

LA FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA DEL “INFINITO CREADO ACTUAL” EN MANUEL CABADA CASTRO. UNA RESPUESTA A LA MORFOLOGÍA DEL INFINITO DE PEDRO CASTELAO

THE METAPHYSICAL FOUNDATION OF THE “ACTUAL
CREATED INFINITY” IN MANUEL CABADA CASTRO.
A RESPONSE TO MORFOLOGÍA DEL INFINITO BY
PEDRO CASTELAO

Jesús Romero Moñivas
Universidad Complutense de Madrid

Resumen: *Este artículo propone una lectura de la fundamentación metafísica del infinito creado actual de Manuel Cabada Castro en Recuperar la infinitud diferente a la presentada por Pedro Castelao en su Morfología del infinito. Trata de mostrar que la tesis de Cabada solo puede ser aprehendida desde una metafísica ejemplarista en la que la relación ontológica entre Dios y la realidad creada es concebida de manera unitaria y no extrínsecista ni voluntarista tal como se desprende de la obra de Castelao. Recuperar puede ser considerada una consumación de la obra previa de Cabada.*

Palabras clave: *Manuel Cabada Castro, Pedro Castelao, infinito creado actual, relación Dios-creación*

Abstract: *This paper proposes an interpretation of the metaphysical foundation of the actual created infinity by Manuel Cabada Castro in Recuperar la infinitud that is different from that presented by Pedro Castelao in his Morfología del infinito. It tries to show that Cabada's thesis can only be understood from an exemplary metaphysics in which the ontological relationship between God and created reality is viewed in a unitary and not*

extrinsicist or voluntarist way such as can be reading from Castelao's work. Recuperar can be considered a consummation of Cabada's previous work.

Keywords: Manuel Cabada Castro, Pedro Castelao, actual created infinity, God-creation relationship.

1. INTRODUCCIÓN

En 2008 Manuel Cabada Castro, filósofo español de origen gallego y durante décadas profesor de la Universidad Complutense de Madrid y de la Universidad Pontificia Comillas, publicaba un grueso volumen con el título: *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*¹. Un año después, extendiendo sus conclusiones al ámbito de la antropología de la religión, publicaba *El animal infinito. Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso*. Estos son los dos últimos libros específicamente filosóficos publicados por Cabada². Ninguno de los dos

¹ Las pocas referencias a otros autores se han indicado de manera completa a pie de página. La *Morfología del infinito*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2023 de Pedro Castelao es referenciada con la abreviatura MFI seguida de la página.

Para las referencias a los libros de Cabada que han sido explícitamente citados sigo las siguientes abreviaturas:

[HPF] *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, BAC, 1975.

[FyK] *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1980.

[VG] *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*, Madrid, San Pablo, 1994.

[EDP] *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, Madrid, BAC, 1999.

[RC] *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2008.

[AI] *El animal infinito. Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso*, Salamanca, San Esteban, 2009.

Para las referencias de los artículos y otros textos he preferido hacerlo citando la colección completa en siete tomos. Se indica SM seguido de un número romano que indica el volumen y un número arábigo que indica el tomo correspondiente a ese volumen y después el número de página:

Scripta Minora. Filosofía, Antropología, Cultura. I. Escritos Juveniles (1958-1968), Madrid, Asociación Ubuntu-Amazon, 2016.

Scripta Minora. Filosofía, Antropología, Cultura. II. Escritos Filosóficos. Tomo 1 (1969-1993), Madrid, Asociación Ubuntu-Amazon, 2017.

Scripta Minora. Filosofía, Antropología, Cultura. II. Escritos Filosóficos. Tomo 2 (1994-2006), Madrid, Asociación Ubuntu-Amazon, 2017.

Scripta Minora. Filosofía, Antropología, Cultura. II. Escritos Filosóficos. Tomo 3 (2006-2014), Madrid, Asociación Ubuntu-Amazon, 2017.

Scripta Minora. Filosofía, Antropología, Cultura. III. Escritos Histórico-Antropológicos. Tomo 1 (1986-2010), Madrid, Asociación Ubuntu-Amazon, 2018.

Scripta Minora. Filosofía, Antropología, Cultura. III. Escritos Histórico-Antropológicos. Tomo 2 (2011-2017), Madrid, Asociación Ubuntu-Amazon, 2018.

Scripta Minora. Filosofía, Antropología, Cultura. IV. Crónicas y Escritos Periodísticos (1968-2018), Madrid-Asociación Ubuntu-Amazon, 2018.

² Los libros posteriores pertenecen a la otra faceta de la producción escrita de Cabada Castro: aportaciones históricas, culturales, periodísticas, poéticas, sobre la historia de Galicia y personajes relevantes de la cultura y la iglesia gallega.

supuso un cambio o giro radical respecto a sus obras anteriores. *Recuperar* consumaba un proceso de evolución filosófica que había ido desarrollando a lo largo de varias décadas. Pero sí se produjo de manera definitiva lo que puede considerarse como la “consumación infinitista” de la filosofía cabadiana. Una “consumación” (Vollendung) y no un “giro” (Kehre). Esta forma de caracterizar la aportación específica de *Recuperar* es una toma de postura hermenéutica: en ese libro Cabada no transforma su filosofía de manera radical, sino que consume o explicita una clave fundamental de su obra que ya estaba en germen desde sus obras de juventud. Esto no significa que la consumación no lleve incorporado un cambio de perspectiva que luego desarrollaré. Pero si se considera *Recuperar* en continuidad con la filosofía cabadiana anterior, no hay razón para hablar de un giro en su pensamiento. En el estudio histórico de una dilatada obra siempre es apasionante descubrir una “Kehre” que permita un análisis de las diversas etapas de la evolución intelectual del autor. Sin embargo, descubrir una “Vollendung” tampoco está desprovisto de excitación intelectual: de la misma manera que en una película de amor el espectador mantiene una tensión continua por saber si los amantes que ya se amaban al inicio entre dudas, perplejidades y obstáculos conseguirán “consumar” su amor, también al estudiar históricamente la obra de Cabada el lector contiene el aliento, esperando a que finalmente el filósofo gallego se decida a pedir en matrimonio al infinito creado actual, llamando a las cosas por su nombre y dejando sus antiguas dudas y vacilaciones (que se reflejaban en el uso de “ilimitado”, “indeterminado”, “indefinido”, etc., en vez de “infinito”). En este sentido, el mismo Cabada (RC, 35) considera que “la tarea que aquí me propongo está [...] en continuidad, más o menos explícita, con otros escritos anteriores”.

En *Recuperar la infinitud* y en *El animal infinito* hay una continuidad en su comprensión metafísica de la realidad propia de sus análisis filosóficos anteriores. Ahora bien, la trascendencia o discontinuidad que emerge a partir de *Recuperar* no puede ser tampoco subestimada. En esta obra se da un paso clave: el ser humano y la realidad cósmica pasan a ser decididamente consideradas como “infinitas”. En la metafísica cabadiana anterior la infinitud no se predicaba de la realidad creada, aunque la vinculación entre lo finito y lo infinito, entre la divinidad y la realidad no-divina siempre mantenía una tensión ambivalente, que hacía del ser humano y de la realidad una “finita infinitud”. No se atrevía a utilizar explícitamente el concepto de “infinito creado”, que aprenderá más adelante de la lectura de Terrason y Cantor. En *Frontera entre finitud e infinitud y acceso filosófico a la divinidad* (2004) hay un párrafo que resume de manera clara cuál fue la postura ambivalente e indecisa (“fronteriza”) de Cabada antes de *Recuperar*:

“El ser humano es un ser fronterizo. Conoce sus propios límites esenciales, pero desearía carecer de ellos. Vive en esta frontera, sabe de ella, y por saber de ella sabe también de algún modo de lo que está más allá de ella. Porque

hay, efectivamente, algo más allá de ella, si la frontera es verdadera frontera. Una frontera no es tal si sólo separa algo de lo que es nada; para separar de la nada no se precisan fronteras, puesto que la nada es al fin y al cabo eso, nada. Ahora bien, como lo que está más allá de la frontera, si no es la nada, sólo puede ser algo no-finito (dado que nada que sea finito puede serle ajeno al hombre; lo finito puede ser para el hombre, en efecto, ‘barrera’ o límite provisional, pero no estricta ‘frontera’), resulta que lo no-finito, es decir, lo infinito, si éste es verdaderamente tal, ha de ‘habitar’ no sólo más allá sino también más acá de la frontera (Hegel). De lo que se deduce paradójicamente que lo que está más acá de la frontera, es decir, el ser humano, está también en cierto modo más allá, es decir, en el infinito. Se puede decir, por tanto, que el infinito, al ‘no pararse en barras’, por así decirlo, ante la finitud, ha destruido de hecho la frontera misma. De modo que nuestro estatuto ‘fronterizo’ no puede implicar ya clausuración, sino apertura entitativa y cognoscitiva al infinito” (SM II-2, 175).

Así, pues, la “consumación” de *Recuperar* consiste en que se defiende explícitamente que la realidad creada es verdaderamente *infinita*, de una manera cualificada como *creada* (para distinguirla de la Infinitud de la divinidad) y además *en acto o actual* (para distinguirla de la mera infinitud potencial o ilimitación proyectiva indefinida). Esa es la importancia decisiva de la “Vollendung” cabadiana. Es evidente que este paso filosófico es de una enorme envergadura. Pero aquí es importante distinguir —como en las palabras de Neil Armstrong cuando pisó la luna— la diferente escala que ese paso ha tenido para Cabada (un pequeño paso para el hombre) y para la potencial reformulación de muchos problemas filosóficos y especialmente teológicos (un gran paso para la humanidad).

Esta disparidad de escalas se muestra, precisamente, en que lo que para el filósofo gallego fue una consumación, para el teólogo también gallego Pedro Castelao supuso una verdadera *Kehre* en su pensamiento, como él mismo ha expresado apasionadamente de manera oral y escrita. En diferentes publicaciones e intervenciones públicas, Castelao ha dejado explícita su deuda con la lectura de *Recuperar*. No solo hay agradecimiento hacia la obra de Cabada sino incluso amistad personal y admiración intelectual. Entre ambos pensadores gallegos se ha producido un provechoso intercambio epistolar cuya utilidad sería extraordinaria para quien quiera en el futuro acometer un estudio comparativo de la obra infinitista de ambos autores. Ahora bien, ese intercambio no ha estado exento de observaciones críticas mutuas, algunas de las cuales se han puesto públicamente por escrito. Así, en su *Morfología del infinito* (MFI) Castelao insiste en que aunque la tesis de *Recuperar* es insinuada en varios pasajes del libro, “lo cierto es que el lector, de vuelta al grueso volumen, por más que mire, no encuentra en todo el libro una discusión expresa, directa y detallada de las razones que deberían apuntalar y fundamentar la espina dorsal del pensamiento sistemático del autor” (Castelao, 2023: 70). En

este sentido, el teólogo gallego echa en falta que Cabada, respecto a su tesis rectora, “no se haya detenido a considerarla en sí misma, mirándola de frente, a fin de sopesar si, más allá de su enunciación, se impone directamente sin más, por su propio peso. O no” (Ibíd.). Además, Castelao confiesa que “no soy tan optimista como Cabada respecto de la evidencia de su verdad [de su tesis]” (Ibíd.). Debido a esta discrepancia de fondo a Castelao se le “impone de manera obligada la explicitación de otra fundamentación alternativa que justifique o, cuando menos, haga coherente sostener una concepción infinitista de la realidad creada” (Ibíd. 75)³. Sin embargo, considero importante tratar de mostrar que la hermenéutica que desarrolla Castelao respecto a la fundamentación de la tesis del infinito creado actual en la obra de Cabada es, desde mi punto de vista, insuficiente.

