citada obra *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*.

Ante la evidencia del mal, la idea de un Dios omnipotente definido como *Bondad absoluta*, sin duda se tambalea... Queiruga, consciente de ello, y tras analizar y rebatir el dilema de Epicuro<sup>7</sup>, pretende dar una nueva e imprescindible explicación que *exculpe* a Dios del mal. El teólogo gallego, en la línea de Leibniz, entiende que la creación, el mundo, es necesariamente finito; solo Dios es infinito, pues dos infinitos se excluyen y son metafísicamente imposibles. El mundo *sufre* la carencia de bien que experimenta todo lo creado por la inevitabilidad ontológica a la que acabamos de referirnos. Lo contrario, que el mundo fuese creado e infinito, implicaría una contradicción:

Pensar en un mundo-finito-sin-mal equivale, pues a pensar en un círculo-cuadrado o en un hierro-de-madera, porque, en definitiva, sería pensar en un mundo finito-infinito. La enorme complejidad del mundo hace que la evidencia no sea tan clara para él como para los ejemplos concretos, porque estos, reducidos a una sola dimensión, abren inmediatamente su evidencia. Pero la razón es idéntica, puesto que radica en la *finitud*, y ésta –igualmente válida para el mundo entero que para la más simple cualidad– es la que genera la incompatibilidad y el conflicto<sup>8</sup>.

De modo semejante:

Si a partir de lo que sucede en *este* mundo se logra mostrar que la raíz del mal está en la *finitud*, dado que cualquier mundo que pueda existir será necesariamente finito, resultará *imposible* pensar un mundo sin mal. En cualquier mundo que se piense, los elementos de que se constituya y los males de su

<sup>5</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *Recupera-la salvación. Por unha interpretación liberadora da experiencia cristiá*, Vigo, SEPT, 1977. Traducción castellana: *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia cristiana*, Madrid, Encuentro, 1979; 2ª ed.: Santander, Sal Terrae, 1995.

<sup>6</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *Creo en Deus pai. O Deus de Xesús e a autonomía humana*, Vigo, SEPT, 1986. Traducción castellana: *Creo en Dios padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander, Sal Terrae, 1986.

<sup>7</sup> "O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere –y esto es lo más seguro–, entonces ¿De dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?" Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar el mal*, p. 16).

<sup>8</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*, Santander, Sal Terrae, 2005, p. 109.

articulación serán distintos; pero siendo limitados estarán expuestos igualmente a la carencia y la exclusión mutua, al choque y al desajuste, al fallo, y al sufrimiento. Estos serán seguramente diferentes en su forma y en su calidad a los que nosotros conocemos, pero llevarán igualmente la marca de lo que “no debería ser”: serán, a su modo, “malos”<sup>9</sup>.

Es preciso aclarar que, aunque para Queiruga el mal no sea una realidad óptica –en la línea de san Agustín y santo Tomás–, el mal tiene una eficacia muy real. Él no niega la experiencia del mal –sin la cual no tendría sentido hablar en un sentido propio de mal– al contrario, es muy sensible a ella: “Hablar entonces de que el mal es pura negatividad o que no tiene existencia objetiva, puede sentirse como una auténtica provocación o incluso como insulto al dolor y muchas veces a las tragedias de la vida humana”<sup>10</sup>, y añade:

El mal es negación porque no es una realidad en sí. Y son negativos los “males” –los acontecimientos malos– o bien porque con ellos no existe algo real que sería mejor que existiese (salud, verdad, paz...) o bien porque simplemente sería mejor que ellos no existiesen (mentira, enfermedad, crimen...)<sup>11</sup>.

Al mismo tiempo Queiruga parte del convencimiento de que con la llegada de la Modernidad es urgente renovar el viejo paradigma metafísico filosófico y teológico, y en concreto, estima que es imposible seguir manteniendo la creencia en causas trascendentes al mundo –causas *divinas* o sobrenaturales– en el funcionamiento del mundo, puesto que éste es autónomo respecto a lo sobrenatural:

En realidad se trata de una de las mutaciones más profundas en la historia de la cultura humana: la *inmanentización radical* de la noción de causalidad.

La humanidad premoderna no ignoraba ciertamente la causalidad mundana, pero la veía como continuamente traspasada por agentes extramundanos, de tipo mágico, mítico o religioso: Dios y el demonio, los ángeles y espíritus, la maldición y el mal de ojo, la magia negra y la magia blanca... intervenían continuamente, causando enfermedades o curándolas, ejerciendo prodigios o produciendo catástrofes, tentando al mal o induciendo al bien<sup>12</sup>.

