



A criatura, o amor e o infinito. A propósito dalgunha intuición dos capítulos centrais da *Amoris Laetitia*

Pedro Castelao

1.- Introducción

Dende hai algún tempo estou a traballar nunha hipótese fascinante e, segundo sospeito, preñada de futuro. Atopeina por primeira vez na enciclopédica obra de Manuel Cabada Castro titulada *Recuperar la infinitud*¹. Unha vez estudada e reflexionada xa non puider esquecerla e, agora, éme imposible pensar a fondo sobre calquera tema se non é tomando esa hipótese como punto de partida e como orientación fundamental de toda eventual indagación filosófica ou teolóxica. Aínda estou lonxe de tela completamente elaborada nas súas múltiples consecuencias, pero con cada estudo que fago creo ir paseniñamente gañando claridade sobre a súa eventual potencia explicativa².

Con ocasión deste traballo sobre o cerne da Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia* (2016) do papa Francisco quixera novamente ensaiar unha nova posibilidade de aplicación. Voume centrar moi libremente nalgunha das intuicións expresadas nos capítulos cuarto e quinto deste controvertido e clarificador documento. A xuízo do propio Papa son estes os capítulos centrais do escrito. Ambos os dous tratan do amor no matrimonio. O amor unitivo da parella no cuarto e o amor fecundo nos fillos o quinto.

1 M. CABADA CASTRO, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*, U. P. Comillas, Madrid, 2008.

2 A dita hipótese estou a consagrar a investigación de doutoramento en filosofía. En breve sairá publicado, nunha obra colectiva, un relatorio que tiven nas XLVIII Xornadas de Teoloxía da Facultade de Teoloxía da Universidade Pontificia de Salamanca titulado precisamente: «La criatura, la libertad y la infinitud».

2.- A hipótese sobre a condición de criatura

Pero antes de nada cómpre esbozar o núcleo da hipótese mencionada. O problema de intentar expresala sinteticamente é que, en si mesma, contradí un dos axiomas básicos da mellor filosofía e teoloxía do século XX. Aí radica, precisamente, de ser certa, –como do froito prohibido– o seu irresistible atractivo.

Velaquí o axioma que logo a hipótese contradirá: o universo, o mundo, o cosmos existente e o ser humano que nel habita, en canto realidades ontoloxicamente distintas da divindade, son esencialmente finitas. Xa que só Deus é infinito. E o infinito, de ser verdadeiramente tal –segundo xa apuntou Hegel– só é un –e só pode ser un– situándose máis aló de calquera confrontación limitada con calquera outra alteridade finita. A creación sería, por definición, o diferente de Deus, posto que Deus é o increado. De xeito que non hai nada verdadeira e absolutamente infinito á marxe de Deus. A creación –que non é Deus por máis que reciba del o seu ser– non pode ser senón finita. E se nela hai algo que parece infinito, ese tal ha ser o infinito potencial, é dicir, a posibilidade de adición ou subtracción indefinida que, en principio, esténdese sen límite, como moi ben viu xa Aristóteles.

Este axioma, como se ve, identifica condición de criatura e finitude coma un dato obvio de reflexión e experiencia. E parece gañar forza cando se fixa na realidade do ser humano. A nosa singular individualidade non pode ser infinita. Ser eu implica non ser outro. A vida humana supón necesariamente habitar na lóxica do sacrificio. O sacrificio da posibilidade polo real ou do real polo posible sendo ben conscientes de que tendo moitas posibilidades só temos un tempo para facelas reais. E iso implica a elección, a escolla, a determinación da liberdade. Non pode ser doutro xeito, porque a liberdade humana, ao ser liberdade creada, ao non ser a liberdade absoluta de Deus é, necesariamente, liberdade finita. Liberdade finita, porén, nunca satisfeita, nunca completamente realizada, aberta, por tanto, e en tendencia cara ao infinito, cun insaciable e infinito desexo de finitude que, non obstante, non muda a súa propia constitución finita, senón que, simplemente,

cualifícaa especialmente fronte, p. ex., á finitude de calquera outra realidade infrahumana.

Cómpre subliñar que dito axioma cobra un alcance metafísico ao emancipar a finitude da súa ancoraxe histórica –en canto limitación vinculada ao espazo e ao tempo– facéndoa sinónima, desde o punto de vista da ontoloxía xeral e en calquera circunstancia, do propio ser creado. Toda criatura, polo mero feito de ser tal, ha ser, segundo o mencionado axioma, constitutiva, estrutural e esencialmente finita (por máis aberta que estea ao infinito), tanto no espazo tempo da historia coma nas ignotas condicións escatolóxicas da súa eventual existencia transmortal na benaventuranza do amor absoluto de Deus. Só así parece posible manter a diferenza ontolóxica entre Creador e criatura, así como a identidade singular de cada figura creada que, segundo o cristianismo, non agarda na escatoloxía a disolución na divindade, senón a súa biográfica salvación.