2. LA INTERPRETACIÓN DE *RECUPERAR LA INFINITUD* CONTENIDA EN *MORFOLOGÍA DEL INFINITO*

Mi argumento es que la interpretación de Castelao de la tesis rectora presente en *Recuperar* se basa en una lectura insuficientemente contextualizada. Esta descontextualización es la que ha conducido a Castelao a considerar que los dos autores fundamentales para la interpretación cabadiana del infinito son Giordano Bruno y Georg Cantor, hasta el punto de afirmar que “no creo errar al decir que el resto de los pensadores estudiados son todos, en comparación con Bruno y Cantor, actores secundarios [...]” (MFI, 48). En esta afirmación hay, sin embargo, un problema de fondo importante: se olvida que *Recuperar* es una *consumación* y no un *giro*, porque los fundamentos metafísicos que sostienen *Recuperar* son anteriores al conocimiento explícito que Cabada tiene de esos dos autores. Cantor no aparece citado en ningún escrito anterior a la publicación de *Recuperar*. Y Giordano Bruno aparece por primera vez en 1975 en *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (HPF), en una sola cita en la que Cabada habla del interés de Feuerbach por Bruno: “Todo ello parece indicar que el inicio del proceso interior de Feuerbach hacía el ateísmo fue de signo ‘panteísta’. El mismo Hegel, por muchos interpretado como panteísta o panenteísta, podría haber creado en Feuerbach la simpatía hacia G. Bruno o Spinoza” (HPF, 101). Bruno solo aparece de nuevo en un artículo de 1994 también en conexión con el filósofo alemán en una cita semejante a la anterior (SM II-2, 10). La siguiente referencia a Bruno es ya de 1999 en su

³ De todos modos, me parece que el Capítulo 1 de *Morfología del infinito* hace una hermenéutica de *Recuperar* insuficiente, debido al desigual tratamiento bibliográfico que Castelao concede, por ejemplo, al otro autor que le sirve de punto de partida: el teólogo y filósofo Torres Queiruga. De Cabada se citan 5 referencias, pero de ellas la 1 y la 3 son artículos que reproducen análisis de *Recuperar*. Sin embargo, de Queiruga se citan 19 referencias. Es evidente, en este sentido, que el conocimiento profundo que Castelao posee de la obra de Queiruga no es comparable con el que posee de Cabada. Puede ser que este sea el punto clave que debilita la hermenéutica de Castelao sobre la obra de Cabada.

obra sobre el acceso antropológico a la divinidad *El Dios que da que pensar*. En esta ocasión, Cabada comienza tímidamente a sospechar que Bruno sea quizá un autor mal comprendido y que pueda ser útil para dilucidar las complejas relaciones de finitud-infinitud. Merece la pena extenderse en la cita por su repercusión posterior:

De todos modos, según hemos indicado, las ideas y, sobre todo, sus concretas formulaciones desgajadas del tronco que les da vida y contexto ideológico concreto pueden conducir a extremos no pretendidos por quienes fueron sus autores o defensores. ¿Es éste el caso de Giordano Bruno, el dominico italiano itinerante, varias veces procesado y, finalmente, quemado vivo en la hoguera? En realidad, la concepción de G. Bruno viene a ser reactualización de anteriores ideas del estoicismo, del neoplatonismo o del Cusano, que conducen a G. Bruno a su visión 'infinita' del universo, precisamente por su íntima unión con la divinidad y en cuanto réplica o imitación de la misma infinitud divina. Tal infinitud del universo transforma y eleva al hombre sobre sí mismo, dotándolo de un 'heroico entusiasmo' por el mundo y por el hombre" (EDP, 443-444).

Pero en ninguna de las bibliografías de las obras de Cabada anteriores a *Recuperar* —tampoco en *El animal infinito*— aparece ninguna referencia a Bruno y Cantor. Será solamente a partir del momento en que comienza sus investigaciones específicas que le conducirán a la publicación de *Recuperar*, cuando Cabada se familiarice de primera mano con la lectura de ambos autores. Mi interpretación de esta cuestión es que Bruno, Cantor y Terrasson son en gran medida un descubrimiento tardío de Manuel Cabada que le permitirá dar el paso decisivo al infinito creado en *Recuperar*, pero que no juegan el papel determinante que Castelao considera en la *fundamentación* de ese infinitismo. La extensión que dedica a Bruno o Cantor obedece a la novedad de los dos autores para Cabada y para la propia audiencia del libro. Pero para entender la fundamentación metafísica del infinito creado en Cabada es más necesario atender la obra metafísica de Siewerth, Hegel, Platón, Descartes, Tomás de Aquino, Agustín o Rahner. Solo de este modo se puede defender que *Recuperar* es una "consumación" y no un "giro".

En todo caso, lo esencial es que Castelao hace una interpretación cuestionable de la propia tesis rectora que él mismo de manera admirable y rigurosa ha rastreado a través de tres pasos: uno primero en el que aduce una serie de textos de *Recuperar* en los que Cabada hace ciertas afirmaciones importantes en contra del finitismo aristotélico; un segundo paso, donde el propio Castelao pone en palabras propias lo que él considera que sería la formulación de la tesis; y un tercer paso donde trata de buscar textos que corroboren esa formulación. El problema es que el segundo paso contiene una interpretación problemática de los textos de Cabada que condiciona el tercero. Según Castelao, la tesis de la fundamentación cabadiana se podría formular de la siguiente manera: "a la absoluta e infinita omnipotencia de Dios, que es la fuente

y origen de toda la realidad creada, *parece serle más adecuado y pertinente* un universo infinito en todas sus dimensiones que una creación finita y limitada” (MFI, 55, cursiva mía). En esta formulación de Castelao la expresión resaltada no responde al pensamiento metafísico de Cabada. En ellas Castelao ha introducido un *extrinsecismo* en la relación Dios-realidad que no está presente en Cabada. De hecho, este extrinsecismo se agudiza más en la explicación posterior que Castelao hace de su propia formulación:

“Lo primero *parece* reflejar con mucha más razón y en mucho mejor sentido la grandeza infinita de la majestad del Creador. Lo segundo —una creación limitada— *parece impropio* de un Creador omnipotente y no se ve cómo pueda reflejar la *gloria* del Creador una realidad exigua mejor que otra que, en cuanto infinita, trasluce con *más acierto*, tanto su origen como su propia naturaleza de imagen de su creador. Dicho de otra forma: 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 incircunscrita, insondable e infinita realidad del Creador” (MFI, 55-56, cursiva mía).

En todas las expresiones que he resaltado en cursiva se lee con claridad que para Castelao la relación entre Dios y la realidad no divina tiene cierta naturaleza extrínseca. Como luego insistiré, para Cabada no es que sea “más adecuado y pertinente”, ni muestra un mayor “acierto”, ni es más “congruente”, etc., que la realidad sea infinita *para que* “manifieste y resplandezca” mejor la gloria de Dios. Si fuera así, toda la fundamentación metafísica de Cabada reposaría sobre una especie de voluntarismo arbitrario y casi ególatra de Dios, como si Dios pudiera elegir la *relación ontológica*⁴ que tendría con su creación. Si esto fuera así, Castelao tendría razón al indicar que: “No creo, pues, que se piense correctamente del poder creador de Dios cuando se postula que tal poder brilla con mayor o menor intensidad según sea mayor o menor la amplitud cósmica de la creación” (p. 72). O en las conclusiones finales: “A mi modo de ver, la grandeza o majestad de la acción creadora de Dios no puede ser medida, de ninguna manera, por ningún tipo de cualidad interna a la realidad de lo creado, sino por el hecho mismo de la *creatio ex nihilo*, con absoluta independencia de una eventual infinitud de la creación o de su resuelta finitud”

⁴ Esto es importante. Hablo de “relación ontológica” y no de “relación personal” de Dios con la creación. El primer tipo de relación puede y debe ser analizado específicamente desde un enfoque filosófico, en tanto que el segundo es una cuestión que solo puede ser dilucidada desde la revelación, es decir, desde un enfoque teológico. Cabada siempre se mueve en la primera dimensión, aunque en muchos textos añade reflexiones teológicas para mostrar que su filosofía es congruente con la revelación teológica. Como luego insistiré, Castelao corre el riesgo de mezclar ambos enfoques.

(p. 458). Ahora bien, el problema es que Castela o ha interpretado desde categorías teológicas la fundamentación filosófica de Cabada. De hecho, los textos que aduce en el tercer paso para confirmar su interpretación son de valor desigual. Algunos de ellos muestran precisamente que para entender la propuesta de Cabada hay que alejarse de todo extrinsecismo y voluntarismo en la relación Dios-mundo. Es este extrinsecismo el que impide a Castela o aprehender el alcance de la propuesta cabadiana. Por ello, insiste: “A lo que apunto es a la falta de evidencia inmediata de la tesis que sostiene que a la *grandeza y majestad divinas* les conviene una creación infinita mejor que una creación finita (MFI, 71, cursiva mía)”. Otros textos, en los que aparece el lenguaje de la gloria y majestad de Dios, son más bien comentarios de Cabada a otros autores en los que está presente ese modo de expresión, pero en muchos casos él reconduce esa interpretación extrinsecista hacia los cauces de su propuesta metafísica.

Para el filósofo gallego la infinitud de lo creado no refleja mejor la *gloria* de Dios, sino que refleja el verdadero *ser* de Dios. Esta distinción es fundamental. Precisamente por ello insiste desde el comienzo del libro en que “la cuestión de la infinitud de la realidad no divina se mostrará como estrechamente ligada al modo como se conciba la divinidad, es decir, como finita o, por el contrario, como infinita” (RC, 13). Por lo tanto, cualificar la realidad creada como infinita no es una manera de alabar de modo más apropiado el inmenso poder de Dios, sino algo más sencillo y diáfano: *el ser de Dios se refleja en el ser de la realidad creada*. Estos dos “lenguajes” difieren de manera importante. El lenguaje de la gloria de Dios es religioso, no filosófico, y Cabada sigue siendo estrictamente un *filósofo* del infinito. Asimismo, Castela o da por hecho que el adagio metafísico *agens agit simile sibi* tiene que ser interpretado en conjunción necesaria con el lenguaje de la gloria de Dios. Sin embargo, mientras el adagio solo tiene sentido en una metafísica intrinsecista, el lenguaje de la gloria es extrinsecista. Aquí es donde considero que se produce la incongruencia hermenéutica entre la tesis de Cabada y la interpretación de Castela o.

3. CLARIFICACIÓN DE LA PROPUESTA METAFÍSICA DE RECUPERAR LA INFINITUD

Para entender la orientación estrictamente metafísica de *Recuperar* hay que acudir a la Introducción General del libro. Allí queda puesto de manifiesto que para Cabada es necesario ir más allá de la mera racionalidad empírica si se quiere captar la realidad en su profunda misteriosidad. En la realidad en sí misma en cuanto totalidad subyace el reflejo de una profunda misteriosidad que remite más allá de lo puramente empírico y, por ello, esa “realidad es algo más denso y ‘espeso’” (RC, 47) de lo que parece pensarse a primera vista. No es sorprendente, por lo tanto, que Cabada recurra a un platonismo amplio para advertir de la “importancia de tener en cuenta los elementos no estrictamente empíricos que parecen *estructurar* tanto la realidad como el modo de acercarse epistemológicamente a ella” (RC, 47, cursiva original). Un

platonismo en un sentido amplio, que “quiere poner de relieve en todo caso la dimensión profunda o —si es lícito hablar así— supra-empírica de la realidad empírica” (Ibíd.). La clave de este platonismo cabadiano es medular en la fundamentación del infinito creado; es una forma de referirse a esa consideración unitaria y no extrínsecista entre Dios y la realidad. A esto se refiere Cabada en el importante texto de la nota a pie 91, que también recoge Castelao:

“Por mi parte, soy de la opinión de que una reflexión más conjunta y unitaria sobre las estructuras del mundo físico podría superar esta alternitud o dicotomía entre ambas posturas, aunque para ello se precisará de una visión de la relación Dios-mundo, *en la que la dimensión ‘platónica’ no venga a expresar sino la impronta misma en la realidad físico-material de su inmersión en la dimensión ‘divina’*. Con ello la dimensión ‘platónica’ —sin perder su propia ‘realidad’— dejaría de ser verdadera y autónoma alternativa respecto de la dimensión ‘divina’ en la comprensión de la realidad. Por aquí precisamente pretenden caminar las reflexiones de este escrito” (RC, 61, cursiva mía).

Esa frase en cursiva es el núcleo de la fundamentación metafísica del infinito creado en Cabada. Hay muchas maneras en las que expresa esa relación entre la realidad de Dios y la realidad del mundo creado, considerando que la divinidad impregna y estructura la realidad o que la infinitud divina se refleja en la creación. En todas las formulaciones de ese principio permanece subyacente el adagio filosófico clásico: *agens agit simile sibi*. Este adagio nada dice acerca de que sea “más apropiado” o “más conveniente” que el agente decida hacer algo cuyo resultado refleje mejor su grandeza o su gloria. No hay voluntarismo, auto-ensalzamiento divino ni extrínsecismo. *El agente no decide respecto a una entidad que se sitúe exteriormente a él, sino que necesariamente expresa en su obrar su misma naturaleza que queda reflejada en la realidad creada. Por ello, la realidad está troquelada o estructurada por aquello que la origina*. Esta es la única manera de entender el adagio en Cabada y la fundamentación metafísica del infinito creado presente en *Recuperar*. Aunque la frase en latín o en diferentes versiones castellanas solo aparece algunas veces en el libro (Cf. pp. 212, 323, 348, 366, 449, y 464), el trasfondo de la “ejemplaridad” causal permea toda la filosofía infinitista de Cabada, cuyo platonismo y agustinismo es evidente. El ejemplarismo se yergue precisamente frente al extrínsecismo y voluntarismo de corte escotista en el modo de concebir la relación entre Dios y la creación:

“quedan así en Escoto de hecho separadas (más allá de la unión que se deriva de una mera conceptualización común) dos ‘dimensiones’ de lo real, la infinitud divina y la finitud creada, *que sólo en virtud de la simple ‘voluntad’ creadora divina pueden encontrar su mutua conexión*. De aquí se deriva en realidad la importancia que la ‘voluntad’, ‘omnipotencia’ y ‘libertad’ divinas adquieren en la sistemática escotista, a costa, sin duda, de una deficiente valoración de la *relación ontológica* (y no meramente ‘decisionística’, por su simple dependencia de la libre voluntad divina) de lo creado con su origen divino, con las

consecuencias que de ello se derivan en orden a la *posibilidad manifestativa o expresiva de lo creado respecto de su Creador*" (RC, 234, cursivas mías).

