

Descubrimento e encubrimento de Deus na experiencia relixiosa e cultural da humanidade

Victorino Pérez Prieto

Encrucillada 166 (2010), 5-22

“Y su nombre sin letras,
escrito a cada instante
mecido por la mística del agua;
y un eco queda sólo en las orillas”. (Leopoldo Panero, *Escrito a cada instante*)

“Non saberás endexamaís o Nome verdadeiro.
Pero axeónllate sen medo”. (Alvaro Cunqueiro, *Herba aquí ou acolá*)

O por que dun título

As terras e os pobos de América xa estaban aí moito antes do presunto *descubrimento* de América; por iso o quinto centenario foi cuestionado por moitos (“¿Descubrimento ou *encubrimento*”). Terras e xentes cunha vida tan rica e exuberante que seica Colón chegou a dicir que o paraíso terreal existía nas Antillas, onde desembarcaran. Unha terra rica en flora e fauna e cunhas riquísimas culturas, diferentes da que eles traían; cunha rica experiencia relixiosa e cunha idea de Deus que na que xa era unha realidade a harmonía entre os humanos, a natureza e Deus que hoxe buscamos. Lembro agora unhas verbas do amigo Javier Melloni –teólogo e experto en mística- nun dos seus “Rincón de la mística” que ven mantendo desde hai case unha década en *El ciervo*:

“A arrogancia de Occidente fíxonos cegos e a nosa altiveza mantívonos na ignorancia. Arrasamos pobos e culturas, e con elas desaparecieron sabedorías ancestrais que nin sequera albiscamos, e quedamos privados de dons meirandes porque non eramos dignos deles”¹.

Falaba Javier dos pobos nativos norteamericanos, lembrando un dos episodios máis tristes da historia americana: o bárbaro exterminio dos Sioux, Navajos, Lakotas, Cheroquis... A nosa estupidez occidental afixonos a falar deles como pobos atrasados; ata o punto de que facer o parvo era “facer o indio”, ríndonos das súas danzas da choiva e do sol. Españóis, portugueses, ingleses... chegamos ás súas terras como conquistadores para roubarlles cobizosamente o que nos interesaba, e como colonizadores para imporlles a nosa cultura, presuntamente “superior”, pero só máis fortemente armada. Unha destas experiencias relixiosas excepcionais, que afortunadamente perviviu despois do case aniquilamento do seu pobo, foi a de Alce Negro, home sagrado do pobo Lacota (1861-1931). O antropólogo J. Brown tivo unhas conversas con el entre 1920 e 1930, recollidas no seu libro *A pipa sagrada*. Falando da Gran Visión que tivo Alce Negro na súa adolescencia, dicía cara ao remate da súa vida:

“Repasando a miña visión, contemplábaa de novo e percibía o significado, como unha parte do meu ser, como un estraño poder que ardía no meu corpo; pero cando unha parte

¹ “Nativos americanos”, *El ciervo*, Decembro 2004. Parte destes artigos apareceron recentemente no seu libro *Voces de la mística*, Herder, Barcelona 2009. Cf. tamén *Vislumbres de lo real*, Barcelona 2009.

de min mesmo quería expresar con palabras o seu significado, convertíase nunha néboa e abandonábame... Agora sei que me ensinou máis do que son capaz de explicar”.

O título “Descubrimento e encubrimento de Deus” obedece a un convencemento profundo. Considero desde a miña infancia que “Deus está aí”, aínda que ás veces non o saibamos -como di a xenial frase bíblica: “Deus está aquí e eu non o sabía”(Xen 28,16)- e coido que isto é o que manifesta a busca de Deus na Humanidade²; sen esquecer que esta busca faise tanto afirmando -ás veces dicindo del máis do que realmente sabemos...- como negando esa existencia; sempre *en busca*, como un “lunático buscando a Deus entre a néboa”, que din os versos de Machado. Pero aprendín que, non tendo en conta a verdade e a sabedoría que experiencias como as de Alce Negro (“Cando... quería expresar con palabras o seu significado, convertíase nunha néboa e abandonábame”), empeñámonos en atar a Deus aos *nosos* conceptos e palabras; que son só os da *nosa* cultura concreta, tribal e limitada, por moi universal que pretenda ser. Estes conceptos -coma os *mestres da sospeita* e o pensamento crítico nos axudaron a comprender-, máis que *descubrir* a verdadeira face de Deus, o que fixeron moitas veces foi *encubri-lo* baixo unha capa de mentiras; por riba, presuntamente *reveladas* polo mesmo Deus: un Deus terrible (“a ira de Deus...”), arbitrario e caprichoso que reparte bens e males nunha especie de lotería inxusta, e que nos *predestina* de antemán segundo lle parece á salvación ou á condenación... e, nun sentido ou noutro, feito á nosa imaxe e semellanza. E aínda máis, estes conceptos usurparon en moitos casos o noso vencello persoal con Deus, a nosa experiencia que se tivo que verquer nuns moldes impostos.