Isto é o que, grosso modo, sostén o axioma. Vexamos agora como a hipótese na que estou a traballar e que aquí quero aplicar intenta unha comprensión alternativa e, no fondo, diametralmente oposta.

Que di a hipótese en cuestión? E se o ser humano e con el toda a creación fosen realidades esencial, constitutiva e estruturalmente infinitas, de xeito que só provisional e circunstancialmente, e por motivos de constitución da propia identidade, estivesen vinculadas á finitude da historia? E se a creación fose un «infinito creado» que, mantendo unha radical diferenza respecto do infinito absoluto de Deus, non puidese, porén, ser comprendida cabalmente desde a categoría estrutural do límite? E se houberse na creación signos claros e diáfanos dunha infinitude actual moi singular que, sendo percibidos e detectados polos mellores filósofos e teólogos do s. XX, non fosen, en cambio, axeitadamente interpretados por culpa da inercia do axioma antedito?

A hipótese enunciada quere comprender ao ser humano –e a toda a creación– coma unha realidade actualmente infinita que, non obstante, vive provisionalmente –e de xeito insubstituíble e configurador– na limitación do espazo e o tempo. Trataríase de

explorar a verosimilitude dunha concepción que pense á criatura dándolle primacía ontolóxica a esas dimensións criaturais nas que se fai presente unha dinámica infinita que non pode ser pensada como meramente potencial, como tendencia, ou como simple apertura, senón que, ao contrario, reclama ser concibida tal e como se presenta, é dicir, como algo actual, real, imprescindible e ontoloxicamente dotado dunha densidade moi grande e evidente. Dunha densidade tal que, cando se afonda nela, amosa o máis verdadeiro, xenuíno e auténtico ser daquilo no que aparece. O caso do amor é especialmente significativo ao respecto.

3.- O amor dende a condición de criatura

Aristófanes, no *Banquete* de Platón, servíndose do mito do andróxico, describe o amor como esa forza que volve unir o que, estando xa unido na protoloxía, vive na historia escindido nun dimorfismo sexual anheloso e ávido de reintegración. Aristófanes orienta o seu discurso cara a un estado primordial de maior perfección para comprender o noso presente como caída respecto daquela unidade primixenia. Pero será Sócrates quen, lembrando o seu diálogo con Diótima, e a diferenza de Fedro, Pausanias, Erixímaco e Agatón oriente, pola súa banda, o seu discurso sobre a natureza precaria –que non divina– do amor cara á verdadeira eternidade intemporal da idea máis pura de Beleza (e de Ben, cabería engadir). Sócrates busca o discurso verdadeiro sobre a natureza do amor. E ao seu xuízo, sen inmortalidade, sen permanencia, sen estabilidade ontolóxica non pode haber nin beleza, nin ser, nin amor.