Con claridad este texto parece invalidar cualquier interpretación de la relación entre Dios y la creación a la manera extrínsecista propia de Castaleo. Para él la posibilidad de que la realidad creada sea infinita es, a la manera escotista, una cuestión de libertad, decisión o voluntad de Dios. La razón de este "decisionismo" radica en que el teólogo gallego hace una lectura de Cabada desde presupuestos teológicos y no metafísicos. Es decir, para Castaleo que la realidad sea infinita no es una *necesidad* derivada de la relación ontológica entre Dios y la creación, sino de la *voluntad amorosa* de Dios. Por ello afirma que "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" (MFI, 460). Así, solo "la indagación teológica en el amor absoluto de Dios" permitiría profundizar en el infinito creado. Sin embargo, este recurso teológico disminuye el alcance de su argumento filosófico. Para Castaleo debe "primar la condición de criatura sobre el modo concreto en que la criatura sea tal" (MFI, 71). Por ello, "habiendo 'algo' —es decir, 'no nada'— y atribuyendo la indebida existencia de tal cosa al libre e incondicionado amor de Dios ya es, a mi modo de ver, *muy secundario el modo concreto en que ese algo sea constituido por el poder de dicho amor constituyente*" (MFI, 72, cursiva mía). A decir verdad, no me parece que sea secundario el "modo concreto" en que sea constituida la realidad, como volveré a indicar al final del artículo.

Esta manera de argumentar la tesis de Cabada es inapropiada, puesto que para él la infinitud de la creación no es una decisión de Dios, sino una necesidad metafísica que deriva de la unitaria relación entre Dios y la realidad. Por ello, cita profusamente a Siewerth en esta cuestión: "es imposible que lo que surge de Dios exista sin su simplicidad e *infinitud*, porque Dios habría entonces creado algo absolutamente no-divino, que no llevaría ya en sí el sello de su origen". O de la misma manera: "Que el ser es absolutamente positivo quiere decir que como expresión del absoluto lleva y necesariamente debe llevar en su creaturidad la estructura primigenia ejemplar de lo increado, en cuanto que Dios *necesariamente ha de crear* a imagen de sí mismo, es decir, a imagen de lo *increado*" (RC, 465, cursivas de Siewerth). Cuando Castaleo insiste en que "la inmensidad del poder de Dios no precisa necesariamente de una creación real y efectivamente infinita para que su inmenso poder se haga manifiesto en la realidad creada" (MFI, 73), lo cierto es que esa crítica no afecta a la argumentación de Cabada que, como vengo insistiendo, no descansa en una voluntad divina que quiere auto-engrandecerse a través de una creación gloriosamente infinita, sino en el ejemplarismo clásico, que relaciona al agente con su efecto no de manera extrínseca sino intrínseca. Castaleo continúa insistiendo en que "habrá que reconocer que tan 'distinto' de Dios es el 'infinito creado' como lo 'finito creado'" (MFI, 74). Pero en *Recuperar* el argumento de fondo trata de mostrar que un Dios infinito

solo puede crear una creación infinita si no queremos hacer que la relación de semejanza entre Dios y la creatura radique en la pura arbitrariedad. Por ello, de manera perspicaz, Cabada cita en nota a pie al papa Benedicto XVI en su Discurso en la Universidad de Ratisbona, para insistir en que, más allá de la argumentación metafísica, la ejemplaridad de Dios y su creatura es un presupuesto teológico ineludible. Aquí las palabras de Benedicto XVI:

“En contraste con el llamado intelectualismo agustiniano y tomista, Juan Duns Escoto introdujo un planteamiento voluntarista que, tras sucesivos desarrollos, llevó finalmente a afirmar que sólo conocemos de Dios la *voluntas ordinata*. Más allá de esta existiría la libertad de Dios, en virtud de la cual habría podido crear y hacer incluso lo contrario de todo lo que efectivamente ha hecho. Aquí se perfilan posiciones que [...] podrían llevar incluso a una imagen de Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad y el bien” (cit. en RC, 235, n. 692).

En este sentido, el platonismo ejemplarista de Manuel Cabada permite concebir de manera unitaria “necesidad” y “libertad/bondad” en Dios, mientras que en Castelao los dos planos parecen ir por separado. El *amor libre* se refleja en la decisión de crear de la nada y la *causalidad metafísica* en el tipo de efecto creado. El amor de los padres se refleja en su decisión de tener hijos y la causalidad metafísica se refleja en que esos hijos son *necesariamente* humanos. Ahora bien, ambas dimensiones pueden ser concebidas de manera unitaria desde la metafísica cabadiana, pero no desde la propuesta de Castelao. En este sentido, Cabada insiste, en referencia a Giordano Bruno, “que es preciso comprender unitaria y conjuntamente la ‘necesidad’ y la ‘libertad’ o ‘bondad’ divinas, las cuales sólo desde una consideración exterior o antropomórfica podrían ser entendidas como mutuamente excluyentes. En este sentido, en la realidad divina para Bruno “libertad, voluntad, necesidad son absolutamente la misma cosa y además el hacer coincide con el querer, poder y ser” (RC, 321). Precisamente, el propio Castelao es consciente de esta unidad dialéctica, que admirablemente desarrolla con rigor en la larga nota a pie 657, donde elabora un extraordinario análisis de la relación entre libertad y necesidad, con un maravilloso ejemplo del amor de los padres. En esa nota Castelao afirma:

“La necesidad en el amor lo que hace es mostrar su única dirección posible, descartando como absurda e impensable cualquier otra posibilidad” [...] “La creación no es necesaria, pero, puesta la creación, Dios no puede sino amarla” [...] “caeríamos, igualmente, en una concepción demoniaca si nos imaginásemos a Dios ante una infinidad de posibilidades distintas a la de su única realidad de amor infinito”⁵.

⁵ Con una pequeña modificación (en corchetes) se puede aplicar lo allí expresado al tema de la causalidad metafísica: “La necesidad en el amor lo que hace es mostrar su única dirección posible, descartando como absurda e impensable cualquier otra posibilidad [como crear una

Si esto es así para Castelao, ¿cómo no ha extraído las consecuencias metafísicas de esa relación entre libertad y necesidad para comprender la tesis rectora de Cabada? Aunque en Cabada es indiscutible que una concepción infinitista de la realidad engrandece a la divinidad —y a la inversa—, esta conexión, digámoslo así, “glorificadora” del infinito creado no es una propuesta subjetiva o religiosa que pretenda alabar la decisión de Dios de crear un mundo infinito para su gloria, sino que está enraizada en la relación ontológica unitaria del acto creador de Dios. Esta metafísica de la relación Dios-mundo que permea *Recuperar* ya estaba presente en Cabada desde su más temprana obra juvenil, como mostraré a continuación. Por ello, *Recuperar la infinitud* no es una *Kehre* sino una *Vollendung*, porque no se deriva de un cambio de enfoque filosófico, sino de una decisión de extraer las consecuencias inevitables de esa metafísica de fondo.

4. FUNDAMENTACIÓN DE ESTA INTERPRETACIÓN DE *RECUPERAR LA INFINITUD*

La mayor parte de la obra filosófica de Manuel Cabada se enmarca en la línea del moderno giro antropológico, en la estela de su maestro Karl Rahner y su enfoque antropológico de la teología. Como se recordará, el método transcendental rahneriano tiene por fin preguntarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento de un determinado objeto en el sujeto cognoscente mismo. De la misma manera, el método filosófico de la obra de Cabada puede considerarse como transcendental. Ahora bien, este “transcendentalismo” necesita ser precisado para comprenderlo correctamente dentro del pensamiento cabadiano.

Como es sabido, el método transcendental tiene su origen en la propuesta gnoseológica kantiana, que más que de objetos, se ocupa del modo y de las condiciones de posibilidad del conocimiento de dichos objetos. Sin embargo, el propio Kant considera que su método no se opone a la objetividad de la realidad exterior, alejándose del “idealismo psicológico”. Por ello, Cabada en su libro *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas* (1980) asume la opinión de Sergio Rábade de que el kantismo es “una filosofía subjetiva, pero no subjetivista” (FyK, 72). Pero poco más adelante, Cabada precisa de una manera más crítica su opinión al respecto: “creemos que hay síntomas suficientes en el sistema kantiano que apuntan a la minusvaloración kantiana del ‘ser’ como posibilitador de la misma dinámica del entendimiento, que en este sentido sería también, en una última instancia, ‘pasivo’” (FyK, 73). Por este motivo, Cabada se encuentra más cerca de la “actitud antisubjetivista de Feuerbach”, para quien “la realidad (que en el periodo hegeliano es pensada por él de

realidad finita)” [...] “La creación no es necesaria, pero, puesta la creación, Dios no puede sino [crearla infinita]” [...] “caeríamos, igualmente, en una concepción demoniaca si nos imaginásemos a Dios ante una infinidad de posibilidades distintas a la de su única realidad [de creación infinita]”.

manera más amplia y universal que en sus obras posteriores) es no sólo una condición extrínseca de la propia actividad del entendimiento, sino verdadero fundamento y principio continuo de la misma” (Ibíd.). Por ello, “lo que en el período hegeliano era la infinitud, la idea o la filosofía en sí misma, como realidad posibilitante de la dinámica intelectual personal, se concretiza y al mismo tiempo se delimita y recorta más a continuación, convirtiéndose en lo que Feuerbach denominará más tarde ser, realidad concreta, experiencia, etc. Pero, como queda dicho, *la estructura de la fundamentación de la actividad intelectual en algo anterior a sí misma permanece constante*” (FyK, 76, cursiva mía). Precisamente, la clave de la gnoseología de Cabada se encuentra en ese anclaje metafísico previo de la dinámica cognoscente. La metafísica es primero y la gnoseología después. Por ello, ya desde su tesis doctoral el método transcendental que desde ese momento acompañará la producción filosófica de Cabada, no será un transcendentalismo subjetivista, sino profundamente enraizado en la metafísica, tal como lo conoció en la obra de Gustav Siewerth:

“Por lo dicho puede ya también deducirse la postura de Siewerth en relación con el denominado ‘Método Transcendental’, que sobre todo desde los trabajos de Maréchal ha influido poderosamente en la Escolástica moderna. La posición de Siewerth al respecto podría considerarse, a nuestro juicio, como una evolución esencial del Método Transcendental hacia el último fundamento de su posibilidad, el ser mismo, que ahora (en el pensamiento de Siewerth) es considerado como el principio y el fundamento de la misma tendencia dinámica del pensar y no sólo o primordialmente como el fin de dicha tendencia. Nos parece por lo tanto inexacto decir, como O. Muck, que el pensamiento de Siewerth no puede ser llamado ‘transcendental’, si se tiene en cuenta la indicada evolución (no contrapuesta, en sí misma, al mismo Método Transcendental) hacia el ser como origen y fundamento del mismo dinamismo intelectual. El ser es por lo tanto según Siewerth lo que capacita, pone en movimiento e impregna íntimamente el pensar, mientras que la razón no puede ser considerada como ‘algo’ que pueda ‘contraponerse’ al ser o ser connumerado con él; la esencia de la razón es estar entroncada totalmente en el ser, del que procede toda la dinámica del pensamiento” (SM I, 117-118).

Este enraizamiento de la gnoseología en la metafísica tiene su fundamento en esa ejemplaridad típica del platonismo del que hablé más arriba:

“A tenor de lo dicho, precede metafísicamente a todo proceso transcendente del pensamiento la ‘identidad ejemplar’, la cual es algo primario y anterior a toda concreta explicación ulterior de la misma. Todo proceso, toda tendencia o afección que ‘transcienda’ la dimensión propia hacia algo superior es sólo posible en virtud de un acercamiento previo de aquello que se ‘busca’. El término final ha de estar ya presente, en cierto sentido, en la previa ‘identidad ejemplar’. La tendencia a lo ‘infinito’ supone por tanto una previa

actualización de esa tendencia por el infinito mismo, ‘ejemplarmente’ presente en lo finito [...]. La tendencia hacia Dios o el proceso especulativo de su conocimiento deben explicarse del mismo modo. Existe también aquí una presencia previa del término, que posibilita la misma tendencia hacia él” (SM I, 193)⁶.