Gran parte das palabras sobre Deus teñen servido máis para *velar* que para *desvelar* a súa esencia e a súa mesma existencia. E isto non depende só da mala conciencia de persoas que utilizan a relixión para os seus intereses. Ningunha relixión se considera inventada por un ser humano, e todas se conciben como depositarias dunha *revelación* que lles foi confiada. Pero, como expresa ben Javier Melloni, “todas corren o risco de crer que, no canto de *pertencer á Verdade*, a Verdade *perténcelles*”³ e creñse posuidores dela. E velaquí o problema.

Por iso, ultimamente coido que, aínda que Deus é Deus e sempre está *aí* coma el mesmo, no camiño da humanidade na busca de Deus, a Divindade, o Absoluto, o Misterio... resulta máis auténtica e xenuína a mesma *busca* que o *encontro* ou presunto encontro. Máis aínda, consonte co que acabo de dicir, penso que ten ocorrido de mais e segue a ocorrer, que “Cando ti dis *Deus... eu úlome outra cousa*”, como titulaba un dos seus traballos Martín Valmaseda⁴.

¿Falar de Deus ou calar acerca do Misterio?

O cuestionamento, cando non a afirmación da inutilidade do noso falar de Deus, é o que manifesta a teoloxía apofática desde o occidente cristián ata o oriente hinduísta, budhista... Empezando por estes últimos, un dos textos máis expresivos é este das *Upanisad*, os libros sagrados máis antigos, mesmo anteriores á Biblia:

“Se pensas: coñezoo, coñeces ben pouco de Brahman... É coñecido dos que non o coñecen e descoñecido dos que o coñecen” (*Kena Upanisad*, 2,1-2).

² A. Torres Queiruga, fiel á experiencia maiéutica, escribe: “A experiencia relixiosa é sempre consciente de que se descubre, é porque alguén estaba xa tratando de manifestárselle”, A. Torres Queiruga, *Do terror de Isaac ó Abba de Xesús*, Vigo 1999, 29-30.

³ J. Melloni, *Vislumbres de lo real*, Barcelona 2009.

⁴ Martín Valmaseda, *Cuando tú dices Dios... yo me huelo otra cosa*, Folletos Alandar, Madrid 1985.

Algo moi semellante escribiu San Gregorio de Nisa, nun libro que se pode considerar realmente como dos primeiros da mística cristiá: “Quen [crea que] *coñece a Deus, descoñéceo*; e quen o descoñece coñéceo” (*Vita Moisis*). E Gregorio Palamas: “A natureza de Deus non pode ser dita, nin pensada... *é incognoscible e inefable* para todos e por sempre” (*Theophanes*). Algo que non é moi distinto do que escribiu San Juan de la Cruz: “Para vir a selo todo, non queiras saber algo en nada” (*Subida al Monte Carmelo*, L.I, c.13, 11). E non deixamos de atopar un paralelismo entre as verbas doutro dos primeiros escritores espirituais, Dionisio Areopagita, e as dun teólogo actual tan coñecido como J. Ratzinger; aínda que as deste sexan de hai anos, e hoxe -na sé de Pedro- parece manifestar nos seus asertos dogmáticos que sabe moito máis de Deus...

“Na meta do noso coñecemento de Deus, *coñecémolo como a un descoñecido*” (Dionisio Areopagita, *Mysterium Theologiae*).

“Se a laboriosa historia da loita humana e cristiá por Deus proba algo, é que *todo intento de aprehender a Deus en conceptos humanos leva ao absurdo*. En rigor, só podemos falar del cando renunciamos a comprender e deixámolo tranquilo como o incompreensible”⁵.