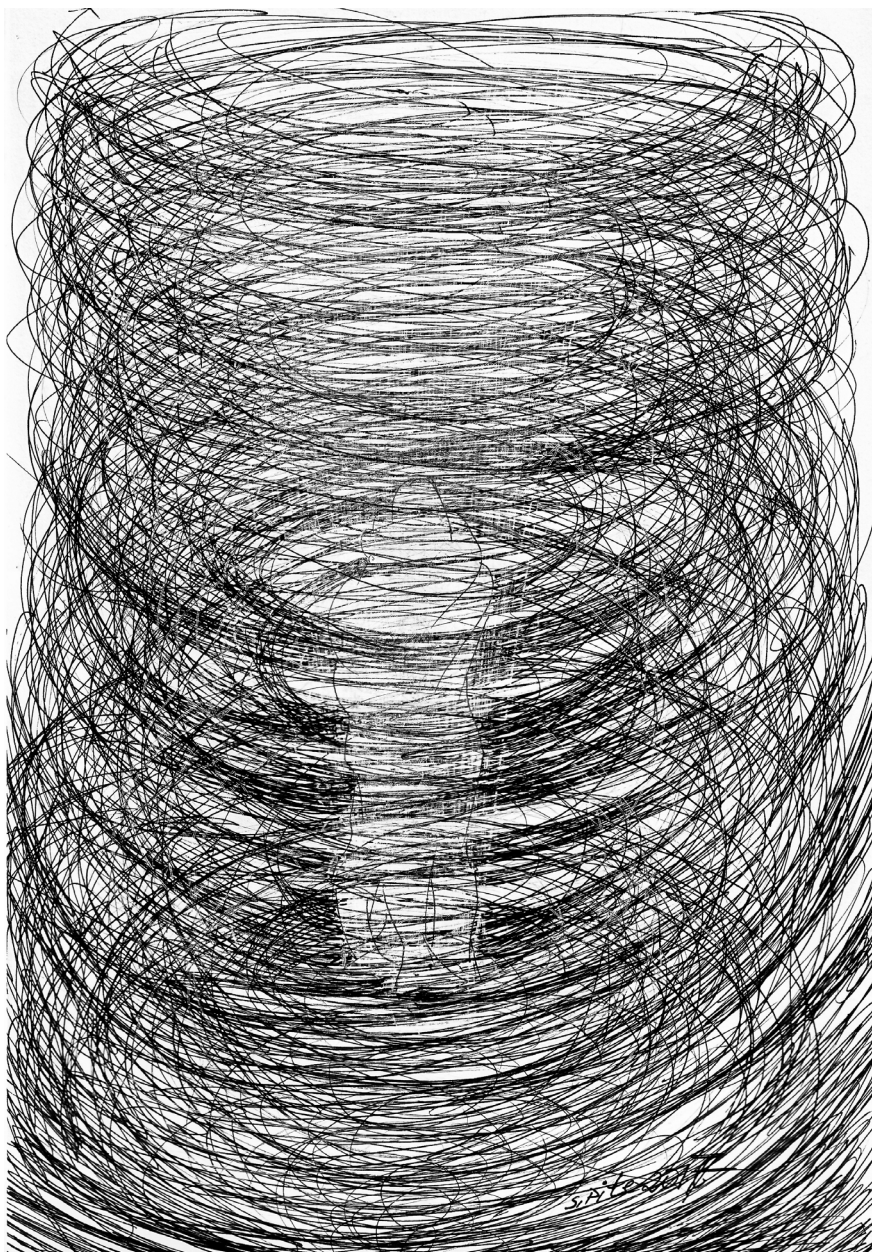
E é que na creación hai realidades que, segundo a súa propia natureza, vinculan de tal xeito verdade e eternidade que o seu propio ser depende, efectivamente, de tal unión. O amor é unha delas. «Sexamos honestos e recoñezamos os sinais da realidade: quen está namorado non pensa que esa relación poida ser só por un tempo; quen vive intensamente a ledicia de casar non está pensando en algo pasaxeiro; os que acompañan a celebración dunha unión chea de amor, aínda que fráxil, agardan que poida perdurar no tempo; os fillos non só queren que seus pais se amen, senón

tamén que sexan fieis e sigan sempre xuntos. Estes e outros signos amosan que na natureza mesma do amor conxugal está a apertura ao definitivo» (*Amoris Laetitia*, 123). E se esta apertura fose algo máis ca unha tendencia para amosarse como o verdadeiro cerne do amor humano, creado a imaxe e semellanza do amor divino? Non é unicamente unha cuestión socrática, tamén o é paulina. Ou é que non di Paulo que «o amor endexamais deixará de ser» (1Cor 13, 8)? Que quere dicir isto senón que no cerne máis xenuíno do amor humano refulxe ontoloxicamente a infinitude imperecedoira do creado, outorgada de xeito incondicional pola infinitude absoluta de Deus á súa creación?

Dito máis doadamente: pensemos nun amante namorado da súa amada que continuamente lle profesa o seu amor. Aos poucos meses o amante vaise con outra. Que pensará a amada das pasadas declaracións de amor cando fatalmente as recorde? Pois que non eran verdade. E non podería retrucar o amante –nun eventual acto de xustificación– que eran verdade no momento no que as proferiu, pero que, por cousas da vida, deixaron de selo? Hai aquí un paradoxo evidente porque se a declaración de amor era certa no momento no que foi emitida, retractarse logo dela equivale a recoñecer a súa anterior falsidade. Porque o amor, cando efectivamente se presenta como tal, non ten nin pode ter caducidade. Neste tipo de cousas non son o pasado nin o presente os que determinan a verdade ou o ser mesmo desas realidades, senón, claramente, a súa orientación escatolóxica cara a un futuro que, en verdade, transcende os límites da historia nesta eternidade intemporal que acabamos de mencionar. O amor se é verdadeiro non pode ter fin. E se ten fin é que non era amor verdadeiro³.