Así, pues, toda la obra anterior a *Recuperar* —que tiene su culminación en *El Dios que da que pensar* (1999)— está destinada a poner de manifiesto que el Absoluto, el Infinito, la Divinidad o Dios está operando como fundamento posibilitante de *todas las dimensiones humanas*: la voluntad, el amor, la búsqueda de sentido, la libertad, etc. No sólo en *El Dios que da que pensar*, también los previos *Querer o no querer vivir* y *La vigencia del amor*, y sus varios artículos sobre ello son signo de una fructífera forma de acercar el misterio de Dios al misterio del ser humano. Así, la obra cabadiana se esfuerza en mostrar que el ser humano está *en* Dios, y que ese estar se refleja en su *ser*. Esto es precisamente lo que luego le permitirá dar el paso de la consumación en *Recuperar*, considerando que *estar* en lo infinito es *ser* infinito, de tal manera que lo reflejado se refleja en el reflejo.

En todo caso, las primeras aproximaciones de Cabada al problema del infinito siempre derivaron de ese método gnoseológico transcendental enraizado en la metafísica. Su primer artículo académico importante —que se remonta a 1972— lleva por título *Del ‘indeterminado’ griego al ‘verdadero infinito’ hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud–infinitud*. La clave que toma de Descartes y Hegel es la prioridad cognoscitiva de la experiencia del infinito presente en la mente humana. Una experiencia de la infinitud que no es constituida por el “dinamismo potencial, continuamente creciente” de la mente y que, por lo tanto, invalida la objeción de que la idea de Infinito sea una invención del ser humano. Incluso en Descartes “todo dinamismo o potencialidad presupone una previa actuación del ser, que suscite, haga posible y dé sentido al movimiento” (SM II-1, 14). De la misma manera, en Hegel la finitud humana queda inmediatamente superada cuando se concibe como tal. Por ello, “lo Infinito,

⁶ En esa misma página, Cabada asume la crítica de Siewerth a Maréchal que será también común en el propio Cabada a lo largo de su producción escrita, alejándose de los métodos proyectivos en los enfoques filosóficos a la divinidad: “Precisamente por ello ve Siewerth el peligro del ‘método transcendental’ de Maréchal en la acentuación excesiva de la subjetividad (p. 193, nota 468)”. Es interesante que en su temprano artículo *Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs im Denken Karl Rahners* (1979), Cabada insista en que en la propia concepción rahneriana del problema filosófico de Dios se ha apreciado a partir de los años 70 un desarrollo, alejándose de un transcendentalismo más proyectivo y dinámico semejante a Kant y Fichte (que llegaron a Rahner especialmente a través de la influencia de Maréchal), hacia una posición más cercana a Heidegger en la que la dinámica del pensamiento se basa en el ser como fundamento y causa (SM I-1, 94). De esta manera, acabará sustituyendo su concepto de “anticipación” (Vorgriff) por el de “proceso” (Vorgang) (Ibíd. 97). ¿Sería muy aventurado pensar en esta cuestión en la influencia del propio Cabada sobre Rahner —que fue su director de tesis—, especialmente a través del conocimiento de la obra de Siewerth que desarrolla el filósofo gallego?

lo Absoluto, no puede considerarse como una dimensión extraña, alejada o ‘apartada’, a la que se llega en virtud de un alejamiento de lo finito” (SM II-1, 22); al contrario, el “idealismo hegeliano está muy lejos de ser subjetivismo y, en última instancia, no es más que un abandono —mejor o peor logrado— a la verdad que es el ‘todo’, el infinito. Hegel vive en y del todo, absoluto o infinito, mientras que Kant y más aún Fichte son el caminar finito o únicamente ‘indefinido’ hacia el Absoluto” (SM II-1, 20). Precisamente, esa “indefinición” es la que Hegel considera la “mala infinitud”, a la que Cabada relaciona, una vez más, con su crítica a la escuela proyectiva y subjetiva de Maréchal:

“sería interesante hacer un parangón entre el ‘dinamismo intelectual’ de la escuela maréchaliana con la polémica hegeliana sobre la ‘mala infinitud’; consecuentemente habría que examinar si el ‘dinamismo intelectual’ *hacia* el Absoluto es por sí mismo garantía metafísica suficiente para asegurarse de la existencia del ‘término’ de ese dinamismo; y si no lo es habría que replantear el problema por el camino trazado ya por Hegel, analizando las condiciones de posibilidad de ese dinamismo, o —en términos más hegelianos— analizando la misma ‘conciencia del límite’ como superación automática del mismo límite; así se vería cómo el hombre, el finito, *no puede* tener conciencia de su finitud, no puede siquiera plantearse el problema del Absoluto, sin haberlo resuelto *ya* en cierto sentido” (SM, II-1, 26)

Esta intuición, vislumbrada en su tesis e indicada en el artículo sobre Hegel, cobrará carácter programático en el escrito de 1975 *La vivencia previa del absoluto como presupuesto del acceso teórico a Dios*, donde decidida y resueltamente se inserta en la tradición metafísica que se opone al subjetivismo gnoseológico moderno desligado de la metafísica. Lo que Cabada defiende de manera inequívoca es que la dinámica del pensamiento humano no puede explicarse si no se encuentra ya aposentada en la realidad. De esta manera, “la dinámica de la mente humana es así un sentirse suave pero imperiosamente atraída por la ultimidad o primariedad de la realidad” (SM II-1: 66). Es esta realidad lo que se denomina el “ser”. Ahora bien, este ser no es un mero “concepto”, sino “origen y causa de todo concepto” (Ibíd.). Por ello, la realidad misma, el ser, fundamenta el pensar y no al revés. El hombre no crea el ser a través de su actividad cognoscitiva, sino que “la vida íntima del espíritu es ser del ser, estar en el ser, autoconciencia del ser universal *a un nivel determinado y particular*” (Ibíd. cursiva mía). Esta precisión que insiste en que esta autoconciencia se desarrolla “a un nivel determinado y particular” es la traducción de lo que en *Recuperar* Cabada considerará como el modo “creado” de ser “infinito” propio del ser humano. En cualquier caso, como vengo insistiendo, son evidentes las consecuencias de esta cualificación ontológica —y no meramente gnoseológica— de su concepción del pensamiento humano para la comprensión de su infinitismo posterior, puesto que los conceptos son “el reflejo espiritual del mundo vivencial en el que la mente está inmersa” (Ibíd.).

El espíritu humano *refleja* aquello que vivencia. Así, este reflejo que inicialmente será conceptualizado como pura apertura indefinida, acabará siendo un reflejo *estrictamente ontológico*, cuando se considere que reflejar la realidad solo es posible si de algún modo somos reflejo ontológico de ella misma.

Ahora bien, la realidad y el ser por sí mismos nada nos dicen acerca de la infinitud. En este sentido, el pensamiento aposentado en el ser podría ser atraído por la realidad, de la misma manera que la corriente marina arrastra al bañista, sin que esto signifique que el océano mismo es infinito o absoluto. Sin embargo, para Cabada las dos cosas muestran una misma dinámica, puesto que el ser no es más que “la expresión provisional de lo insondable” (SM II-1: 69), que exige una fundamentación última⁷. Por lo tanto, es clara la distinción entre el “ser” y el “Absoluto”, puesto que “aquello que hace que el mismo ser sea, su último fundamento y sentido, hacia el que está inevitablemente proyectado el entendimiento (porque de él recibe su propia esencia y vida), es el Absoluto o [...] Dios” (Ibíd. 69-70) o el Infinito. Por ello, propone que la misma “estructura de posibilitación del pensar por el ser” sea ahora aplicada a su fundamento. Si la realidad como totalidad presente en el sujeto es la condición del pensamiento, con más razón lo será la presencia siempre actuante del Absoluto. Es el Absoluto el que se deja experimentar por su presencia en la totalidad de la realidad.

“Es esta oculta presencia del Infinito en el hombre la que posibilita y justifica el proceso del conocimiento teológico [...]. Este proceso no es puramente subjetivo, sino el resultado o el efecto mental de la presencia del Absoluto en el espíritu humano, que moviliza en éste sus resortes lógicos” (Ibíd.: 76)

De nuevo se percibe la crítica a los sistemas filosóficos proyectivos y subjetivistas, ya que se centran “exclusivamente en su propia dinámica interior, sin atender a sus presupuestos profundos” (Ibíd. 71). El Absoluto o Infinito no está al final de una tendencia ilimitada extrínseca, sino que es su vivencia

⁷ Todavía aquí se percibe una dualidad en el concepto de ser: por un lado, como se indicó más arriba, parece significar la realidad misma en su totalidad, mientras que ahora es simplemente la “expresión de lo insondable”. A falta de un estudio específico sobre el uso del término en Cabada, se puede proponer la hipótesis provisional de que progresivamente su metafísica ha ido prescindiendo del “ser” para centrarse cada vez más en el concepto de “realidad” o “totalidad”. Desde mi punto de vista, intuyo que el alejamiento cabadiano del ser obedece a las confusas y variadas interpretaciones del término, tal como se muestra en su estudio de 1991 sobre *Ser y Dios, entre filosofía y teología, en Heidegger y Siewerth*. En ese artículo Cabada insistía en el peligro de concebir el ser como algo intermedio entre Dios y los entes, o como un concepto; es decir, como algo real que está más allá de los entes, pero más acá de la divinidad. Por eso, Cabada en su lugar considera que “aquello que en definitiva viene el ‘ser’ a expresar no es en realidad sino aquella misteriosidad o profundidad que el entendimiento humano percibe en los entes concretos existentes en una consideración metafísica de los mismos y le conduce a la reflexión sobre una realidad última posibilitante y fundamentante de tal experiencia” (SM II-1: 247). Por eso, considera que “quizá no fuera excesivamente arriesgado prescindir simplemente de él”. En esta no-conceptualización del ser Cabada permanece al lado de Siewerth.

previa la que está en la base de toda nuestra posibilidad intelectual (y espiritual) de acceso a ella. Es la infinitud o lo absoluto lo que nos estructura. Critica el método “proyectivo” kantiano presente, por ejemplo, en autores como Caffarena⁸, precisamente porque su “debilidad fundamental” es “haber pensado o concebido la divinidad de manera preferencial como un mero ‘después’ o ‘meta’ del deseo del hombre”, cuando en realidad el acceso filosófico más robusto es deducir “la existencia de la divinidad a partir de la estructura misma del deseo ‘universal’ humano y no ya como mera exigencia de plenificación ‘final’ del deseo humano” (SM II-2: 211-212). Así, pues, en tanto que los métodos proyectivos se centran en la *dinámica* cognoscitiva, difícilmente pueden ser proclives a considerar el infinito creado actual: la mente humana en su dinámica intelectual puede ser *potencialmente indefinida o abierta al infinito*, pero nunca infinita *en acto*, es decir, ese dinamismo es más semejante a la “mala infinitud” que a la “verdadera infinitud” hegeliana. Por el contrario, en la gnoseología cabadiana la razón más que consumirse en la dinámica hacia un supuesto objetivo final extrínseco de nuestro deseo indefinido e ilimitado, considera que “búsqueda de Dios, demostración de Dios, prueba de su existencia [etc.] no serán en el fondo sino toma de conciencia, explícita, de la fundamentación misma que sostiene nuestra dinámica interior hacia ella” (SM II-1: 72). El lenguaje proyectivo del “deseo” o la “insatisfacción” que busca un objeto que le satisfaga no puede explicar el infinito creado en acto, de la misma manera que tampoco puede explicar la propia existencia del Absoluto.

Quizá valga la pena insistir en esta línea de razonamiento que es la clave para *Recuperar*. La concepción proyectiva de la ilimitación o infinitud de los deseos humanos está en la base de la crítica de la religión de Feuerbach y Marx. El propio Cabada en su estudio *HPF* insiste en esta dimensión proyectiva en su crítica al filósofo alemán: “En este sentido habla también Feuerbach de Dios, como de la ‘meta final’ (VI 79) del hombre, identificando a Dios con ‘lo que el hombre quiere ser..., su propio fin’ (II 292), el ‘ideal de la esencia humana’, etc. Pero más expresamente habla Feuerbach de Dios como símbolo o sustantivación de los mismos deseos del hombre: ‘Lo que yo no soy, pero deseo y me afano por ser, eso es mi Dios’ (VII 297)” (*HPF*, 58-59). Feuerbach, al alejarse definitivamente de Hegel y de su conceptualización de la relación finito-infinito, es incapaz de trascender una concepción de la infinitud como mera proyección del deseo del ser humano. Sin embargo, Cabada, en su decidida crítica contra los sistemas proyectivos, vuelve a insistir:

“Ante los interrogantes críticos de Feuerbach habría que responder con otra contra-pregunta [...] que engloba y pone de nuevo en cuestión la crítica

⁸ Paradójicamente, será el propio Manuel Cabada quien sustituya a José Gómez Caffarena en la asignatura de Teodicea en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, cuando este último se jubiló.

de Feuerbach. Dicha contra-pregunta podría formularse así: ¿cómo es posible que el hombre tenga deseos y ansias de infinitud, cómo es posible la ‘indefinidad’ de toda la vida interior del hombre, si no existe algo —por confuso y oculto que ello sea, al menos inicialmente— que suscite y ponga en movimiento esa dinámica indefinida del hombre? No se trata, por tanto, de demostrar o postular un ‘término’ de dicha indefinición, sino de mostrar la necesidad metafísica de un principio, de un fundamento *primero* (y no meramente ‘terminal’) de dicha indefinición: pues ésta no podría ponerse en movimiento sin algo o alguien que la inicie y la sostenga. Feuerbach parece efectivamente pensar en la falta de lógica que implica la afirmación de la existencia del *término* de una tendencia o de un deseo al deducir dicho término de la simple existencia del deseo o tendencia” (HPF, 63).