Con todo, homes e mulleres, necesitamos verbalizar e comunicar as nosas experiencias, mesmo as máis inefables, como son as relixiosas; necesitamos expresar e compartir con outros o que vivimos e sentimos. A teoloxía ten dereito a tentar pensar e *expresar* a Deus, elaborando un discurso; pero sempre que permaneza consciente das súas limitacións. Por iso, será necesario, como di Santo Agostiño, preferir “unha piadosa confesión de ignorancia” que unha “temeraria profesión de ciencia” (*Sermo* 117, 3,5). Deberíamos ter presente que o misterio de Deus vai alén dos nosos conceptos teístas habituais, e hai máis maneiras de expresar o Misterio que as palabras e o razoamento, o exercicio do *logos*. E deberíamos ser moito máis cautos e sobrios no noso falar de Deus, non esquecendo o que dixo Karl Barth: “Cando falamos de Deus é un home o que fala”. Co gran teólogo catalán Evangelista Vilanova podemos dicir que:

“A palabra sobre Deus é perpetuamente inadecuada e ambigua. *Inadecuada* porque só podemos pronunciar Deus, o Absoluto, con termos ou conceptos da nosa cultura, que constantemente evoluciona, que descubre unha e outra vez a novidade, que inventa palabras... *Ambigua*, porque os nosos propios conceptos, incluso revisados, quedan a unha distancia ilimitada daquel infinito que deberíamos expresar”⁶.

Dito dun xeito moi sinxelo, trátase de respeitar o segundo dos Mandamentos: *Non dicir o nome de Deus en van*, atándoo a uns conceptos. Cumprirá ter moito máis en conta as verbas de San Paulo:

“Agora... é imperfecta a nosa capacidade de falar no nome de Deus... vemos nun espello e escuramente; pero daquela habemos ver cara a cara. Agora coñezo dun modo incompleto; pero daquela hei coñecer tan ben coma Deus me coñece a min”. (*1 Co* 13, 9-12. Fago unha adaptación do texto da Biblia Galega co da Biblia da Casa da Biblia).

Por outra banda, na crítica situación actual, sería ben ter en conta palabras como estas de Raimon Panikkar:

⁵ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1987, 34.

⁶ E. Vilanova, *Para comprender la teología*, Estella 1995, 26.

“Estamos ante a *crise de tódolos teísmos*: deísmo, monoteísmo, politeísmo, panteísmo, ateísmo... a crise dunha concepción que se empeña en *colocar o divino nun lugar especial*, tanto se ese lugar non existe (ateísmo), como se está arriba, dentro, ou en todas partes... Quíxose facer do divino un ser diverso... quixemos illalo como facemos coas cousas”⁷.

En calquera caso, a pretensión da teoloxía cristiá, e sobre todo da occidental, de coñecer quen é Deus e como é Deus realmente; mesmo darlle un nome preciso e unha especie de preclaro DNI (aínda que sexa tan marabilloso como chamarlle *Pai e Nai...*), paréceme cada vez máis unha vana pretensión, e que mesmo corre sempre o perigo de ser mentireiro por parcial, como ocorre coas verdades parciais cando pretenden ser totais. Mesmo aínda aceptando como cristiáns que toda a verdade de Deus está revelada en Xesús Cristo, “pois nel quixo Deus habitar coa súa total plenitude” (Col 1, 19), nós, cristiáns de a pe ou esgrevios teólogos, non *posuímos* tódalas chaves dese tesouro: Cristo non é só dos cristiáns, e moito menos dos dunha época, por mi listos e sabidos que sexamos. Por iso, de novo con Raimon Panikkar, debemos recoñecer que:

“A experiencia de Deus *non pode ser monopolizada por ningunha relixión*, por ningunha cultura, por ningún sistema de pensamento. Aínda que, en cuanto experiencia do divino, é unha experiencia no só posible, senón tamén necesaria para que todo ser humano chegue á conciencia da súa propia identidade”⁸.