De feito, o amor ten unha ancoraxe ontolóxica que afecta substancialmente á figura creada de quen o experimenta. E aféctao dun xeito definitivo, sen posibilidade de que nun futuro –por lonxe que

3 Cfr. J. ZIZIOLAS, «La fin estnotrepoint de départ». Pour une ontologie eschatologique»: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 147 (2015) 305-324, esp. 317. Cfr. tamén, *Amoris Laetitia*, 319: «quen non se decide a querer para sempre, é difícil que poida amar de verdade un só día».



se proxecte— deixe de estar presente se realmente era amor aquilo que afectaba. Amar a alguén implica un modo extraordinariamente significativo de inhabitación interpersonal. Implica unha atracción e unha vinculación que nos fai admiradores de calidades soterradas e coidadores de debilidades alleas. Non é certo que o amor sexa cego. O amor dota ao amante dunha singular capacidade de visión que resalta peculiaridades invisibles aos ollos horizontais da miope mirada ordinaria. E é esa especial clarividencia a que posibilita a penetración mutua das existencias conectadas por ligazóns de superior lucidez. E é esa mesma perspicacia a que nos advirte das fraquezas ou frouxidades que todos temos e das que tampouco non está libre a alteridade amada. Pero a súa dor é a nosa dor. A súa vergoña a nosa. Por iso amar é partillar a propia existencia incluíndo nela, con todas as consecuencias, para ben e para mal, unha individualidade que, sendo diferente da nosa, xa nunca máis nos é allea. O amor ensancha a nosa alma, pero, xusto por iso, expóna máis doadamente ao sufrimento máis atroz: o mal padecido por aqueles aos que amamos. Ese mal que sufrimos con impotencia, con dorida pasividade e que quixeramos, con todas as nosas forzas, converter en propio, en exclusivamente dun para poder cargar con el e liberar dese xeito á existencia amada que o soporta como o suxeito principal.

E isto é propio non unicamente no caso dos amantes adultos, senón tamén no amor de amizade e máis aínda no caso da paternidade e a filiación. Que nai —ou que pai— non prefire sufrir se con iso libra aos fillos do horror? A nosa identidade persoal, a nosa vida, o noso eu non é unha realidade primeira e illadamente constituída que, logo, nun segundo lugar e só de xeito accidental, traba relacións con outros semellantes. A cousa é ben distinta e moito máis complexa, porque xa dende o noso nacemento somos constituídos por relacións estruturais que esencialmente nos fan sermos quen somos. E esas relacións estruturais non son engadidos prescindibles ao noso ser, senón dimensións integrantes do noso eu máis verdadeiro posto que habitan interior e exteriormente o noso periplo vital. Para ben e para mal, como estamos vendo. Son fillo de meus pais e non podo selo de ninguén máis. Hai unha

comuñón intrahistórica previa, con fondas raíces ontolóxicas, sen a cal non se pode comprender a escatolóxica comuñón dos santos.

De xeito que, ao meu ver, é claro, p. ex., que o amor dos pais aos fillos non está suxeito a ningún tipo de caducidade. E isto non por un particular esforzo dunha vontade especialmente benevolente, senón pola natureza mesma do amor maternal e paternal. Cando un ten un fillo muda ontoloxicamente o seu propio ser, a súa propia identidade, a súa mesma configuración vital. E sucede isto de tal xeito que nada, absolutamente nada, poderá xa cambiar tal estado de cousas. Poderíamos dicir, sen esaxerar, que imprime carácter. Un xa é pai por sempre e nunca poderá deixar de selo aconteza o que aconteza. E isto ata tal punto que a perspectiva segura da morte non alcanza a ferir o núcleo máis xenuíno desa relación constitutiva nin a modificala realmente no seu ser máis esencial. Sobre todo se tal acontecemento é comprendido e iluminado dende unha concepción teolóxica da existencia. Acontecendo no tempo, a paternidade e a maternidade inauguran xa, de xeito actual, real e maximamente denso un tipo de infinitude que se presenta de modo real e inequívoco non só como demanda de eternidade, senón como presenza histórica da mesma. O amor duns pais polos seus fillos emerxe na vida coa forza espontánea dun fenómeno da natureza que, non obstante, no seu substrato ontolóxico máis fondo non admite endexamais ningún tipo de limitación. Isto mesmo di o papa Francisco cando, citando o que Tomás de Aquino di sobre a caridade, por boca do aquinate, afirma: «A caridade, en razón da súa natureza, non ten límite de aumento, xa que é unha participación da infinita caridade, que é o Espírito Santo [...]. Tampouco por parte do suxeito se lle pode prefixar un límite, porque ao medrar a caridade medra aínda máis a capacidade para un aumento superior» (*Amoris Laetitia*, 134). Preséntase, xa que logo, o amor ou a caridade coma unha realidade actual, recibida, indebida e esencialmente infinita no seu cerne máis íntimo xa que, o contrario —é dicir, que teña fin— non só non é pensable, senón que é completamente imposible atendendo, claro está, á súa xenuína natureza que se presenta, en acto, como realmente infinita. Falando, precisamente, da realidade do fillo di o papa Francisco:

«só o Pai que o creou o coñece en plenitude. Só el coñece o máis valioso, o máis importante, por el sabe quen é ese neno, cal é a súa identidade máis fonda» (*Amoris Laetitia*, 170).