Por ello, Cabada en este sentido comparte la crítica feuerbachiana de la religión y de la divinidad “demasiado dependiente de los deseos periféricos o circunstanciales del hombre o de determinadas situaciones sociales o históricas” (Ibíd. 64). Es certera la crítica de Garaudy de que “la sed no prueba la fuente”, como cualquiera puede experimentar en una situación de deshidratación. Pero como insiste Cabada en varios de sus escritos, lo importante es “analizar el fenómeno de la sed, como presuponiendo en su estructura misma la ‘acuosidad’ del cuerpo humano. La imaginación del agua, que el sediento proyecta como una necesidad o como una esperanza, puede ser ilusoria en cuanto a la existencia de una fuente exterior al hombre que apague su sed, pero no lo es en cuanto a que dicha conciencia de la necesidad de agua (en la que consiste la sed) *presupone* la ‘acuosidad’, es decir, la *existencia* en el hombre del agua [...]. En este sentido [...] la sed *prueba el agua*” (Ibíd. 68)⁹.

Por lo tanto, el anclaje metafísico y no meramente subjetivista de su filosofía llevaba en germen la concepción del infinito creado actual, aunque no se atreviera a dar el paso. La radicación de la realidad en su fundamento absoluto muestra que esa misma realidad *debe ser* ya infinita en acto. Igual que somos agua porque tenemos sed, somos infinitos en acto porque estamos estructurados por el Infinito de Dios. No es necesario postular una dinámica indefinida de deseos —algo que puede ser simplemente histórico, patológico o ambas cosas—, sino analizar el hecho mismo de la existencia de la experiencia del Infinito en nuestra estructura existencial.

La obra filosófica de Cabada siempre se ha caracterizado por su orientación metafísica. El adagio usado por él y que Castela ha leído en clave

⁹ Seguramente esta línea argumental de Cabada se la haya proporcionado el mismo Feuerbach, quien en su crítica al idealismo utiliza una estructura argumentativa semejante, citada por el propio Cabada: “Experimento la sed porque el agua exterior a mí es parte esencial constitutiva de mí y en mí.... Si no existe el agua, no existe la sed... El agua potable... es agua humana, esencia humana, porque el hombre mismo es, al menos parcialmente, una criatura acuosa (‘Wassergeschöpf’)” (cit. HPF, 1975: 68). Aunque curiosamente Feuerbach no lo aplica al problema de la relación finito-infinito.

voluntarista y extrínsecista, disociando “libertad” y “necesidad” en la relación ontológica del Creador-creatura, había sido ya citado por el filósofo gallego desde muy temprano siempre con esa orientación metafísica, ejemplarista y unitaria. Esto significa que los usos que Cabada ha hecho de este adagio no están vinculados a un decisionismo teológico subjetivo. La primera vez —según creo— que aparece este adagio en la producción escrita de Cabada es en un escrito de juventud titulado *Hacia una concepción de la personalidad*, escrito en 1958 con tan solo 23 años, en el marco de un Seminario dirigido por el profesor Jesús Muñoz. En ese trabajo, el joven estudiante insistía en que la condición de criatura pertenece a la constitución íntima de la persona humana. La dependencia de la criatura respecto a Dios, “la ‘abalietas’, no es algo sobreañadido en el ser de la criatura. En la entidad misma de cada ser creado va incluida la ‘abalietas’” (SM I, 46). En ese momento el joven Cabada insiste en que la religación específicamente humana respecto a Dios no solo es “semejanza”, sino además “imagen”. La semejanza con Dios es algo que se comparte con todas las criaturas, pero que seamos imagen de Dios es un rasgo específicamente antropológico. Precisamente será para fundamentar esa semejanza común a todas las criaturas con Dios para lo que recurre al adagio:

“Esta religación esencial de la persona no incluye solamente, como en las demás criaturas, una simple semejanza de la criatura con su Creador, a tenor de que ‘omne ens, in quantum habet esse, sit ei simile’, ya que ‘agens agit simile sibi’; de modo que, por el mero hecho de ser o de existir, todas las criaturas poseen una semejanza con Dios que es su causa última (‘assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse’)” (SM I, 47)

Esta primera referencia juvenil nos sitúa en la dirección intrínsecista que Cabada da al adagio. El resto de las pocas referencias que encontramos están en conexión con el problema de la libertad. En 1974 en una larga recensión titulada *Mundanía y divinidad. En torno a una obra reciente*, Cabada se distanciaba del autor al que reseñaba, Javier Monserrat, con las siguientes palabras:

“Además, el ‘teocentrismo’ no tiene por qué ser ‘impositivo’, en el sentido de que suprima la libertad del hombre en la aceptación de Dios. Del Dios libre es, en efecto, de donde únicamente proviene y puede provenir la libertad humana (‘agens agit simile sibi’) y, viceversa, a un hombre rico o plenificado en sí mismo no tiene por qué corresponderle un Dios pobre o desprovisto de su plenitud (al crear y sostener al ser humano no puede Dios perder nada de sí mismo). No parece, en consecuencia, que la ‘kénosis’ de Dios sea necesaria para constituir al ser humano en su plenitud y libertad [...]” (SM II-1, 62).

Siguiendo a Tomás de Aquino, en Cabada la libertad siempre se ha fundamentado no en contraposición con la divinidad, sino al contrario en su

dependencia metafísica respecto a la infinitud divina. El siguiente párrafo se encuentra citado en el artículo *De la libertad humana a la divinidad. Análisis histórico-sistemático de una relación* (1998) (SM II-2, 78) y un año después en *EDP* (p. 245):

“En seguimiento de Aristóteles repetirá una y otra vez el conocido adagio filosófico de que ‘todo agente hace algo semejante a sí mismo’ (‘omne agens agit simile sibi’). Lo interesante, sin embargo, en la reflexión tomasiana sobre la necesaria semejanza del efecto con su agente es que tal semejanza no tiene por qué quedar reducida, para decirlo de alguna manera, a una mera semejanza estática o muerta, sino que, en la medida en que el agente y la mutua relación entre éste y su efecto son más plenas y perfectas la semejanza del efecto hará referencia también a la misma capacidad ‘activa’ del agente, adquiriendo de este modo el ‘efecto’ características análogas a las del ‘agente’ en cuanto tal ‘agente’. [...] Semejanza, pues, del hombre con la divinidad, no estática o meramente pasiva, sino estrictamente ‘activa’, es decir, engendradora de libertad”.

Según interpreto, la libertad humana no sería, por lo tanto, siguiendo el razonamiento cabadiano, un mero “regalo” o atributo gratuito y extrínseco de Dios a la creatura, como una manera de encontrar en el hombre un interlocutor a su altura. Esta postura, que se encuentra muy extendida en teología, se apoyaría en un extrinsecismo ontológico. Por el contrario, en Cabada la libertad es una cualidad *necesaria* de la creación en tanto que esta refleja las propias cualidades del creador. De ahí que la libertad no sea ya solo una cualidad antropológica —como a menudo parece concebirse en la teología, puesto que como regalo arbitrario de Dios, solo se lo concede al ser humano— sino que está presente en grados y modos diferentes en la realidad natural y material. Así, asumiendo a Siewerth afirmará sin vacilaciones que “El universo todo se reviste así de una espontaneidad y libertad que no son sino la expresión de su origen infinito, el absoluto poder y libertad de la divinidad” (RC, 576). El cosmos, las plantas, los animales, los humanos, etc. muestran creatividad, innovación, autonomía, indeterminación y libertad, aunque de una manera diferente y con una cualificación distinta en cada caso. Esta relación ontológica ejemplarista entre Dios y la realidad creada dinamita de raíz cualquier determinismo en lo cósmico, natural y animal¹⁰. Esto es así, precisamente, porque en Cabada el enraizamiento de la realidad en el Absoluto destruye la oposición materia-espíritu, conceptualizando, una vez más, la realidad de una manera unitaria, lo que “contribuiría también decisivamente a que la realidad toda material junto con el hombre en ella inmerso pueda ser entendida,

¹⁰ Por eso, Cabada considera que “No deja de ser una verdadera paradoja el hecho de que a la seguridad íntima con la que el hombre se experimenta vivencialmente ‘libre’ en su actuar y decidir no se corresponda una similar certeza teórica sobre la posibilidad misma de una libertad inmersa en el seno de lo cósmico y material” (SM, II-2, 74; Cf. también *EDP*, 238)

en su misteriosidad, desde el misterio inabarcable e infinito de la divinidad” (RC, 574). La libertad es posible incluso en la realidad material porque “la materia, paradójicamente, en cierta manera se des-materializa, ‘espiritualiza’ o convierte en ‘misterio’, si se atiende a su sorprendente modo de comportarse, un modo que parece reflejar él mismo el misterio absoluto que es su propio origen” (RC, 577).

El problema que está en la base de esta compleja relación entre “decisión” y “necesidad” respecto a la creación es el sentido ontológico de la relación entre Dios y la creación. Como he insistido ya, en Manuel Cabada la forma de concebir la relación entre la divinidad y su creación es patente la influencia de Gustav Siewerth. Siguiendo al filósofo alemán, Cabada en toda su producción filosófica nunca va a considerar a Dios y a la creación como dos ámbitos separados o contrapuestos. Precisamente, todo su análisis de las relaciones infinito-finito y la vivencia previa del absoluto radican en esta íntima unión entre Dios y creación. En Siewerth la creación se concibe como “una decisión de Dios hacia sí mismo” y no hacia el mundo. Es este enfoque metafísico el que fundamenta la concepción siewerthiana —y también cabadiana— de la realidad como “imagen de Dios”. En su artículo de 2004 *Dios como creador del poder autocreador de la realidad creada en Gustav Siewerth*, Cabada insiste en lo siguiente utilizando de nuevo el adagio:

“Ahora bien, a tenor del tradicional principio filosófico ‘omne agens agit simile sibi’ (todo agente hace algo semejante a sí mismo), la divinidad habrá de reflejarse también necesariamente, ella misma, en su efecto creado en el caso de que ella libremente decida crear. De aquí el título del clarividente escrito de Siewerth, ya mencionado, *Das Sein als Gleichnis Gottes*”. De este modo la realidad creada se convierte, en su profundidad ontológica, en verdadero y auténtico ‘reflejo de una originalidad prototípica’” (SM I, 669).

Toda esta argumentación siewerthiana es conocida por Cabada desde su tesis doctoral. En el fondo es el rechazo siewerthiano —asumido por el filósofo gallego— tanto de la “identidad absoluta” como de la “diferencia absoluta” entre Dios y creación; problema en el que no podemos entrar en profundidad (Cf. SM I, 173 y 201ss). Ahora bien, esta apuesta metafísica explica la necesidad de repensar de manera adecuada categorías conceptuales proscritas en teología quizá demasiado apresuradamente, pero que son fundamentales para captar el alcance del infinitismo propuesto en *Recuperar*. Allí Cabada en varios lugares trae a colación la posible utilidad para la fundamentación del infinito creado que tiene el concepto de “emanación” bien entendido y matizado. Especialmente en polémica con Basilio Magno y Gregorio de Nisa —que contraponen “emanación” y “creación”— Cabada insiste en algo que ya había puesto de manifiesto respecto al voluntarismo escotista:

“[Basilio y Gregorio] introduce de manera directa y explícita la ‘voluntad’ divina en la realización del mundo. Con ello el modo de ser del mundo queda en cierta medida supeditado —a diferencia de lo que ocurre en el neoplatonismo (y, concretamente, en Plotino)— a un querer divino que ya en principio se sustrae a cualquier intento de adivinación humana de su oculta intención o decisión, *quedando al mismo tiempo en penumbra la concepción del mundo como semejanza* (emanación o ‘irradiación’ entre los neoplatónicos) de lo divino. Mühlberg indica en este sentido que en el Niseno no aparece suficientemente destacado el carácter del *mundo como reflejo o semejanza de su creador*, al haber separado ‘la esencia de Dios de su poder operativo’, quedando por lo mismo en cierto modo *rota la relación del mundo con lo divino*. Existe un abismo infranqueable entre ambas dimensiones, la de lo creado y la de lo increado” (RC, 168, cursivas mías).