La segunda exigencia especulativa de la que también parte Torres Queiruga es la asunción de la finitud del mundo, como acabamos de indicar.

---

<sup>9</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar el mal*, p. 71.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p.105.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.106.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 61.

Partiendo de ambos principios, hermenéutico y metafísico, el teólogo gallego propone una interpretación del mal en tres fases sucesivas, en los siguientes términos:

- 1) Elaborar en primer lugar la pregunta por el mal, tratando de ver cuál es el problema preciso que el mal nos plantea hoy a todos los seres humanos: es lo que he llamado *ponerología* (del griego *ponerós*, "malo").
- 2) Desde ahí se hace obvio que las distintas posturas adoptadas ante el mal son respuestas diferentes a la pregunta común; respuestas que, como tales, de entrada se presentan con igual derecho a ser discutidas y con idéntica obligación de justificar su coherencia: es la *pisteodicea* (del griego *pistis*, "fe", aquí en el sentido amplio de opción por una u otra respuesta).
- 3) La *teodicea* aparece entonces como la "pisteodicea cristiana", es decir, como una respuesta entre otras, unida por un "aire de familia" a las demás respuestas religiosas y en contraste crítico con las no religiosas o agnósticas<sup>13</sup>.

El primer paso tiene que ver por tanto con la denominada *ponerología*, una introducción al problema del mal libre de contenidos teológicos, válida para cualquiera independientemente de su creencia... o increencia –diríase que se trata de un modo de "*secularización del problema*"<sup>14</sup>. En este primer paso, y aceptado el funcionamiento autónomo del mundo, la pregunta por el origen del mal solo puede tener respuesta dentro del propio mundo: la raíz del mal radica en la finitud –incluida la libertad–, por lo que un mundo sin mal resulta inconcebible.

Es importante matizar lo siguiente –pues a Queiruga se le acusa injustamente de identificar la finitud con el mal–: "La finitud no es el mal. Es tan solo su condición de posibilidad: *condición* que hace inevitable su aparición *en algún punto o momento*, pero que no equivale sin más a su *realización concreta*"<sup>15</sup>.

El segundo momento de su sistemática del mal es lo que Queiruga ha denominado *pistodicea*, a saber: la necesidad de dar razones de las creencias que cada uno profesa, ya se trate de creencias que remiten a realidades trascendentes, ya de creencias ateas: "Lo decisivo es comprender que cada una –pisteodicea– tiene que hacerse cargo de sus razones, pues en ello se juega un factor fundamental en la configuración de la propia vida"<sup>16</sup>.

El análisis culmina con la *teodicea* propiamente dicha: las razones y argumentos del creyente, que debe justificar la existencia de un Dios infinitamente

<sup>13</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, "La inevitable y posible teodicea", en *Iglesia Viva* 225 (2006) p. 19.

<sup>14</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella, Verbo Divino, 2000, p. 188.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>16</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, "La inevitable y posible teodicea", p. 23.

bueno a pesar de la existencia del mal. Es en este punto en el que el teólogo elabora con detalle su propuesta –que no presentaremos aquí detalladamente–, en la que el dilema de Epicuro, a su entender, queda superado, el mal integrado en una teología coherente, y la omnipotencia y bondad absolutas de Dios salvaguardadas<sup>17</sup>.

### 3. LA OBJECCIÓN MÁS FORMIDABLE

Persiste con todo una poderosa objeción –salvando otras menores–, que es la que intentamos abordar en el presente trabajo: si todo lo que no es Dios –la creación– está transido por la finitud, ¿cómo conciliar la escatología cristiana, que anuncia y espera un estado de bienaventuranza futuro libre de males, si toda criatura – no ser Dios– es constitutivamente finita, también en la otra vida? En esto consiste la *objección más formidable*:

Es preciso reconocer, en efecto, que la afirmación de la derrota definitiva del mal en la salvación plena escatológica, que constituye el último complemento de la coherencia, subraya también *la mayor dificultad* para la interpretación aquí propuesta. Porque esta afirmación parece desmentir el resultado de la ponerología, que constituye justamente el apoyo especulativamente más radical para lograr la coherencia. En efecto, tal coherencia se apoya en la *inevitabilidad* del mal, la cual a su vez se fundamenta en la *finitud* de las criaturas como su condición última de posibilidad. Pero la salvación escatológica habla de criaturas que, a pesar de seguir siendo finitas, están plena y definitivamente libres del mal<sup>18</sup>.

Queiruga es consciente de que esta objeción presenta un doble aspecto, pues, por un lado, afecta a toda la tradición cristiana, que supone –en general– que la salvación escatológica incluye la victoria definitiva sobre el mal y la plena felicidad de las criaturas finitas en la otra vida<sup>19</sup>. Por otra parte cuestiona, evidentemente, su propia intelección del mal.