Que sucede entón neses terribles e horrorosos casos nos que os pais maltratan e mesmo matan aos seus fillos? A pegada da limitación e da finitude da historia na configuración concreta de cada biografía persoal axuda aquí a enxergar a resposta⁴. Pero sendo isto certo a cuestión decisiva permanece: a que dimensión da realidade lle debemos dar a primacía ontolóxica?, á que nos define como esencialmente finitos pero abertos á infinitude? Ou á que nos pensa como constitutiva e estruturalmente finitos provisional e circunstancialmente ancorados na finitude do espazo e o tempo? A vivencia fonda da verdadeira natureza de realidades como o amor faime pensar que é máis verosímil a segunda ca a primeira das alternativas.

Esta opción verase mellor sustentada se enuncio brevemente os tres principios teolóxicos que, ao meu ver, mellor apoio lle prestan.

4.- Tres principios teolóxicos

O ser humano é pensado, na antropoloxía teolóxica cristiá, como aquel que, por unha banda –segundo a intuición do relato sacerdotal da creación– foi creado a imaxe e semellanza do Creador, e por outra –segundo o cuño cristolóxico do NT– está chamado á perfecta configuración con Xesucristo, verdadeira imaxe de Deus. Que significa, entón, que o ser humano, en Cristo, foi creado a imaxe e semellanza de Deus? Velaquí o primeiro principio teolóxico sobre o que quero reflexionar.

Nin nas escrituras xudías nin nas cristiás atopamos endexamais unha definición do ser humano. Con todo, nelas si nos aparece claramente testemuñado, desde o inicio, que o ser humano é interlocutor de Deus, que ten con El unha especial afinidade, que pode establecer co seu creador unha alianza e que, libremente, lle pode ou ser fiel ou crebala.

4 Este é a énfase tan chea de razón e realismo de todo o pensamento de Andrés Torres Queiruga.

A antropoloxía teolóxica cristiá foi tan sensible á imposible obxectivación do ser humano como o foi a teoloxía sistemática xeral á involuntaria pero blasfema obxectivación do misterio de Deus. É aí, ao meu xuízo, onde teoloxía e antropoloxía estreitan indisolublemente as súas mans. A teoloxía ten no carácter absoluto, insondable, inefable, inaprensible e infinito de Deus o seu selo de autenticidade.

Agora ben, non é o ser humano un pozo sen fondo cuxo carácter abisal emerxe escuro e indescifrible cando, a través da propia introspección, o suxeito se atreve a mergullar na súa mesma interioridade? Non foi esta a máis xenial e profunda experiencia de Agostiño de Hipona? Non é o home un verdadeiro misterio mesmo para si propio? Non media entre o noso eu superficial e o noso verdadeiro eu unha distancia insuperable que só a omnipresencia de Deus pode salvar facéndose máis íntimo a nós do que nós somos respecto de nós mesmos? Non é certo, como tamén reza o Corán, que Deus está máis próximo ao noso eu que a nosa propia xugular?

O que é certo do ser humano en canto individuo, é dicir, en canto suxeito illado, éo tamén cando o individuo devén persoa, a saber, cando na súa intelección se subliña o seu constitutivo ser en relación. Non segue sendo, seica, un enigma aínda por descifrar o fondo último desa persoa querida coa que compartimos os quefaceres cotiás da nosa ordinaria existencia? Non ten unha alteridade irreductible e impenetrable o fillo neonato que aínda conserva o cordón umbilical que o une vitalmente á súa nai? *Quen* pode dicir de si mesmo, dos seus fillos, ou do seu cónxuxe que xa alcanzou, dunha vez por todas, o fondo da súa alma? *Quen* pode achar definitivo descanso (ou tedio) que descarte, de hoxe para sempre, novidades e sorpresas propias ou alleas que nos fagan dar un envorco, feliz ou tráxico, na vida? Ninguén coñece completamente a ninguén, porque ninguén se coñece verdadeiramente a si mesmo. Cando nos miramos no fondo do noso interior emerxe o infinito creado que somos. Somos nós, na nosa configuración biográfica, pero somos tamén nós na nosa infinita e imperecedoira existencia creada.