Esta reivindicación del concepto de emanación se encuentra ya en su tesis doctoral, tratando de explicar la manera correcta en la que su uso en Siewerth permite defender la ejemplaridad y la profunda vinculación ontológica entre Dios y la creación. La emanación solo quiere “explicar que existe una unidad entre ser y Dios mayor que la que puede suponer la mera ‘imitación’ de su esencia”, es decir, “es la expresión de la diferencia en la unidad” (SM I, 178); “‘emanación’ pretende explicar tanto la diferencia como la *unidad* entre ser y Dios” (SM I, 176). En definitiva:

“Siewerth habla frecuentemente de una ‘indiscernibilidad’ (‘Ununterscheidbarkeit’) entre ser y Dios como consecuencia metafísica de la mencionada ‘emanación’. Relaciona de hecho íntimamente esta ‘indiscernibilidad’ con la unidad de la ‘emanación’. En estos textos se ve claramente que Siewerth no intenta negar la ‘diferencia’ entre ser y Dios, sino poner de relieve que esa diferencia no es ‘objetivable’, en el sentido de que Dios no aparece al conocimiento sino como ‘ser’ y este no puede ser concebido por su parte como algo clausurado en sí mismo, ‘separado’ por tanto de su último fundamento subsistente (SM I, 179).

Esta recuperación del concepto de emanación está directamente vinculada al ejemplarismo: “El sentido de la ‘identidad ejemplar’ ha mostrado efectivamente que la unidad posibilita e incluye la ‘diferencia’, puesto que la ‘estructura ejemplar’ de la criatura exige su libertad y autonomía (que son caracteres de la ‘diferencia’) en cuanto imitación de la absoluta libertad e independencia divinas” (SM I, 198).

De ahí que en EDP ya cuestione si pensadores con una concepción más unitaria de la realidad cósmica y divina como el propio Spinoza sean, de hecho, ciertamente panteístas o simplemente panenteístas. Por ello, se pregunta si “¿No será quizá, por tanto, el sistema de Spinoza un intento más, mejor o peor logrado, de pensar la ‘infinitud’ de la divinidad, en la que han de estar

todas las cosas?” (EDP, 444). Porque quizá sea apresurado desechar formas de pensamiento con un enfoque “sutil, especulativo y exigente” de pensar de manera unitaria la realidad divina y cósmica (RC, 401).

Por ello, en la obra de Cabada no se encuentra ninguna referencia explícita al concepto de “kénosis”, que otros autores han tratado de utilizar como una forma de entender la relación entre Dios y la creación. La única indicación al respecto es la que ya se ha apuntado más arriba, y en la que Cabada afirma que “No parece, en consecuencia, que la ‘kénosis’ de Dios sea necesaria para constituir al ser humano en su plenitud y libertad [...]” (SM II-1, 62). La ejemplaridad y la concepción rectamente entendida del emanantismo hace innecesario que la infinitud de Dios “se retire” para dejar espacio a la finitud de la creación. Como si la infinitud divina sin ese retirarse no pudiera dar lugar a lo que no es Dios mismo. No es necesario ese paso. La creación está en Dios y si está en Dios no puede ser finita. No hay lucha, conflicto o rivalidad del infinito divino con un infinito creado, porque el infinito creado es *en* Dios y *de* Dios. De hecho, si fuera necesaria la kénosis metafísica, sí que habría rivalidad, incluso si la creación fuera finita. Porque parecería que hay dos ámbitos cuyos límites chocan: lo infinito que se retira y lo finito que emerge. De nuevo, eso es lo que justifica su crítica al método proyectivo porque lo finito no anhela acercarse a su borde máximo con el infinito que se ha retirado. No hay finito, porque la creación no emerge de un espacio que deja la divinidad al retirarse, sino que la creación está ya en lo infinito, sin identificarse panteísticamente con ella.

Así, pues, a diferencia de la interpretación de Pedro Castela, creo que no se puede dudar de que la metafísica subyacente a *Recuperar* no establece un vínculo extrínseco, arbitrario y voluntarista entre la infinitud de Dios y la infinitud creada. Por lo tanto, la tesis rectora de Cabada no se fundamenta en un decisionismo teológico que considera que Dios decide crear la realidad como infinita por una voluntad de amor hacia la creación, como si, de hecho, Dios pudiera crear una realidad no infinita. Al contrario, en Cabada la relación ontológica se enraíza en la realidad como reflejo ejemplar necesario de su fuente creadora. La compleja relación entre “libertad” y “necesidad” en el acto creador solo puede ser iluminada desde una concepción igualmente compleja de la relación ontológica entre Dios y creatura.

5. LA ORIENTACIÓN CÓSMICA DE LA METAFÍSICA DE *RECUPERAR LA INFINITUD*

Como he insistido, el acento de la obra de Cabada se centró más específicamente en el pensamiento o espíritu humano. El giro antropológico influido por Rahner tuvo un peso decisivo en la orientación antropológica de la mayor parte de sus reflexiones. *El Dios que da que pensar* es el punto culminante de la aplicación cabadiana del método trascendental para acceder a Dios desde la realidad antropológica. Sin embargo, en *Recuperar la infinitud* encontramos

un viraje hacia la realidad cósmica. Es cierto que en Cabada la “totalidad” y el aposentamiento en ella pertenece a la estructura medular de su metafísica. Sin embargo, básicamente es una totalidad en cuanto se manifiesta al espíritu humano¹¹. Esto no significa que no haya referencias a la unidad entre lo cósmico y lo antropológico. Aunque en sus artículos anteriores a 1993 no aparece la palabra “cósmico”, sin embargo, en *EDP* se detiene en profundidad a analizar el acceso clásico a la divinidad desde lo cósmico. De hecho, en el epílogo de esa obra insiste en que: “Se trate de la realidad cósmica, de su expresión consciente, el ser humano, o de ambas en unitaria conjunción, la divinidad aparece en cualquier caso como la clave no cósmica, no humana, de cuanto es cósmico o humano, de cuanto es real y limitado. Las estructuras profundas del cosmos y del hombre viven de esa oculta presencia de lo divino que las posibilita”. (*EDP*, 578). Sin embargo, aunque no he podido analizar detenidamente esta interpretación, me parece que aun en esos escritos en Cabada no hay una reflexión unitaria del cosmos entero, incluyendo al ser humano en continuidad evolutiva y material con el cosmos al que pertenece. De algún modo, lo cósmico sigue siendo finito y el ser humano es una excepción porque gracias a su dimensión espiritual se introduce la posibilidad de lo infinito¹². Según creo, aún no hay una decidida conceptualización unitaria entre lo cósmico y lo humano, así como entre lo material y lo espiritual. Sin embargo, a partir de los escritos que aparecen en el año 2000 —en plena investigación para *Recuperar* en la que hay una profusión de lecturas científicas— parece cambiar esta tendencia. En un artículo con el significativo título de *La interioridad básica humana como lugar de encuentro de la divinidad* (2003), aparece esta afirmación programática del cambio de perspectiva que ha comenzado a operarse en él: “Hoy en día —las teorías científicas nos han ido instruyendo sobre ello poco a poco— no podemos considerar el hecho humano como algo desligado de todo el proceso cósmico que desde su origen conduce hasta él” (*SM*, II-2, 180). Así mismo, en ese mismo año, publica otro texto titulado *Lo divino de lo humano. Hacia una inaplazable visión de los trascendente en lo inmanente*, donde en el mismo sentido se dice: “Las modernas teorías científicas en torno a la materia, la vida, etc., lejos de haber llegado a atrapar o a acorralar al objeto de su búsqueda, ponen más bien de relieve su escurridizo e increíble modo de ser y de comportarse. El que, por otra parte, no sea hoy día ya lícito considerar el hecho humano como algo desconectado del proceso evolutivo general de la

¹¹ Dice en *EDP* (p. 50): “la reflexión y el discurso sobre el conjunto de la realidad pertenece intrínsecamente al ser mismo del hombre y, en consecuencia, a la propia autocomprensión humana” [...] es menester, en consecuencia, poner de relieve la naturalidad y espontaneidad [...] con las que el hombre vive ya, espiritual o intelectualmente, en dicha ‘totalidad’ [...]”.

¹² “Los clásicos planteamientos de la existencia de Dios basados en la reflexión filosófica sobre el origen o fundamento del universo deberían, en este sentido, ser ampliados y extendidos a la consideración profunda del hecho humano en cuanto fenómeno no simplemente cósmico o ‘cósmico’, sino eminentemente ‘subjetivo’, es decir, dotado de determinadas experiencias peculiares que van más allá de lo meramente cósmico o finito” (*EDP*, 9).

realidad material y vital convierte tal hecho y con él a todo el proceso cósmico en algo tanto más sorprendente y misterioso. El misterio, como se ve, está instalado —quíerese o no— en el meollo mismo de cuanto existe” (SM II-2, 220). Y de manera más íntima aún se expresaba en estos términos en otro texto posterior: “Me percibo como inmerso en un increíble proceso cósmico que surge del corazón de Dios, que en Él se mantiene y a Él se dirige en una indefinida e inacabable dinámica” (SM, II-2: 269)¹³. Esta consideración unitaria es la que culmina en *Recuperar* y en su reconceptualización de la relación y cualificación de lo material y lo espiritual¹⁴.

Por lo tanto, en *Recuperar la infinitud* se produce la consumación mediante un giro metodológico. Cabada parece abandonar el método transcendental centrado en lo antropológico y en su lugar parte desde su metafísica del *agens agit simile sibi*. Consciente o no, este giro era metodológicamente necesario. Solo desde una metafísica de la causalidad se podía escapar de la infinitud meramente potencial y de una infinitud meramente antropológica. Si antes Cabada había analizado la posibilidad del infinito creado desde las dimensiones específicamente humanas, remontándose desde el hombre a Dios a través de las condiciones de posibilidad trascendentales, ahora parte de la Infinitud divina desvelando una causalidad metafísica que alcanza a toda la realidad creada. Asimismo, es este cambio el que también explica que la reflexión sistemática sobre la dimensión antropológica esté al final de todo el libro. Además, hay una sutil recolocación de lo espiritual y mental dentro de su reflexión, que deja de tener como su eje metodológico lo antropológico. Así, “no se debe dejar de lado tampoco que esta dimensión denominada ‘mental’ está ella misma inmersa en lo que llamamos ‘material’, surgiendo en éste en un determinado momento de su proceso evolutivo. De modo que se podría decir, retomando ideas de talante hegeliano, que sería precisamente en lo ‘mental’ donde lo

¹³ Sin embargo, aun en 2004 el siguiente texto refleja una posición que será superada en *Recuperar*: “Pues bien, si en el fenómeno humano nos encontramos con elementos estructurales o básicos que hacen que nuestra diferencia (por muy grande que a otros niveles sea nuestra similitud) con otros seres vivientes no humanos sea profunda o incluso abismal, entonces es necesario preguntarse por el origen de tales estructuras o modos de ser o de comportarse el ser humano. Dicho de otra manera, puesto que en definitiva nosotros somos y seguiremos siendo en definitiva seres finitos, habrá que preguntarse por el origen de un determinado modo de ser y de comportarnos como si no lo fuéramos. Se dan en el ser humano, en efecto, extraños modos ‘absolutos’ o ‘infinitos’ [...] de proceder, que no es posible explicar adecuadamente desde una supuesta procedencia meramente finita de los mismos. [...] se podría decir consecuentemente que el fenómeno humano se ha constituido como tal, es decir, en cuanto diferente de las otras realidades ‘naturales’, desde la irrupción sobre su finitud de algo extrafinito, de lo que podemos denominar, por tanto, infinitud. De este modo el ser humano no deja por ello de ser finito, pero las barreras o fronteras de su finitud quedan rotas y, en consecuencia, el ser humano se constituye como un ser caracterizado por su ‘indefinición’, por su paradoja, por su esencial misteriosidad” (SM II-2, 168).

¹⁴ Sería interesante un estudio que profundice en la evolución del filósofo gallego en su interpretación de la materia y el espíritu y su mutua relación. En este artículo no podemos detenernos en ello.

‘material’ accede a la propia conciencia de sí mismo” (RC, 549). De hecho, para Cabada es “licito considerar la atribución a lo mental de tales características como una efectiva prolongación de la temática de la infinitud cósmica general” (RC, 550). Es decir, el infinito creado actual no es una deducción a partir de la dinámica espiritual humana. Al contrario: la dinámica espiritual humana es la conciencia refleja de un infinito creado actual que es antes que nada atribuible a la realidad cósmica y, después, por extensión a la espiritualidad humana¹⁵. Desde sus primeras páginas, Cabada insistió en “repensar lo divino, lo humano, lo material-cósmico, lo denominado espiritual, etc. en su mutua y oculta relación” (RC, 35). Y esto exige, por lo tanto, un enfoque específicamente metafísico. Aquí radica el punto de fricción con el enfoque de Pedro Castela cuyo *Morfología del infinito*, inadvertidamente, es más proclive a un enfoque teológico y, además, específicamente antropológico (Cf. *infra*).