Nomes de Deus, *facies Deitatis*

Comezaba un dos meus libros dicindo que o mundo secular e a complexidade do pensamento contemporáneo puxéronnos nos século XX e xa XXI nunha encrucillada relixiosa que nos sitúa ante novos retos e novas maneiras de achegamento á experiencia espiritual e á sempre misteriosa realidade divina. Nestas tentativas actuais atopamos maneiras en moitos casos falsas, pero, noutros moitos, moi valiosas, máis auténticas que outras anteriores, menos retóricas e máis poliédricas. Atopamos charlatáns e mestres; faise imprescindible o discernimento aberto, pero non podemos pechar as nosas casas a cal e canto para que non entren malos aires; cumprirá “abrir as fiestras ao mundo”, como pedía o bo papa Xoán, aínda que isto supoña riscos. A teoloxía contemporánea síntese impulsada, como noutroa, pola necesidade de *repensar as nosas imaxes de Deus* e facelas máis achegadas a nós hoxe; pero terá que facelo co sentimento de necesaria incompletez e só do modo *menos malo*. A reflexión teolóxica sobre Deus ogano -como antano- terá que ser moi consciente de que deberá seguir buscando constantemente o rostro de Deus, sen pretender chegar a conseguilo, senón sempre aberta a un Misterio que chega de modo desconcertante e por camiños insospeitados⁹. Por iso, cando pretendemos falar da Divindade, cómprenos “desmonopolizar *aquelo* que moitas tradicións chamaron *Deus* e que non poucas relixións quixeron interpretar en exclusiva”, pois todo o humano é necesariamente continxente, limitado. A Divindade é un Misterio porque é “pura Liberdade e a liberdade non se deixa *com-prender* baixo ningún aspecto”¹⁰.

⁷ R. Panikkar, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994, 40.

⁸ R. Panikkar, *La experiencia de Dios*, Madrid 1994, 34.

⁹ V. Pérez, *Dios, Hombre, Mundo: La trinidad en Raimon Panikkar*, Barcelona 2008.

¹⁰ R. Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Península, Barcelona 2001³, 14.

Existen numerosos e lexítimos *nomes de Deus*, pero son só *facies Deitatis*, como levaba por título unha magnífica exposición que tivo lugar en Compostela no outono do 2000, con ocasión do comezo do novo milenio¹¹. Deus está en cada un dos seus rostros e nomes; máis aínda, *non ten un rostro* porque *tenos todos*. “Non hai nome neste século nin nos séculos futuros para nomealo” di Gregorio Palamas (*Theophanes*). Mestre Eckhart dinos que Deus é igualmente o “innomeable” e o “omninominable”¹²; nos nosos intentos de coñecer a Deus só “tocamos” lenemente a súa realidade.

Sendo unha persoa moi relixiosa, aínda que non exclusivamente teísta, Panikkar chega mesmo a cuestionar si se debe conservar ou non a verba *Deus*; porque esta palabra e mesmo o concepto “Deus” son só “un dos iconos” da Divindade, manifestando que un *icono* -a diferenza do *ídolo*, que pretende ter captado a realidade divina con todo o seu poder- só pretende mostrar -como *imaxe*- parte da realidade do representado. “Cando se perdeu esta luz icónica, luz tabórica, o icono transfórmase en ídolo”¹³. E ese becerro idolátrico non fai falla que sexa necesariamente de ouro, “pode tamén ser de ideas”, engade; porque, “cando se trata de falar da experiencia suprema, a mesma palabra *Deus* é xa tendenciosa”¹⁴. De feito, un pecado non pequeno das relixións máis poderosas da historia (cristianismo e islam), como o foi do xudaísmo, é crer coñecer moi ben a realidade divina por saber o seu nome: o *Pai*, *Al-lah*, *Yahveh*.

Con todo, Martin Buber di con claridade que temos que preservar o nome de Deus, aínda que estea tan manchado. Este magnífico pensador xudeu di que *Deus*, a pesar de ser “a mais abafada de cargas de tódalas palabras humanas” e de que “ningunha foi tan envilecida, tan mutilada”, non pode abandonarse:

“(Onde se podería atopar unha palabra como esta para describir o máis elevado!... ¿Non é a palabra >Deus= a palabra da súplica, a palabra convertida en nome consagrado en tódolos idiomas humanos para tódolos tempos?... profanada e mutilada como está, podemos erguela do po”¹⁵.

Aínda que sexa lexítimo reivindicar o nome de Deus e permanecer na nosa fe cristiá, deberíamos ter sempre moi presente o anteriormente dito, para non pretender monopolizar nin pensar que o único rostro auténtico de Deus é aquel no que nós cremos. Abrindo os ollos da cara, da mente e do corazón, decatámonos que no mundo relixioso de onte e de hoxe, nas diferentes relixións e culturas, e mesmo na xente que non pertence a estas, hai experiencia de Deus auténtica; porque a experiencia de Deus dáse dentro e fora das relixións recoñecidas como tais. “A vida de todo home e de toda muller –escribe Martín Velasco- pode interpretarse coma o intento por facerse cargo dunha *Presencia constituínte* da que xurde toda existencia humana e á que nos orienta o discorrer dos nosos días”¹⁶. Ou como di noutro lugar: “Todo o que a humanidade manexou, sentiu e amou, serviu nalgún momento da súa historia para descubrir a Presencia que a anima e para expresar a interior actitude de recoñecemento co que corresponde a ela”¹⁷.