El autor gallego recoge sintéticamente los resultados de la discusión teológica en torno al primer aspecto de la objeción:

- 1) 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: *interior intimo meo*,

<sup>17</sup> Queiruga rebate las dificultades propuestas por Epicuro sometiendo a un exigente examen crítico el concepto de omnipotencia, y demostrando, a su entender, que el planteamiento –el presupuesto– de las varias disyuntivas del dilema es absurdo. En realidad, toda la teodicea del teólogo gallego es una refutación del dilema, pues parte de la inevitabilidad del mal en la creación, supuesto obviado por Epicuro y por todo aquel que entre en su *dinámica*.

<sup>18</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar el mal*, pp. 237-238.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 237-257.

"más íntimo a nosotros que nuestra propia intimidad", según la conocida sentencia agustiniana; y, acogidos, los lleva a su realización plena y acabada: "llegado allí seré verdaderamente persona", en admirable expresión de san Ignacio de Antioquía.

- 2) Esa plenitud encierra, por 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 modo vivido en el tiempo, solo puede realizarse más allá del tiempo. San Pablo lo anunció con precisión: "*Ahora* vemos en un espejo, en enigma. *Entonces* veremos cara a cara. *Ahora* conozco de un modo parcial, pero *entonces* conoceré como soy conocido [por Dios]" (1 Cor 1, 12). Y la primera carta de san Juan lo explicitó todavía más: "*Queridos, ahora* somos hijos de Dios y *aún* no se ha manifestado lo que *seremos*. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es" (1 Jn 3, 2). La victoria plena y definitiva sobre el mal, la vida eterna solo admite una realización escatológica<sup>20</sup>.

Como colofón a este tratamiento especulativo del problema, Queiruga advierte que las teodiceas que no admiten la inevitabilidad del mal asociada con el reconocimiento de la inevitabilidad de la finitud encuentran más dificultades en concebir un Dios omnipotente y bueno, pues la dificultad que se les objetaría inmediatamente sería: ¿por qué esperar a una salvación final y no efectiva ya en este mundo? ¿Dios no quiere o, acaso, no puede suprimir el mal del mundo?

Respecto a la objeción que afecta a su propia propuesta, Queiruga acepta la distinción entre finitud histórica y escatológica, y argumenta que se precisa de "la necesaria mediación del tiempo"<sup>21</sup> para que la criatura se realice plenamente, idea que habría formulado claramente ya san Ireneo, pero cuyo germen está ya en los orígenes del cristianismo y recorre toda la historia del pensamiento cristiano hasta Henri de Lubac al menos<sup>22</sup>.

La distinción entre finitud histórica y escatológica implica en primer lugar que la persona va haciéndose a sí misma en la dinámica de la historia, va madurando. Su identidad se hace en el tiempo, puesto que "un hombre o una mujer, creados adultos de repente no serían ellos mismos, sino tan inconscientes e irrealizados como un recién nacido"<sup>23</sup>.

Aun aceptando lo anterior, toda criatura, ya en su bienaventuranza, seguirá siendo finita, y en ese caso: ¿cómo conciliar este hecho con la plenitud prometida? ¿Cómo caracterizar esa finitud y la relación –interacción– con Dios? Torres Queiruga responde con mano maestra a ambas preguntas.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 241-242.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 246.

En relación con la primera, admite que “*la finitud personal reviste características específicas*”<sup>24</sup>, pues el *impulso* –por así decir– de autotranscendencia apunta él mismo hacia un enriquecimiento sin fin:

La persona es finita, pero se realiza en apertura infinita. La suya es una especie de “*infinitud en hueco dinámico*”, pues es cierto que ninguna compleción limitada y finita puede llenar ni la dinámica de la inteligencia ni la aspiración de la voluntad<sup>25</sup>.

Parecería que la finitud de la persona se supera a sí misma indefinidamente hacia la infinitud, una singular y rara “*infinitud finita*”<sup>26</sup>. No obstante, queda por “*mostrar que de ese modo no se rompen ni la realidad ni el concepto mismo de la finitud*”<sup>27</sup>. En discusiones actuales la polémica sigue viva, y Queiruga comparte que ha de respetarse la libertad de Dios –Él no está determinado a conceder una transcendencia a la criatura si no es por puro don de su amor libremente concedido– y en esa donación la identidad de la criatura no es anulada –una asunción clave en la teoría del teólogo gallego y en la escatología cristiana en general–. Se diría que Dios lleva a una plenitud ontológica a la criatura, la realiza, *infinitizándola* –en algún sentido– sin cancelar por ello su finitud.