Ahora bien, de alguna manera esta posibilidad de cambiar de perspectiva estaba ya dada por su propia metafísica, porque Cabada distinguía ya desde 1975 la “experiencia” del Absoluto y la “conciencia” refleja de esa experiencia. La conciencia refleja no es más que la explicitación de una experiencia previa no necesariamente teorizada ni pensada. Aunque aquí Cabada no trata de ninguna manera este tema, lo cierto es que esta distinción va a posibilitar la posterior consideración como “infinito creado” de *toda* la realidad, no solo de la humana, ni solo de la espiritual. Que la “experiencia consciente” del Absoluto no sea un *presupuesto* para mostrar la infinitud de la realidad implica que todas las tentativas de sustentar esa demostración en la conciencia temática de “insatisfacción”, “apertura”, “sed infinita”, “conciencia del rebasamiento del límite”, etc., son a fin de cuentas propuestas específicas que toman como punto de partida la dimensión espiritual del ser humano. Cabada en toda su producción previa se había limitado especialmente a esa forma de explicar la infinitud de la realidad, haciéndola reposar en las *experiencias* (aunque no necesariamente conscientes) de la dimensión espiritual humana.

¹⁵ Esa escalera descendente, en la que el ser humano se sitúa después de lo cósmico en tanto que emergiendo del mundo natural, está muy en consonancia con la visión de Pío XII en la que la naturaleza es hija de Dios, mientras que el ser humano es nieto de Dios, por ser hijo a su vez de la naturaleza. “Pero no sólo nuestro arte es nieto de Dios [nipote a Dio], sino también la verdad de nuestro intelecto, porque en la escala de la verdad conocida se encuentra aquí, por así decirlo, en el tercer escalón del descenso bajo la naturaleza y bajo Dios [sotto la natura e sotto Dio]”. “Y por eso el ingenio humano, no empañado por prejuicios y errores, comprende que, así como la naturaleza es hija de Dios, medida en su verdad por la mente divina, así, midiendo ella misma el conocimiento de nuestra mente que la aprende a través de los sentidos, asegura que la verdad de nuestra ciencia es hija suya y por tanto nieta de Dios”. Este Discurso del 3 de diciembre de 1939 de Pío XII tuvo lugar por el IV aniversario de la Academia Pontificia de Ciencias. He tenido constancia de él gracias al libro de Jaime Tatay (2018). *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, BAC, Madrid, pp. 17-18. Esta concepción resituaba al ser humano y su infinitud. La infinitud es una cualidad necesaria que deriva de la relación ontológica de Dios con la creación, cualidad por lo tanto no específicamente antropológica, sino cósmica, que el ser humano disfruta no por privilegio arbitrario, sino por emerger y pertenecer a la propia dimensión cósmica.

Será en *Recuperar la infinitud* donde apostará decididamente por una vía *estrictamente metafísica* que relativizará todas sus previas tentativas de fundamentar el infinito creado desde la conciencia específicamente humana. Los análisis sobre las condiciones de posibilidad de las diversas *experiencias* humanas quedarán como un caso específico de la *conciencia refleja* de la infinitud propia de los seres humanos. Pero no pueden fundamentar la infinitud de toda la realidad creada. Por ello, es significativo que a medida que el filósofo gallego va avanzando en su obra filosófica, comience a expandir su interés más allá de lo humano, hasta el mundo natural y animal y la dimensión cósmica, por un lado, y la progresiva reflexión sobre la materia y no solo sobre el espíritu, por otro. El desarrollo completo del infinito creado actual en Cabada solo fue posible cuando “decidió” saltar desde lo humano a lo cósmico¹⁶. Sobre este viraje metodológico y su importancia para un diálogo con la teología ecológica y la teología de los animales volveré aún más adelante.

6. VÍA METAFÍSICA O VÍA TEOLÓGICO-ANTROPOLÓGICA

La discrepancia de Castelao con Cabada no solo deriva de no tener suficientemente en cuenta el contenido metafísico al que apunta el adagio clásico utilizado por Cabada. Además hay, me parece, un segundo elemento de orden más bien biográfico: aunque el análisis de Castelao pertenece a su tesis doctoral en filosofía, lo cierto es que la orientación y la preocupación básica es teológica. Su interés primigenio en el infinito creado actual no es de orden metafísico, cósmico o totalizador, sino teológico, y concretamente escatológico. Con el infinito creado actual, Castelao quiere superar la “objeción formidable” —ante la cual siempre ha sentido incomodidad— derivada de la teología de su maestro Andrés Torres Queiruga: cómo superar la ecuación entre creatura

¹⁶ Este “salto” es en realidad el desbordamiento de la actitud mística de Cabada en su obra filosófica. Como todo, también este salto tiene unas condiciones sociales de posibilidad. La “contención” mística en la obra de Cabada puede explicarse también recurriendo a categorías sociológicas: como el modo común de entender el trabajo y la investigación filosófica. De la misma manera que el filósofo gallego nunca publicó ningún escrito con el SJ que le identificaba como jesuita, para no perder credibilidad teórica frente a lectores con prejuicios religiosos, de la misma forma la acreditación del rigor filosófico en la academia impone unas condiciones de estilo y sobriedad a las que cualquiera debe someterse si no quiere quedar desacreditado como “poeta”, “ensayista” o, lo que es peor, “un simple cura”. Además de esta razón, hay una segunda: su formación y sus autores de referencia son del ámbito alemán, en el que estilo suele ser siempre sobrio, riguroso y técnico. Con esto no pretendo recurrir a explicaciones externas para dar cuenta de la transición infinitista, pero es importante no olvidar que las condiciones sociales de posibilidad están siempre presentes en la obra de un autor. Por ello, y sin perder el rigor técnico de su investigación filosófica, progresivamente Cabada ha ido incluyendo afirmaciones menos contenidas, a la vez que se ha abierto a otros estilos literarios (el comentario periodístico o la poesía) y otras técnicas narrativas (como la ironía, la metáfora y el humor). ¿Explica esto, quizá, que *Recuperar la infinitud* se publicara tres años después de su jubilación en 2005, cuando la relación “administrativa” con el mundo académico pasa a un segundo plano? Esta tarea genética de la obra de Manuel Cabada está por hacer.

y mal en la vida eterna si, según Queiruga, la condición de criatura está vinculada a la finitud y esta última es la que explica la existencia necesaria del mal¹⁷. De hecho, esta misma objeción había sido ya formulada por el propio Cabada Castro en *EDP*. Precisamente Castelao es el que tras el descubrimiento del infinito creado actual en la lectura de *Recuperar* ha sido el primero que ha tratado de utilizar las categorías infinitistas aplicadas al ser humano para superar esa objeción formidable. Este triángulo filosófico-teológico de los tres gallegos tuvo su primer encuentro en uno de los últimos artículos filosóficos de Cabada: *Infinitud y problema del Mal. En diálogo con A. Torres Queiruga* (2013), donde el filósofo gallego insiste en la objeción formidable de Queiruga, reconoce el intento de Castelao por superarla a través del infinito creado actual, pero termina en distanciamiento respecto a la aportación de este último, a la que considera demasiado centrada en el más allá de la muerte: “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” (SM II-3, 180). Distanciamiento que por su parte Castelao retoma en *Morfología del infinito* respecto a las tesis de Cabada.

El reproche de Castelao es que “a diferencia de lo que hace Cabada en su monografía sobre la infinitud y en su artículo publicado en *Estudios Eclesiásticos*, hay que hacerse plenamente cargo de los límites que impone la finitud de la historia a toda biografía. Nacemos y morimos. Vivimos comprendidos en un segmento de espacio y tiempo [...]” (MFI, 468). La insistencia de Castelao en la idea de la “finitud biográfica” le fue reprochada por Cabada en el artículo ya citado, precisamente porque vuelve a “desconectar” en el ser humano el antes y el después de la muerte, de alguna manera esperando a des-finitizar la finitud solamente después de la muerte por una decisión amorosa de Dios¹⁸. En cualquier caso, aquí es donde encuentro, de nuevo, la diferencia de

¹⁷ Para un resumen de la posición de Castelao, puede leerse con provecho: Suárez Pérez, T. “El ‘infinito creado actual’ de Pedro Castelao. Respuesta al problema de la infinitud creatural en la teodicea de Andrés Torres Queiruga”, *Estudios Filosóficos*, 72, n. 211 (2023) 465-480. El mismo autor ha defendido recientemente su tesis doctoral precisamente sobre *El problema del mal. La teodicea posible según Andrés Torres Queiruga* (Universidad de Salamanca, 2024), que está en trámites de publicación.

¹⁸ En una carta dirigida a mí el 22 de enero de 2024, Cabada insistía al respecto en este punto de la argumentación de Castelao: “¿No vivimos siempre, querámoslo o no, como diría Hegel, en la ‘totalidad’? ¿Vivimos realmente el tiempo o el espacio como un ‘segmento’, aunque ‘desde fuera’ así lo pueda parecer? Todo, en nuestra conciencia, nos pertenece. También el pasado que no hemos ‘vivido’ ni el futuro que desconocemos. Justamente porque el ‘infinito creado’ así nos estructura. ¿Dónde queda, si no, aquello de Hegel de que ‘el que sabe de los límites ya los ha superado’? [...] El ser humano allá en el fondo no vive ‘segmentado’, sino unido de hecho a ‘su’ pasado y a ‘su’ futuro y al futuro y pasado de todo el universo, de todos los universos. Es decir, el ser humano no tiene ‘límites’. Todos le pertenecen y a todos pertenece él. Todo discurso ecológico y respetuoso con cuanto existe tiene aquí su más fonda raíz”. Aunque el problema en juego es diferente, de alguna manera entre Cabada y Castelao se reproduce la disputa teológica iniciada antes del Concilio Vaticano II entre “escatologistas”

enfoque entre Cabada y Castelao: mientras Cabada parte de una metafísica ejemplarista, en Castelao hay una tendencia extrínseca y voluntarista en la relación entre Dios y la creatura. Esta diferencia metafísica de fondo entre el filósofo y el teólogo gallegos queda muy bien representada en sus diferentes usos de la “via amoris” para fundamentar el infinito creado actual.

En Cabada la reflexión sobre el amor como dimensión privilegiada de acceso a Dios, lo Absoluto e Infinito es ubicua en su obra. Donde se encuentra de manera más ampliamente desarrollada desde presupuestos a la vez metafísicos, fisiológicos, psicológicos y antropológicos es en *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad* (1994)¹⁹. La clave metafísica —que subyace a los datos de las ciencias sociales y biológicas que suministra Cabada— es sencillamente que “la posterior explicitación conceptual humana de la religación del hombre con lo absoluto o infinito, es decir, con la divinidad, no sería posible sin esta previa recepción de un amor desmesurado [del niño por los padres], que hace presente de alguna manera la infinitud al hombre en los mismos albores de su existir” (VG, 301). Que el niño percibe primero el Absoluto o Dios en su madre y su padre y que después tendrá que diferenciar ese amor del específicamente teológico es una tesis muy conocida en teología por haber sido desarrollada por Hans Urs Von Balthasar y que Cabada explica en esas mismas páginas. Ahora bien, Balthasar no hace sino explicitar teológicamente la metafísica de su amigo Siewerth. Precisamente es, de nuevo, de Siewerth de donde Cabada ha descubierto la “via amoris” de acceso al Infinito. Es interesante a este respecto que en 1966 Cabada presentó un escrito titulado “*Metaphysik der Kindheit*” bei G. Siewerth como trabajo de Seminario a Philipp Lersch, profesor de Psicología en la Universidad de Múnich (en SM, I, se encuentra la versión castellana hasta ahora inédita). En ese trabajo pre-doctoral Cabada ya asume como propia esa vía del amor hacia la infinitud de Dios, que tiene como presupuesto el hecho de que, de alguna manera, el niño siente, percibe y experimenta el amor de sus padres como Infinito. En ese escrito juvenil Cabada cita las siguientes palabras de Siewerth: “No existe tendencia o inclinación alguna [...] si no es excitada e inflamada por una íntima recepción. Por tanto, cuando teológicamente se concibe al ser humano como ‘appetitus infinitus’, como anhelo infinito..., semejante idea carecería de base alguna..., si el ser humano no hubiese vivido en la plenificante sencillez de su infancia...” (SM I, 82). Para Siewerth el prototipo (Dios) y su imagen humana

y “encarnacionistas” respecto al papel jugado por la historia humana en la preparación de la parusía, haciendo más hincapié en la discontinuidad (escatologistas) o continuidad (encarnacionistas) entre historia profana y escatología.

¹⁹ Quizá sea menos conocido el hecho de que Cabada fue elegido para dar la lección inaugural del curso 2006-2007 en la Universidad Pontificia Comillas y eligió, significativamente, el tema del amor. El discurso fue publicado en forma de librito bajo el título *Ser queridos y querer. Prolegómenos para una futura agapología*. En ese breve opúsculo el lector puede encontrar un resumen de ideas clave del libro *La Vigencia del amor*.

constituyen entre sí una unidad ejemplar (SM I, 84). Así, pues, para Cabada el amor es también una fundamentación del infinito creado, pero en tanto que sostenida por la metafísica ejemplarista de la relación entre Dios y la creatura. La experiencia previa de un amor infinito sostiene la ejemplaridad entre creador y creatura como un vínculo unitario, ejemplar, reflejándose en la realidad creada la cualidad infinita del amor de Dios.