E isto que poderíamos percibir como un déficit insoportable, como un defecto aborrecible, como unha anomalía para ser eliminada é, precisamente, o que máis razoable me parece propoñer como significado auténtico do noso ser creado a imaxe e semellanza do creador. Non hai sonar que nos sonde adecuadamente porque non hai realidade finita que nos poida definir, delimitar, cuadrricular ou esgotar coma se fósemos realidades infrahumanas. Ese é o segredo da súa dignidade ontolóxica: o seu carácter esencialmente inobxectivo que o emparenta con ese mesmo ser de Deus que transcende todo ser e que xamais pode ser reducido a «número» ou a «cousa».

Pódese poñer límite ao ser humano? Déixase o ser humano engaiolar en categorías propias do mundo das cousas para así ser definido, comprendido e acoutado? Non é o máis característico de si o ser radicalmente remiso a calquera tipo de limitación e encaдрamento? É a finitude o que caracteriza esencial, constitutiva e estruturalmente ao ser humano? Creo que non.

Dirase, en contra, que todo ser humano ten unha identidade, unha biografía, un nacemento e unha morte. Un perfil determinado debuxado pola finitude da súa existencia. Argüirase que todo ser humano ten unha pegada dixital, unha determinada complexión física e un rostro propio. Que todo ser humano porta unha herdanza xenética indispoñible que condiciona o seu modo de ser no mundo.

Sen ningunha dúbida que é así e lonxe de min negar tal evidencia. Pero non podo deixar de preguntar: a que dimensión desa complexa realidade lle debemos dar prioridade ontolóxica e maior densidade esencial? Á que subliña a finitude como realidade esencial e comprende o fondo abismal como mera orientación? Ou á que, de xeito inverso, pensa que a nosa verdadeira identidade consiste na infinitude que somos e comprende a finitude da historia como chanzo provisional no noso camiño cara á absoluta eternidade de Deus?

O ser humano non é, ao meu xuízo, esencialmente finito. Vive, que dúbida cabe, na finitude da historia, pero no seu verdadeiro

ser está chamado a transcendela e non pode ser ontoloxicamente identificado con ela.

Engadamos a isto que no libro de Xeremías podemos ler que «Deus ama con amor eterno» (Xer 31, 3). No libro da Sabedoría díse que «Deus creou ao home para a inmortalidade» (Sab 2, 23). No corpus xoánico atopamos a coñecida confesión segundo a cal, consistindo Deus mesmo en ser amor pleno e puro (1Xn 4, 8), «agora somos xa fillos de Deus e aínda non está á vista o que sere-mos. Sabemos que cando se manifeste seremos semellantes a el, xa que o veremos tal e como é» (1Xn 3, 2). E todo isto invitándonos a ollar «o moito que nos quixo o Pai para nos chamarmos fillos de Deus e sérmolo de verdade» (1Xn 3, 1).

Quixera invitar a unha consideración repousada, meditativa e contemplativa destes textos para podermos percibir neles a extraor-dinaria potencia teolóxica que teñen. Potencia que, sen dúbida, está vinculada intimamente coa experiencia antropolóxica do amor interpersoal, da filiación, da maternidade e da paternidade, xunto cunha especial superación da caducidade do tempo da historia.

Lidos como catalizadores de experiencia relixiosa posibilitan percibir unha única e mesma intuición vetero e neotestamentaria que, porén, pode ser bifurcada nestes outros dous principios teolóxicos que comento brevemente a continuación de xeito corrido e conxunto: a creación por amor e a resurrección por amor.

Unha das conviccións bíblicas centrais é que Deus creou a totalidade do que existe co seu amor omnipotente. E se, dende aquí, –pregunto– pensásemos ao ser humano –e con el a toda a creación– cunha relación con Deus que supere –sobre todo pola súa parte– calquera tipo de limitación no amor, de xeito que a infinitude que emerxe no amor interpersoal amose a súa eternidade máis plena e verdadeira nesa inefable relación completamente constituínte á que chamamos *creatio ex nihilo*. Se Deus é o creador do mundo, o que ten poder sobre os ceos e mais a terra, se é o doante da vida biográfica que posuímos e se Deus ama con amor eterno, cabe pensar –volvo preguntar– que a súa doazón ontolóxica estea esencial-