Para intentar explicar este nuevo estado –el estado de bienaventuranza en términos de la teología clásica–, Queiruga se vale de la experiencia humana de *la comunión personal en el amor*<sup>28</sup>, en la que las identidades de las conciencias de los enamorados siguen siendo las suyas propias, mas se da una suerte de fusión en la que se puede decir “*todo lo mío es tuyo, todo lo tuyo es mío*”<sup>29</sup>. Este modelo explicativo de la comunión interpersonal sería, en lo esencial, suficientemente explicativo de la relación criatura-Creador en la otra vida, relación que por otra parte, ya se ha incoado en ésta.

Con todo, algún autor encuentra dificultades para aceptar la superación escatológica del mal en Torres Queiruga asumiendo sus propios principios, pues la finitud de lo creado no queda anulada en el más allá, y por tanto, la posibilidad del mal, la raíz del mal, sigue presente.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 251.

#### 4. EL INFINITO CREADO ACTUAL EN CASTELAO

Pedro Castelao es uno de los estudiosos de Queiruga que presenta una interpretación alternativa a su coterráneo, a partir del supuesto de la posibilidad de la existencia real de un infinito creado actual.

Si indagamos algo en su producción previa, se comprueba que la intuición primera sobre el infinito creado actual se ha ido desarrollando paulatinamente hasta culminar en la doctrina expuesta en su mentado trabajo doctoral<sup>30</sup>. Ya en torno a 2009, cuando Castelao concluía su tesis doctoral en Teología, la lectura del capítulo dedicado a Georg Cantor en la obra de Manuel Cabada Castro titulada *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*<sup>31</sup>, despertó en él la inquietud que fue creciendo y tomando forma, primero balbucientemente en una exposición en un seminario de la profesora Camino Cañón Loyes<sup>32</sup>, de forma expresa en su tesis en teología *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*<sup>33</sup>, y en posteriores trabajos como "La criatura, la libertad y la infinitud"<sup>34</sup>, para fructificar en la tesis de doctorado que nos ocupa.

Intentaremos exponer a continuación la noción de "infinito creado actual" elaborada por Castelao como respuesta a la "objeción formidable" de Torres Queiruga<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> Por lo demás el autor no da la investigación por concluida: "En otro estudio posterior a este, cuyo título será, probablemente, *Bajo el imperio de la finitud. La teología del siglo XX y el infinito creado actual*, quisiera probar, con todo detalle, esta afirmación (servirse del infinito creado actual para superar el dilema de Torres Queiruga y de otros teólogos). Tengo pensado ocuparme allí de autores como K. Rahner, H. U. von Balthasar, R. Guardini, W. Pannenberg, P. Tillich, J. Moltmann, P. Florenski, V. Soloviov, S. Bulgakov. Se ve a simple vista que he escogido a tres católicos, tres protestantes y tres ortodoxos. No es tan claro en los tres últimos y tal vez haya en ellos intuiciones que apuntan en otra dirección, pero entre los tres católicos y los tres protestantes, cada uno a su manera y con matices, se mantiene, en el fondo, esta ecuación: condición de criatura = finitud". Pedro CASTELAO, *El "infinito creado actual" en Blaise Pascal y Georg Cantor*. pp. 21-22.

<sup>31</sup> Manuel CABADA CASTRO, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, Madrid, U. P. Comillas, 2008.

<sup>32</sup> Pedro CASTELAO, *El "infinito creado actual" en Blaise Pascal y Georg Cantor*, p. 18.

<sup>33</sup> Pedro CASTELAO, *La escisión de lo creado. Creación libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*, Madrid, U. P. Comillas, 2011.

<sup>34</sup> Pedro CASTELAO, "La criatura, la libertad y la infinitud" en Jesús García Rojo (coord.), *Pensar el hombre. La teología ante los nuevos planteamientos antropológicos*, Madrid, UPSA-PPC, 2018, pp. 151-170.

<sup>35</sup> El estudio de Pedro Castelao va mucho más allá del problema que nos ocupa. De forma sumaria, su tesis consta de tres partes principales: en la primera se aborda el estudio de la finitud y la infinitud en Cabada y Queiruga; en las otras dos su investigación se ocupa de la finitud e infinitud a la luz del *infinito creado actual* en Pascal y Georg Cantor, respectivamente, entrando en diálogo en la parte dedicada a Cantor con Aristóteles, Orígenes, Agustín, Spinoza, Kant y Hegel entre otros. Cierra la tesis una conclusión general y un apéndice en el que Castelao conversa con Enmanuel Falque con ocasión de la presentación, el 18 de mayo de

Como hemos dicho, la pregunta por el infinito creado actual se suscita en Castelao a raíz de la lectura propuesta por Cabada Castro sobre Cantor, del que Castelao sostiene:

A mi juicio, la contribución de Georg Cantor a la historia del pensamiento consiste en haber abordado la cuestión filosófica y teológica del infinito con un análisis matemático preciso que le ha permitido cartografiar, con toda exactitud y rigor máximo, un dominio que, hasta sus estudios y publicaciones, no había sido objeto de semejante grado de conceptualización, ordenación y gradación. [...].