¹¹ Magnificamente recollida nun fermoso libro, con textos de salientables especialistas como J. Martín Velasco, R. Panikkar, J. Trebolle... *Los rostros de Dios. Facies Deitatis*, Santiago 2000.

¹² Meister Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid 2001, 90.

¹³ Cf. R. Panikkar, *Iconos*, 65.

¹⁴ *Ibid.* 21, 23.

¹⁵ Martin Buber, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires 1970, 13-14.

¹⁶ J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1995, 13.

¹⁷ J. Martín Velasco, “Símbolos del misterio, rostros de Dios”, *Los rostros de Dios*, 26.

Desde o home e a muller das cavernas, as relixións dos pobos sen escritura e os que escribiron o *Himno a Atón* e os Vedas, aos libros da Biblia xudeocristiá, o Corán... Buddha e Lao-Tse, Kabir e Tukaram, Al-Hallaj e Ibn Arabî, Mestre Eckhart e Francisco de Asís, Juliana de Norwich, Teresa de Jesús e Juan de la Cruz... ata os místicos contemporáneos como Teilhard de Chardin, Thomas Merton ou Willigis Jäger, e Rilke ou Simone Weil, os *mártires* e os *santos* cristiáns, os *bodhisattva* budhistas, os *mahatma* (“alma grande”) e os *jivanmuktas* (“alma liberada”) hindús. Desde a concepción do Misterio como potencia, fonte de vida ou alma do cosmos (*mana*), o politeísmo védico, grego e romano, o panteísmo, o monoteísmo. As concepcións teístas e non teístas do Misterio e a Divindade: Yahveh, Adonai, El Shaddai, Eloim, Deus Pai, Mazda e Al-lah das relixións abrahámicas, por un lado; Brahman, Tao ou o Silencio absoluto e a renuncia budhista a representar o Misterio, polo outro. Os milleiros de nomes do Absoluto e as miles caras da Divindade, desde os rudos riscos do home das cavernas cun anaco de carbón, ás máis excelsas expresións da realidade divina¹⁸... Todo nos fala da busca e experiencia da Divindade, Deus, o Absoluto, o Sentido... unha Realidade concibida de moitas maneiras distintas e válidas, unhas mellores ca outras, pero ningunha que poida pretender ser completa.

É o inútil conflito occidental entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus da relixión” na contraposición pascaliana entre o *Deus vivo* da fe relixiosa e o *Deus morto* da filosofía¹⁹. Ou a contraposición no seo do hinduísmo entre a Divindade impersoal (*nirguna Brahman*, “Algo”, o *Absoluto abstracto*) á que se chega pola “vía do saber” (*jñana-marga*), e o Deus persoal (*saguna Brahman*, “Alguén”, o *Absoluto concreto* e vivo) ao que se chega pola “vía da devoción” (*bhakti-marga*)²⁰. O Deus da verdade que vai atopando a razón non poder ser outro que o Deus *vivo* da relixión, do amor, da emoción existencial²¹: a relixión, a teoloxía e a filosofía non poden estar enfrontadas, e seguramente necesítanse; poden e deben colaborar harmonicamente.

Despois de todo isto ¿Quen pode afirmar rotundamente que a única face auténtica de Deus é a da miña relixión, ou a da miña experiencia relixiosa persoal?

O horizonte da historia humana no que aparece a Divindade

Ao longo da experiencia relixiosa e cultural da humanidade, a busca de Deus foi facéndose desde distintas perspectivas; pero sempre, a *función* que a Divindade cumpriu na historia humana foi darlle un sentido último de referencia. A relixión son *proxectos*, *camiños* para a *plenitude humana*. O horizonte de intelixibilidade das manifestacións da Divindade vennos dado por cada cultura; horizontes que veñen ser como “ascensións do espírito humano cara ao misterio da Divindade”²². Os tres principais horizontes son a cosmoloxía, a antropoloxía e a ontoloxía que nos ofrecen.

¹⁸ Entre os libros a este respecto, un especialmente fermoso é a obra dunha investigadora e artista, Rebecca Hind, *Las 1000 caras de Dios*, Barcelona 2004.