mente constituída pola provisionalidade, a precariedade e a limitación dunha existencia finita que só como apertura ou tendencia se orienta cara a infinita eternidade do seu amor? Non será máis coherente coa afirmación teolóxica da creación divina do cosmos por amor que tal amor de Deus, convertido agora en realidade creada, é en si mesmo, e de xeito completamente real e actual, a presenza dun «infinito creado» que, sendo ontoloxicamente dependente do seu Creador, é, porén, realidade autonomamente verdadeira que só pode enxergar a súa máis xenuína natureza se atende ao infinito que nel aparece e non se deixa despistar pola masiva presenza dun contorno que provisionalmente o configura na finitude da historia? A forza do amor omnipotente de Deus debeu imprimir o seu selo de eternidade nunha creación ancorada no tempo, de xeito que a infinitude actual que detectamos en determinadas dimensións da creación aparecen como signos da verdadeira esencia do creado no abalar do espazo tempo. Toda criatura ten unha insondable esencia que non se deixa apreixar nun tratamento meramente obxectivo. Isto é especialmente claro no caso do ser humano. Un ser radicalmente inobxectivo dotado dun abisal fondo de personalidade que devén misterio mesmo para si propio. Non haberá nese abismo de infinitude humana un reflexo creado da propia infinitude absoluta de Deus? «Cada neno que se forma dentro da súa nai é un proxecto eterno de Deus noso Pai e do seu eterno amor [...]. Cada neno está no corazón de Deus desde sempre, e no momento no que é concibido cúmprese o soño eterno do Creador» (*Amoris Laetitia*, 168).

Botando man dunha comparación poderíamos dicir que o ser humano atópase ante Deus nunha situación diametralmente oposta á que Augusto Pérez –protagonista de *Niebla*, a coñecida novela de Unamuno– ten ante don Miguel de Unamuno, o seu creador e señor (personaxe, tamén, este, que non hai, en principio, por que identificar, sen máis, co reitor de Salamanca). O ente de ficción Augusto Pérez –o malfadado e burlado pola maldade e astucia de Mauricio e Eugenia– quéixase ante o seu creador, nun diálogo antolóxico, de ser unha vítima. Don Miguel, trabando con el unha conversa do máis natural, estráñase: «Vítima? –exclamei–, e Augusto respóndelle: «Vítima, si! Crearme para deixarme morrer!».

Pois non outra é a crúa realidade: Augusto morrerá porque Don Miguel –o personaxe don Miguel– mátao, porque así o decidiu, porque ese é o seu decreto, porque esa é a súa real gana⁵. Crearme para deixarme morrer! Pensémolo por un breve instante.

É unha queixa á que hai que recoñecerlle toda xustiza e pertinencia.

Pois ben, a miña persoal convicción é que Deus non nos creou para deixarnos morrer no abismo da Nada. Nada hai máis diame-tralmente oposto á lóxica do amor divino ca desentenderse da obra das súas mans facendo que o que unha vez foi, chegado un momento, deixe de ser completamente. Se o amor de Deus é omnipotente, misericordioso, incondicional e infinito (absolutamente infinito), entón, Deus forxounos xa no crisol da eternidade. O cal quere dicir que é o seu amor o que nos creou nunha perpetua ac-

5 Non nos interesa agora indagar na vinganza de Augusto cando lle recorda a Don Miguel –ao demiurgo don Miguel– que quen ha morrer é el, que, se é certo o que Unamuno lle di e el –a saber: que Augusto Pérez non é senón un ente de ficción e que, xa que logo, non está nin vivo nin morto– se cadra o verdadeiramente inmortal é Augusto, o ente de ficción Augusto Pérez, posto que o seu ser ideal, o seu ser imaxinado, o seu ser pensado, endexamais perece e cando teña morto xa Unamuno–o home de carne e óso oculto tras o personaxe demiurgo– seguirá el, Augusto Pérez, con todo, vivindo en todos cantos accedan á súa historia imperecedoira. Non será, pois, don Miguel de Unamuno a escusa, a realidade prescindible, o medio utilizado e desbotado para que a eterna realidade da vida de Augusto Pérez poida materializarse nunha existencia real, ao seu modo, pero real á fin e ao cabo? Interesante cuestión que agora debemos deixar aberta. O diálogo antes citado atópase en M. DE UNAMUNO, *Niebla*, Alianza, Madrid, 2005, 262. Cfr. R. DÍAZ-PETERSON, «Sobre el dinamismo científico de *Niebla*» en: D. GÓMEZ MOLLEDA (dir.), *Volumen-Homenaje a Miguel de Unamuno*, Casa-Museo Unamuno, Salamanca, 1986, 383-393. Do mesmo vol. destaca, tamén, P. R. OLSON, «Sobre las estructuras de *Niebla*», 423-434; P. PALOMO, «La estructura orgánica de *Niebla*: nueva aproximación», 457-473. Para o noso propósito, posiblemente, a máis interesante sexa a contribución de N. R. ORRINGER, «*Niebla* y Dios: una desconocida fuente teológica», 435-456, onde se estuda, en *Niebla*, a influencia do pensamento teolóxico e metafísico do ritschliano Georg Wobbermin, autor do tratado *Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie* de 1901 que Unamuno leu e anotou. Para Orringer, «*Niebla* representa la colisión que Unamuno produce entre el racionalismo del ritschliano Wobbermin y el afán de inmortalidad de Sénancour» (455). É igualmente interesante a súa convicción fundamental: «lo mejor de la ficción de don Miguel parte, como *Niebla*, de problemas que le plantean sus lecturas teológicas» (456). Cfr. tamén, M. GARCÍA SERRANO, *Ficción y conocimiento. Filosofía e imaxinación en Unamuno, Borges y Ortega*, Academia del Hispanismo, Vigo, 2014, esp. 115-152.