Con la invención o el descubrimiento de lo que él llamó “números transfinitos” [...] y la descripción de las reglas propias que rigen su aritmética, Cantor logró lo que hasta finales del s. XIX nadie había logrado: desbloquear y descifrar el enigma del número infinito [...] al pensarlo, no como una magnitud siempre limitada [...], sino como una pluralidad que puede ser pensada como una unidad, como un todo, es decir, como un conjunto, cuyos elementos careciendo de fin, no carecen, sin embargo de unas características y unas propiedades que son perfectamente predecibles, comprensibles, identificables y determinables, pero que, sobre todo, han de ser concebidas de un modo naturalmente distinto de las características y propiedades de los números finitos. [...].

A este respecto, es absolutamente necesario señalar, también, que, en sus estudios de matemática pura, Cantor fue siempre consciente de las implicaciones tanto filosóficas como especialmente teológicas que tenían sus descubrimientos<sup>36</sup>.

Abundando sobre este punto: el estudio sobre Cantor llevado a cabo por Castelao no es un trabajo matemático exhaustivo. El objetivo “no es otro que la consistencia filosófica y el alcance metafísico (y eventualmente teológico) que pueda tener el concepto de ‘infinitud creada actual’”<sup>37</sup>.

Brevemente, los números transfinitos<sup>38</sup> tienen su propia aritmética, lo que permite que el infinito pueda jerarquizarse, así como la afirmación de que existe una gradación de infinitos que permite establecer una distinción entre infinito potencial –que Cantor denomina *infinito impropio*–, e infinito actual o *infinito propio*. El primero es definido por el matemático alemán como “una cantidad variable que o bien crece más allá de todos los límites, o bien se hace tan pequeña como se desee, pero siempre continúa siendo finita”<sup>39</sup>. El nombre de *impropio* le viene dado porque, en él, el peso de la finitud es mayor que el

---

2017 en Madrid, de la obra del último titulada *Metamorfosis de la finitud*. La tesis aspira por lo demás a proponer un nuevo modelo de antropología teológica.

<sup>36</sup> Pedro CASTELAO, *El “infinito creado actual” en Blaise Pascal y Georg Cantor*, pp. 238-239.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 256 ss.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp.280-281.

de la infinitud. En cuanto al *infinito propio*, Cantor afirmará que constituye "la traducción filosófica más exacta de su descubrimiento matemático de los números transfinitos"<sup>40</sup>; y en él, a diferencia de lo que ocurre con el infinito impropio, el peso de la infinitud supera al de la finitud. Su característica más importante "es su completa y total determinación"<sup>41</sup> frente al *infinito impropio*. No obstante lo anterior, Cantor mantiene a Dios al margen –valga la expresión– de sus demostraciones matemáticas, para afirmar que "lo Absoluto sólo puede ser reconocido, pero nunca conocido, ni siquiera aproximadamente conocido"<sup>42</sup>. Como conclusión, es suficiente remarcar para nuestro trabajo lo que Castelao subraya<sup>43</sup>: para Cantor la tradicional contraposición entre el infinito absoluto divino y la finitud de la creación no refleja todas las posibilidades reales, pues deja al margen lo transfinito.

El conocimiento de las investigaciones de Cantor ha hecho cambiar de perspectiva a Castelao, que previamente suscribía las tesis de Queiruga sobre la finitud<sup>44</sup>. Cabada, repetimos, le puso sobre la pista del *infinito creado*, que es como el jesuita entiende el mundo creado. En palabras de Castelao:

La realidad procedente de la infinitud divina –a saber: todo cuanto existe– debe ser también infinita –por lo menos, de alguna manera y en cierto sentido– pues parece más congruente con la absoluta infinitud de Dios haber creado una realidad también infinita, de tal modo que en su infinitud creada se manifieste y resplandezca la incircunscripta, insondable e infinita realidad del creador<sup>45</sup>.