¹⁹ A coñecida frase de Pascal no “Memorial” (*Pensamentos*): “Deus de Abraham, Deus de Isaac, Deus de Xacob, non o dos filósofos e os sabios”; e a postura de Heidegger en *Identidad y diferencia*, Barcelona 1988. Cf. J. Ratzinger, “El Dios de la fe y el Dios de los filósofos”, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1987, W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2002, e o traballo de A. Torres Queiruga “¿Todavía el Dios de los filósofos?”, *Razón y Fe* 242 (2000).

²⁰ Na *Bhagavag Gita*, o máis fermoso canto da literatura hinduísta, Brahman aparece como Absoluto impersonal e como Absoluto personal.

²¹ Cf. R. Panikkar, “El Brahman de las Upanishads y el Dios de los filósofos”, *El Ciervo* 210/211 (1971) e A. Torres Queiruga, art. cit. na nota anterior.

²² Cf. R. Panikkar, *Iconos*, 54.

a) O horizonte cosmológico. Na antigüidade, unha característica fundamental do ser humano é a de vivir cara ao mundo natural; a súa mirada diríxese cara ao ceo e a terra. Nese horizonte aparece a Divindade, como Señor/a, Causa, Orixe. Aparece vinculada ao Mundo, e este aparece interpretado coma o mundo da Divindade; o que domina neste horizonte *cosmológico* é a *confianza cósmica*, fundamental en tódalas relixións tradicionais. A Divindade estaría ao principio, antes do comezo de tódalas cousas, como “creador/a de ceo e terra”, o/a que ordena o caos e fai un cosmos harmónico (Xen 1), como a Nai Terra e a “Gran Deusa” prehistórica, alma da natureza, realizadora e mantedora (*creatio continua*) desa orde cósmica (o principio *rita* do hinduísmo). E estaría tamén ao final da total evolución do universo, como plenitude e reconciliación do cosmos co seu creador/a. Neste horizonte, a Divindade é unha categoría cosmológica; o nome máis común é *Deus/Deusa* nas distintas linguas, e o seu risco predominante é o poder.

b) O horizonte antropológico. Nun determinando momento da historia, o interese principal do ser humano pasou da natureza a centrarse no ser humano mesmo; a súa mirada dirixiuse á súa interioridade, co que o lugar da Divindade desprazouse cara ao ser humano. É o lugar *antropológico*, no que a Divindade é percibida coma o símbolo real onde culmina a perfección do ser humano, a culminación dunha autoconciencia antropológica. Panikkar cualifica esta Divindade emerxente como “a Plenitude do corazón humano, o Destino do home, a Guía dos pobos, o Señor da historia, a completa Realización de aquilo que nós realmente somos”²³.

Este horizonte antropológico da Divindade, empeza co *antropomorfismo* e atopa a súa máxima expresión no *personalismo*; e descubre a Divindade coma un Deus que fala, un *Ti*, un *Eu* que nos fala. As súas variantes van desde o antropomorfismo físico do panteón grego (Zeus, Apolo, Afrodita...) a un grado de revelación máis profundo e elaborado, o personalismo do Deus de Israel (Yahveh) e o Deus Pai de Xesús de Nazaret. Na teoloxía hindú, aparece isto sobre todo en *Isvara* con relación a *Brahman*; se *Brahman* representa o Absoluto impersonal, *Isvara* é o Señor, o Deus persoal²⁴. O ser humano ve agora a Deus como unha persoa, *Alguén*; un El a quen se ama ou se teme, de quen se recibe premio ou castigo, ao que se lle pode falar coa confianza de quen me escoita, e con quen se establecen relacións de amor, oración, sacrificio, consagración... Característica desta concepción é a *alteridade* divina: Deus é *esencialmente o Outro*, que vive na súa transcendencia, separado, “santo”...

É evidente que, os humanos non temos máis remedio que representar antropomórficamente a Deus; e o mesmo Deus non ten tampouco ningunha maneira de revelarse aos homes e mulleres senón antropomórficamente, sexa cal sexa o grao de perfección alcanzado por unha determinada espiritualidade. “O antropomorfismo é unha *necesidade radical* de calquera experiencia humana, e *mesmo da Divindade*”²⁵.