tualidade infinita que, tendo un comezo no tempo, non terá con todo fin unha vez superado o limiar da morte. E non porque na morte nos dea algo do que agora carecemos: a vida eterna, senón porque a vida eterna –a que xa temos, a que se nos deu, a que por graza recibimos– revelarase tal, na súa completa plenitude, cando atravesemos esa última e escura porta santa. «A vida dos homes e a tarefa de transmitila non se limita só a este mundo e non se pode medir nin entender só por el, senón que mira sempre ao destino eterno dos seres humanos» (GS, 51).

Di o papa Francisco en *Amoris Laetitia*, 256: «Consólanos saber que non existe a destrución completa dos que morren, e a fe asegúranos que o Resucitado nunca nos abandonará. [...] A Biblia fálanos dun Deus que nos creou por amor, e nos fixo de tal modo que a nosa vida non remata coa morte (cfr. Sab 3, 2-3). San Paulo refírese a un encontro con Cristo inmediatamente despois da morte: «Desexo partir para estar con Cristo» (Flp 1, 23). Con el, despois da morte espéranos «o que Deus preparou para os que o aman» (1Cor 2, 9). O prefacio da Liturxia de defuntos expresa preciosamente: «Aínda que a certeza de morrer nos entristece, consólanos a promesa da futura inmortalidade. Porque a vida dos que en ti cremos, Señor, non remata, transfórmase». Porque «os nosos seres queridos non desapareceron na escuridade da nada: a esperanza asegúranos que eles están nas mans boas e fortes de Deus»».

O que proponho, pois, é que deamos primacía ontolóxica ao infinito que nos habita xa aquí e agora desprazando o noso centro de gravidade. Non nos debemos comprender como finitos con sede de infinito, senón como infinitos creados provisional e historicamente finitos. Non é certo o que di a teoloxía respecto de que a verdade do ser humano revélase no misterio do Verbo Encarnado? Pois o que se nos revela no misterio do Verbo Encarnado, entre outras cousas, é que a humanidade de Cristo –e nela toda a humanidade creada– está eternamente enraizada na eternidade do amor de Deus, é dicir, que a creación –aínda que libremente creada por Deus– non é un capricho pasaxeiro do Creador, do cal o mesmo Deus poida desembarazarse coma un neno dun xoguete

roto. Non. O carácter incondicional da súa alianza co distinto del significa, desde o meu punto de vista, que o creado, por pura graza de Deus, por puro amor del, por libre iniciativa súa, está dotado da infinitude creada que só a infinitude absoluta de Deus pode outorgar. E esta infinitude creada converte á creación en perpetua, en ilimitada, en infinita, cunha infinitude que de Deus procede pero que, porén, é distinta da absoluta infinitude do Creador. E isto é plenamente compatible co perfil biográfico singular e particular de cada unha das figuras creadas.

5.- Breve conclusión provisional

Somos coma un vaso medio cheo e medio baleiro. O axioma imperante na teoloxía do s. XX dinos que a nosa esencia vén definida polo contido finito que medio nos enche. A hipótese que aquí quixen explorar sostén que o contido finito que medio nos enchen sen completarnos endexamais é signo de que o que esencialmente nos constitúe é, precisamente, o baleiro infinito que sempre nos acompaña. Trátase, pois, de inverter a relación e o equilibrio entre esas dúas importantes dimensións en toda a realidade creada. Xa que, se é certo que «Deus ama con amor eterno» (Xer 31,3), onde o pensamento moderno afirmou unha constitutiva finitude aberta a unha infinitude en tendencia, non sería mellor –pregunto– proponden unha constitutiva infinitude en continuo tránsito cara a eternidade de Deus? Miremos ao ser humano –e con el a toda a creación– desde o que está chamado a ser –dando primacía ontolóxica actual ao momento de chegada– e non desde o que estamos sendo agora, posto que nada hai neste mundo que poida consumir completamente o abismo que emerxe no noso eu máis verdadeiro. O amor, se é verdadeiramente tal, é infinito. Na natureza infinita do amor podemos enxergar mellor a nosa máis xenuína realidade.

Pedro Castelao
Profesor de Teoloxía