Semejante concepción de la realidad no es demostrada por Cabada, según Castelao, en ningún momento a lo largo de su gran estudio, sino que la da más bien por evidente o admitida, suponiendo una relación causal en la que a una causa infinita –Dios– le debe seguir un efecto infinito<sup>46</sup>. Por esta razón Castelao debe preguntarse:

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>44</sup> Lo que, por su parte, ha reconocido el propio Cabada: "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. Castelao. 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*". Manuel CABADA CASTRO, "Infinitud y problema del mal. En diálogo con A. Torres Queiruga", en *Estudios Eclesiásticos* 88 n. 344, (2013), p. 164.

<sup>45</sup> Pedro CASTELAO, *El "infinito creado actual" en Blaise Pascal y Georg Cantor*, p. 51.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 437.

*¿Por qué si Dios es infinito también ha de serlo su creación? ¿Dónde está la evidencia inmediata de esa afirmación? ¿Por qué a la infinitud del poder y a la grandeza de Dios le va mejor la infinitud de toda la realidad creada? ¿Por qué razón a la infinitud de Dios como “causa eficiente” solo le conviene el infinito creado como “efecto causado”?*<sup>47</sup>

A diferencia de Manuel Cabada, Castelao no acepta semejante potencia causal en la acción creadora de Dios. A su entender, y citamos textualmente:

La verdadera razón que permite profundizar en una concepción de la creación con arreglo a la estructura filosófica que nos proporciona el “infinito creado actual” y que, por tanto, nos posibilita superar la ecuación que iguala la condición de criatura con finitud –haciéndonos explorar, en consecuencia, una concepción esencialmente infinita de la creación– es la indagación teológica en el amor absoluto de Dios. No se trata de una cuestión de causalidad, sino de cuidado. No de la grandeza y amplitud del efecto creado, sino del carácter incondicional que, libremente, tiene el amor infinito de Dios<sup>48</sup>.

Castelao concibe pues la creación como “infinito actual”, una suerte de infinito creado, en virtud de la infinitud del amor de Dios por su creación, pues el ser humano es también historia, está limitado sin duda en su comienzo por su nacimiento. Es la finitud histórica la única finitud que hay:

Es nuestra constitución espacio-temporal la que nos hace finitos en nuestra existencia biográfica. Todo cuanto tiene historia, todo cuanto acaece en un momento y en un lugar, todo cuanto ha comenzado a ser y, en algún instante y en algún sitio, también dejará de ser, todo eso no puede ser sino finito (al menos provisionalmente, en cuanto que su existencia discurre por el espacio tiempo), porque, el darse en tal sitio y en tal periodo implica necesariamente el no haberse dado antes ni después y, también, ni allá ni acá, sino precisamente ahí –en el “ahí” del espacio y del tiempo– dónde efectivamente acaece la existencia en cuestión<sup>49</sup>.

Y añade: “Yo, a diferencia de ambos, si se me permite, (y cogiendo lo mejor de cada postura) creo que la condición de criatura es ciertamente, una “infinitud creada” (con Cabada), pero “histórica y provisionalmente finita”, (con Torres Queiruga)<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 94.

Ante el reproche que Cabada objeta a Castelao en relación con la no admisión de una infinitud intrahistórica<sup>51</sup>, éste responde que no es capaz de integrar semejante infinitud con hechos patentes como son el nacer, el morir y el resto de las limitaciones de la vida.

En definitiva, el propósito último de Castelao sería el de proponer una visión del ser humano "fundada sobre una base diametralmente opuesta de aquella que, después del reinado de Martin Heidegger, ha sido común en la filosofía y la teología de nuestro tiempo"<sup>52</sup>, a saber –y simplificando mucho–: la ecuación entre ser humano y finitud y, más allá, entre mundo y finitud<sup>53</sup>. El ser humano no es finito, sino, en un sentido más propio, infinito como consecuencia de su relación con la infinitud:

La afirmación escatológica del cristianismo que aquí propongo, como principio orientador y estructurador, encierra la misma capacidad comprensiva que la ontología heideggeriana, pero la supera infinitamente. Si tomamos en serio las implicaciones ontológicas de la resurrección de Cristo, la ontología de la vida eterna no es sino la culminación de lo que ya en la historia vivimos en términos de oscuridad y ambigüedad. La vida eterna cierra y completa la vida humana, abriéndola desde dentro a sus más infinitas posibilidades, haciendo que se la pueda comprender como una totalidad que, con razón, puede ser llamada "actualmente infinita". Su carácter "actual" lo recibe del hecho mismo del aquí y ahora, en el seno mismo de la historia, el peso decisivo de su verdadera identidad está caracterizado y esencialmente constituido por su futuro escatológico y no a la inversa, por su presente histórico, caduco y transitorio. Somos ya lo que seremos, aunque estemos en proceso de llegar a serlo. De hecho, lo más significativo es que no somos, en nuestro yo más profundo y verdadero, lo que hemos sido, sino lo que estamos llamados a ser en total plenitud. Pero la plenitud que aún no somos ya la hemos recibido en nuestro más originario acto de ser. [...]. Dios nos ha hecho para la eternidad, y es su propia eternidad la que, en el tiempo, sostiene nuestra histórica existencia, cuya verdad más íntima