En Castelao, sin embargo, su propuesta de la “via amoris” es teológica, no metafísica; no deriva de la causalidad ejemplar, sino de la decisión voluntaria de Dios. Por eso considera:

“no creo buen camino explorar la lógica de la causalidad, vinculando horizontalmente la infinitud extensiva de la creación con la infinitud del Creador. Creo más acertado adentrarse en el sendero que nos lleva a profundizar en la donación libre, incondicional y gratuita *de la vida que Dios da*. [...] No, por tanto, fundando la infinitud en una concepción de la causalidad divina que, en el fondo, acaba midiendo la grandeza y majestad del Creador por el alcance horizontal de su efecto creado, sino en una profundización teológica en la plenitud absoluta del amor de Dios, puesto que *la vida que Dios es, es la vida que Dios libremente da*” (MFI, 466).

Ya he insistido más arriba en que puede ser metodológicamente problemático que la propuesta filosófica de Castelao sea, de hecho, una propuesta teológica. Pero más allá de eso, considero que hay tres objeciones a su propuesta.

La *primera* es que no queda claro si la cualidad de infinitud que Dios otorga por su amor a las creaturas es un don arbitrario o necesario. Por un lado, insiste en que “el regalo, pues, de la vida infinita a la totalidad de la creación se basa en [...] la infinitud absoluta de un amor fontal cuya libre voluntad comunica lo que Él mismo es” (MF, 465). Si es un regalo, ¿podría haber Dios decidido no otorgarlo? Castelao tiene aquí una forma ambivalente de argumentar. Por un lado es un don basado en “la donación libre, incondicional y gratuita de Dios”, pero por otro lado, atendiendo a su axioma, parece que el amor de Dios hace que *necesariamente* otorgue la infinitud a la creación. Desde mi punto de vista, la ambivalencia de Castelao entre “libertad” y “necesidad” —a la que ya aludí arriba— deriva de la interpretación errónea de la fundamentación metafísica de Cabada a la que vincula con el lenguaje del auto-engrandecimiento de la gloria de Dios. El problema es que si Dios *no puede no dar la vida que él mismo es* —y que es amor infinito—, entonces la única manera de fundamentar esa donación —evitando el peligro de una decisión arbitraria de Dios, que podría haber decidido no dejarse amar por sus criaturas infinitamente— es, justamente, en la *causalidad metafísica* tal como la concibe Cabada y que él parece rechazar. En este sentido, parece apuntar, precisamente, la siguiente afirmación: “En este sentido es razonable pensar que Dios ha hecho a su criatura capaz de recibir la infinitud del don que le da. Y si ese don es

infinito —pues es Dios mismo— ¿no será igualmente *infinita* la ontología más íntima y auténtica de la criatura no divina?” (MFI, 465); o cuando insiste en que “amar infinita e incondicionalmente a alguien solo parece bueno si hay paridad ontológica entre los amantes” (MFI, 463). ¿Acaso no está considerando aquí que la recepción del amor infinito exige previamente una estructura ontológica específica? ¿Dónde queda pues la idea anterior de que es “muy secundario el modo concreto en que ese algo sea constituido por el poder de dicho amor constituyente” (MFI, 72)? No parece que sea secundario el hecho de que la creación sea infinita si de lo que se trata es de que sea capaz de recibir el amor infinito de Dios, a no ser que Dios pudiera haber decidido no donar ese amor infinito.

Aquí es justamente donde encuentro la *segunda* objeción. Y es que tampoco queda claro cuándo, de hecho, debemos considerar que “empieza” la infinitud de la creación y si es una cualidad ontológicamente intrínseca por ser criatura del Infinito o teológicamente extrínseca como don sobrenatural. Por un lado, si es necesaria esa estructura ontológica previa, se debería dar por hecho que *desde siempre* y de manera *intrínseca* la creación es infinita (aquí los debates en torno a la eternidad del mundo tanto en Cabada como en Castelao son fundamentales). Pero en otros pasajes en los que Castelao insiste en el “segmento de la finitud biográfica o histórica”, parece como si la infinitud fuera concebida como una especie de don “in extremis” que Dios concede para que el amor entre ambos que ha caracterizado el periodo segmentado finito no desaparezca. “El ‘infinito creado actual’ nos permite [...] concebir a la creación como provisionalmente finita, pero esencial y estructuralmente infinita. Creada, pero infinita. Esencialmente infinita dentro de los límites de la finitud de la historia y con la vocación y la esperanza de *su supresión* en la plenitud infinita de la eternidad de Dios” (MI, 455). Esta forma de formular su idea parece semejante a la de Queiruga de la que, de hecho, él parece querer distanciarse. Así, ¿la infinitud lo es desde siempre o solo cuando Dios acabe suprimiendo la finitud, cuando des-finitice la finitud originaria? ¿La infinitud es, en definitiva, constitutiva ontológicamente a la creación o sobreañadida, por así decirlo, por un acto sobrenatural de gracia? Insisto, la propuesta de Castelao es ambivalente porque bascula de manera inconsistente entre lo metafísico y lo teológico.

Finalmente, la *tercera* objeción es que no queda claro tampoco si la infinitud como cualidad ontológica para mantener eternamente la relación amorosa con Dios es aplicable a toda la realidad cósmica y natural. Si para Castelao (a) la clave es que “el amor, si es verdadero, exige eternidad, porque no contempla ni puede contemplar la extinción completa del amado, sino que, al contrario, reclama su persistencia a perpetuidad” (MFI, 464); y si (b) los diferentes “tamaños” de nuestras infinitudes escatológicas, son debidos al “alcance y amplitud con el que hayamos ejercido la lógica del amor en esta vida” (p. 488),

a la “desigual medida [en que se ahonda] en el bien absoluto de Dios” o que dependerá de la “participación con el infinito absoluto de Dios” (MFI, 478); entonces mi duda es: qué implicaciones escatológicas tiene eso de los “diferentes tamaños” en relación a otras especies animales o incluso seres humanos con graves patologías que los hacen incapaces de amar. ¿Cuál es el amor que se utiliza como criterio de medida para medir esa diferente ejercitación? ¿Un infinito escatológico mayor significa que se estará más cerca de Dios? Si esto es así, ¿un ser humano en estado vegetativo ahondará menos “en el bien absoluto de Dios”? De nuevo, considero que el rechazo de la causalidad metafísica de Cabada lastra de alguna manera el alcance cósmico de la reflexión de Castelao, haciendo de toda relación Dios-creatura una cuestión subjetiva. Él, como especialista en antropología teológica, quizá haya podido, sin pretenderlo, descuidar el cosmos, la naturaleza o las diferentes especies animales en su relación “teológica” respecto a Dios. Esta cuestión, por ejemplo, propia de la teología de los animales está siendo cada vez más urgente debido a la importancia del medio natural en la cultura moderna. El problema es que si Dios de alguna manera otorga la infinitud para mantener eternamente una relación amorosa con la creatura y si el “tamaño” de infinito depende de cómo amemos a Dios, cómo interpretar la infinitud de los astros (que no aman) o de las arañas (que quizá amen, pero no sabemos de qué manera). Aquí es esencial introducir la causalidad metafísica para reconceptualizar los conceptos clásicos de espíritu y materia a la manera en la que lo ha hecho Cabada en *Recuperar*. De esta manera es posible fundamentar el infinitismo en algo más sólido que el subjetivismo antropológico del amor, una emoción y actitud no solo diferente entre especies, sino muy condicionada culturalmente.

Esta conciencia del problema fue la que hizo que Cabada abandonara su perspectiva transcendental antropocéntrica por un enfoque más decididamente metafísico, descentrado de lo meramente antropológico. En este sentido, en noviembre de 2023 para un libro aún en proceso, explícitamente pregunté a Cabada: *La infinitud creada ¿es solo una cualidad del ser humano, de la creación como un todo o de cada uno de los seres individualmente existentes?* Su respuesta es muy representativa de su apuesta totalizadora infinitista desde una concepción metafísica y mística en la que hay una relación intrínseca entre la creación y el creador, y que refleja un claro compromiso de tomar en cuenta seriamente la dignidad ontológica —pero muy especialmente teológica— de todo lo creado, también de los animales y el mundo natural. La creación no puede ser sino reflejo de lo que Dios es, y Dios no puede dar sino aquello que Dios es:

En principio no me resulta fácil responder a esta compleja o “múltiple” cuestión de un modo digamos unitario. Con todo, por lo anteriormente ya indicado podría aludir a que la infinitud “creada” es algo que afecta

constitutivamente tanto al “ser humano” como a la “creación como un todo”. Cuestión ya, sin embargo, algo distinta es la que se formula en relación con “cada uno de los seres individualmente existentes”. En principio tampoco debieran estos, en cuanto entidades procedentes de un único ser absolutamente infinito, ser excluidos de tal cualidad, dado que el “hábito” fontanal divino (es decir, absolutamente infinito) no deja de existir también en todo cuanto existe. De aquí la importancia que posee en sí mismo todo ser individual y concreto (humano o no), pues es este origen fontanal “absolutamente infinito” el que los constituye a todos y cada uno. De ello se deriva también la relevancia, tantas veces no atendida, del cuidado del mundo natural existente, vivo o no, humano o no, grande o pequeño/empequeñecido, etc. de lo que en nuestros días felizmente empezamos a tomar cada vez más conciencia desde muy diversas instancias políticas, religiosas, etc. El que tales “seres individualmente existentes” no puedan por sí mismos ser conscientes (al menos desde nuestra mirada humana) de la infinitud en la que están inmersos y de la que también en sí mismos de hecho participan, no lleva consigo su exclusión del ámbito de lo “infinito creado”, en el que de hecho de una forma o de otra siempre están. De aquí se deriva también nuestra sorpresa al contemplarlos, admirarlos y observar en ellos un determinado aire de familia con nosotros. Por otra parte, el universo o universos que se van abriendo poco a poco a la investigación científica nos abren cada vez más a nuevos e insospechados horizontes desconocidos donde en principio no está excluido que en algún momento se pudiera llegar al conocimiento de la existencia de seres “inteligentes”, pero no “humanos”, que participasen de una forma distinta a la estrictamente “humana” en aquello que entendemos como “infinito absoluto”, del que también ellos participarían por su parte a su propio modo.

En este sentido, la metafísica infinitista de Cabada Castro es una propuesta que puede ser fructífera para la fundamentación de una teología ecológica y de los animales²⁰. Por este motivo, considero que la vía metafísica cabadiana

²⁰ El teólogo Paul Santmire estableció una categorización respecto a la “simetría” o “asimetría” entre creación y redención. En este sentido, en la tradición cristiana hay un grupo minoritario que defiende la *simetría*, en tanto que todos los seres vivos estarán incluidos en la transfiguración final escatológica (por ejemplo, Ireneo, Basilio o el Agustín tardío). Sin embargo, la mayoría de los teólogos han desarrollado una relación asimétrica entre creación y redención, puesto que se centran en la redención humana: Dios crea todo, pero no necesariamente quiere salvarlo todo. El problema de la asimetría es que desvaloriza el valor ontológico y teológico de millones y millones de seres vivos —por no hablar del universo cósmico— que parecen haber sido creados sin dignidad escatológica suficiente para ser conservados, redimidos y salvados de la nada absoluta. Por el contrario, E. A. Johnson, siguiendo la opinión de teólogos modernos, considera que según verdades centrales de la fe cristiana es coherente afirmar “con ciertas garantías que ni las especies ni las criaturas individuales serán abandonadas en la muerte; antes bien, son incorporadas a la comunión con el Dios vivo. Nada se pierde”. Por supuesto, “la consumación redentora se ajustará a las capacidades de cada criatura”, puesto que “Dios se relaciona con cada criatura en los términos propios de esta, por lo que su consumación estará en consonancia

tiene un potencial filosófico amplio para resolver cuestiones teológicas de una manera más sólida y menos antropocéntrica.

Jesús Romero Moñivas
Facultad de Educación
Universidad Complutense de Madrid
C/ Rector Royo Villanova s/n,
Ciudad Universitaria
28040 Madrid
Despacho 3305
jesus.romero@edu.ucm.es

con su naturaleza" (E.A. Johnson (2015). *"Pregunta a las bestias"*. *Darwin y el Dios del amor*, Madrid, Sal Terrae, pp. 228-231). Así, pues, dotar de la cualidad de infinitud creada a los animales y a la naturaleza como hace Cabada Castro, puede facilitar la reflexión teológica sobre la escatología cósmica y animal, y no solo la específicamente humana, y fundamentar filosóficamente la nueva ontología que supone la teología de la "deep incarnation" de Niels Gregersen y Denis Edwards.