<sup>51</sup> "Con esto quiero decir no se ve por qué Castelao, al haber sido suficientemente perspicaz para aceptar los razonamientos que hacen coherente la concepción del «infinito creado», 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". Manuel CABADA CASTRO, "Infinitud y problema del mal. En diálogo con A. Torres Queiruga", p. 169; cf. asimismo Pedro CASTELAO, *El "infinito creado actual" en Blaise Pascal y Georg Cantor*, p. 23.

<sup>52</sup> Pedro CASTELAO, "La criatura, la libertad y la infinitud", p. 151.

<sup>53</sup> Sobre la noción de existencia humana finita en Heidegger, tal como es expuesta en *Ser y tiempo*, pueden consultarse especialmente el cap. 1 de la Sección segunda: "El posible "ser total" del "ser ahí" y el "ser relativamente a la muerte"", §§ 46-53, así como el § 65 del cap. 3 de la misma sección: "La temporalidad, sentido ontológico de la cura" (según la traducción de José Gaos, México, FCE, 1951).

reside no en su pasado, ni en su presente, ni siquiera en el futuro intrahistórico, sino en aquella dimensión que trasciende todo tiempo y que para nosotros, aún está por llegar. Por eso creo que somos infinitos, que Dios nos ha hecho así guiado por la omnipotente lógica de su amor imperecedero<sup>54</sup>.

Castelao vuelve a insistir en su concepción de la creación como infinitud creada en un comentario a la exhortación apostólica *Amoris Laetitia* del papa Francisco<sup>55</sup>: Dios nos ha creado en una actualidad infinita sin fin, somos poseedores ya de una vida eterna –*eviterna* sería quizás más preciso decir– que tuvo un comienzo en el tiempo, una vida sin fin que llegará a su plenitud al franquear el límite espacio-temporal de la historia. Ya somos seres “infinitos”, pero intrahistórica y provisionalmente finitos, no somos seres finitos sedientos de infinitud<sup>56</sup>.

## 5. LA SUPERACIÓN DE LA OBJECCIÓN FORMIDABLE

En definitiva, Pedro Castelao entiende que hay razones filosóficas y teológicas coherentes y suficientes como para defender la infinitud metafísica –en algún sentido– de la criatura a partir de su destino escatológico. Desde esta posición abordará la “objección formidable” de Torres Queiruga<sup>57</sup>.

Castelao difiere en tres puntos principales de Torres Queiruga: el primero tiene con ver con la concepción de la finitud, el segundo, con la relación entre finitud y condición de criatura, el tercero y último, con la forma en la que Queiruga asegura la identidad del ser creado mundano y transmundo en virtud, entre otras cosas, de la permanencia de su finitud metafísica<sup>58</sup>.

Ya hemos visto que la criatura en Castelao es una “infinitud” creada, no obstante provisionalmente finita por histórica<sup>59</sup>. Para Queiruga, en cambio, la realidad, incluida la humana, es siempre finita: es finita histórica y metafísicamente.

Castelao reprocha a Queiruga que prolongue en el más allá la finitud creatural, finitud que Torres Queiruga cree inevitable mantener en toda criatura

---

<sup>54</sup> Pedro CASTELAO, “La criatura, la libertad y la infinitud”, p.160. Este escrito es anterior a la tesis doctoral en Filosofía; sirve, en cualquier caso, a nuestro propósito, en la medida en que nuestro objetivo es mostrar las dos posturas (de Queiruga y Castelao) en relación con sus concepciones antropológicas y escatológicas.

<sup>55</sup> Pedro CASTELAO, “A criatura, o amor e o infinito. A propósito dalgunha intuición dos capítulos centrais da *Amoris Laetitia*”, en *Encrucillada* 201(2017) 26-41.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>57</sup> Pedro CASTELAO, *El “infinito creado actual” en Blaise Pascal y Georg Cantor*, pp. 90-104.

<sup>58</sup> Con todo, Castelao no cree que la solución pase por la “infinitización de la finitud”, que acoge o admitiría Queiruga, pues la finitud, repetimos, no es anulada.

<sup>59</sup> Cf. nota 42.

como presupuesto innegociable: todo lo que no es Dios, que es lo único infinito, debe ser finito. Pero insiste y vuelve a inquirir Castelao:

Si el verdadero y absoluto infinito de Dios infinitiza eternamente la finitud de la criatura bienaventurada, ¿no exige la escatológica reciprocidad anteriormente señalada –por cuanto es verdadera reciprocidad– una cierta (y detestable) infinita finitización de Dios por parte de la criatura? ¿Qué es lo que nos obliga, contra toda evidencia, a proyectar la finitud más allá de los límites de la existencia terrena? ¿Por qué razón hay que vincular necesaria, estructural, esencial, constitutiva y metafísicamente la finitud con la condición de criatura?<sup>60</sup>

Para Torres Queiruga esa sería la única manera de seguir siendo nosotros mismos más allá de nuestra muerte, la forma de mantener nuestra identidad, con todo lo que ello conlleva: memoria, experiencia, supervivencia del yo, pues lo contrario implicaría una identificación con el Absoluto, disolverse en la infinitud divina<sup>61</sup>.

Castelao empero replica que, aun aceptando la singularidad histórica y psicosomática de cada uno de nosotros –lo que sin duda nos hace finitos–, ello no implica sin embargo que la finitud sea la única forma de preservar la identidad personal; de tal manera, la vida ultraterrena no haría otra cosa que replicar lo que ya hemos vivido en este mundo. Pedro Castelao sospecha que podría haber una alternativa, toda vez que nuestra esperanza está anclada en la creencia en nuestra creación por parte del Dios eterno infinito:

La esperanza en la salvación exige, pues, que tal vida escatológica sea pensada como una superación infinita de las condiciones de la existencia que tan clara y pesadamente nos vinculan con el mal en todas sus manifestaciones. Y por eso, esa vida tiene que ser ultrahistórica, postmortal, definitiva e infinita. [...].

A mi modo de ver, la verdadera identidad de la criatura no se identifica con lo que ella es en el espacio y en el tiempo, sino con lo que está llamada a ser en la eternidad de Dios<sup>62</sup>.

Por eso Castelao desapruueba también en Queiruga lo que posiblemente sea caer en la "trampa origeniana"<sup>63</sup> –en referencia a Orígenes–, esto es: la repetición en la escatología de lo que se inicia en la protología, "de modo que se posibilitaría *de facto* que el final definitivo pueda convertirse en un nuevo principio"<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Pedro CASTELAO, *El "infinito creado actual" en Blaise Pascal y Georg Cantor. Prolegómenos filosóficos para una futura antropología teológica*, p. 98.

<sup>61</sup> Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar el mal*, pp. 249-251. PEDRO CASTELAO, *El "infinito creado actual" en Blaise Pascal y Georg Cantor*, p. 87; p. 98.

<sup>62</sup> Pedro CASTELAO, *El "infinito creado actual" en Blaise Pascal y Georg Cantor*, pp. 99-100.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>64</sup> *Id.*

Como conclusión, diríamos que Castelao propone un equilibrio en el balanceo de la criatura entre finitud e infinitud que permitiría evitar el “*presupuesto errado y la innecesaria contradicción de la ‘infinitización de la finitud’*”<sup>65</sup>. Tal presupuesto, que conduce a un callejón sin salida –al igual que opera el engañoso dilema de Epicuro–, es la condición finita de la criatura. Si eliminamos ese presupuesto, como parece que puede hacerse, se elimina también la objeción formidable de Torres Queiruga<sup>66</sup>. En la otra vida la finitud quedaría superada, pues los estudios de Cantor harían viable la posibilidad de múltiples infinitos: “de igual forma que cada uno es finito a su manera, también puede ser infinito a su modo”<sup>67</sup>.

Para terminar, ¿cómo seguiríamos siendo nosotros mismos distintos, singulares, diferenciados respecto del resto de bienaventurados en el más allá? En opinión de Castelao, lo que salvaguardaría nuestra singularidad en el más allá a pesar de nuestra (en algún sentido) “infinitud”, sería el distinto grado de participación en el amor de Dios en la plenitud de la bienaventuranza. Dios es siempre infinito para cada uno de nosotros, pero “particularmente infinito” en cada caso<sup>68</sup>; es el amor lo que marca la diferencia: “eso es lo que verdaderamente nos singulariza, pues todas las criaturas tenemos en el amor nuestro peso existencial”<sup>69</sup>.

Tito Suárez Pérez  
Instituto Teológico «Divino Maestro»  
Carretera del Seminario 20  
32002 Orense  
avdasagunto@edu.xunta.gal

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>66</sup> “Es aquí donde parece ser extraordinariamente fructífero el concepto de ‘infinito creado actual’”. Pedro CASTELAO, *El ‘infinito creado actual’ en Blaise Pascal y Georg Cantor*, p. 101).

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 455.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 455.