O personalismo, como posibilitador do *diálogo persoal* coa Divindade (intercambio amoroso, coñecemento recíproco, consagración amorosa ao Misterio Divino... non só nas relixións abrahámicas, senón na *bhakti* do hinduísmo e outras) resulta un punto de chegada fundamental no camiño da experiencia do divino. Unha

²³ *Ibid.* 56.

²⁴ Esta foi a Tese de Doutoramento e Teoloxía de Raimon Panikkar *El Cristo desconocido del hinduismo* (1970, ed. ampliada 1994). Non é difícil atopar unha relación entre esta personificación hinduísta de Deus como *Isvara* e o *Cristo-Señor* da teoloxía cristiá; non se trata dunha identificación plena, senón unha equivalencia funcional que chama Panikkar *equivalente homeomórfico*.

²⁵ R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid 1999⁴, 197.

síntese descuberta hai moitos séculos e que segue vixente maioritariamente nos ambientes relixiosos, podendo ofrecer unha visión moi positiva da relixión. Aínda que “as esixencias da razón pidan que Deus sexa *Ser* -escribe Panikkar-, as do corazón, do amor, esixen que Deus sexa *Persoa*”²⁶. Pero, a pesar do que puidera supoñerse, non remata aquí o camiño da humanidade na busca de Deus.

c) O horizonte ontolóxico. Aínda aparece o horizonte *ontolóxico*, no que o ser humano faise consciente de que non o pode entender todo. “A Divindade é aquí percibida non só máis aló do mundo físico, senón tamén máis aló dos confíns de calquera reino natural, incluído o mundo humano ou calquera outro... A transcendencia ou alteridade é tan absoluta que se transcende a si mesma e non pode ser chamada transcendente... *non é ser*, está *máis aló do Ser*”²⁷. Este lugar ontolóxico da Divindade é o apofatismo absoluto, no que o silencio sería a nosa única actitude válida. Un dos seus nomes é o *nirvâna* budhista, pero tamén o *baleiro* dos místicos cristiáns, da cábala xudía e do sufismo islámico; todos coinciden nun aspecto fundamental: a interrelación entre inmanencia e transcendencia, como dimensións inseridas no corazón de cada ser: “Eu son *divino* en tanto que son aquilo que *son* -escribe Panikkar-; e non son divino en tanto que non son aquilo que *son*”²⁸. A divindade, como o seu humano, existe aquí *en relación*; máis aínda, é pura relación.

Os tres horizontes non son excluíntes, e varias tradicións de oriente e occidente intentaron achegarse á Divindade englobando os tres niveis. Tanto na escolástica cristiá coma no hinduísmo; neste atopamos tanto o personalismo (a *bhakti*, espiritualidade do amor,) coma o misticismo (o *jñana*, camiño de puro coñecemento).

Os dous primeiros horizontes móvense nunha concepción fundamentalmente *dualista*, típica do teísmo (tanto o politeísmo como o monoteísmo), e sobre todo das tradicións abrahámicas. Estas dividen a realidade de modo radical entre o *sagrado* (o mundo da Divindade, o *numinosum*, o “*mysterium tremendum et fascinans*” de Rudolf Otto²⁹) e o *profano* (o que *non é* sagrado). *Só Deus é sagrado*, o resto, as creaturas, non. Deus é o “Absolutamente *Outro*”, entre Creador e creatura hai unha distancia infinita.

O terceiro horizonte móvese, máis ben, na concepción *non-dualista*. Para esta non hai nada que sexa totalmente “*non sagrado*”, do mesmo modo que non hai nada que sexa absolutamente *sagrado*. Pero esta concepción non significa necesariamente caer no monismo panteísta: *todo é Deus*; Deus é a sustancia de tódalas cousas e non hai máis Deus que esta *natura*; todo é Deus, porque Deus *non é máis que ese todo* que se manifesta no cosmos, ou como di Spinoza (s.XVII): “*Deus sive substantia, sive natura*” (*Ética*). Este panteísmo vai en occidente desde Plotino (s.III, *Eneadas*) a Giordano Bruno (s.XVI, *Sobre el infinito universo y los mundos*) e, dun xeito distinto, ao idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel); fixo sospeitar de grandes místicos cristiáns coma o Mestre Eckhart (s.XIII) e o mesmo San Bernardo (s.XI-XII) e místicos sufíes coma o mártir Al-Hallaj (s.X) ou pensadores como Ibn Gabirol (s.XI).

Teilhard de Chardin ten manifestado simpatías panteístas, pero tentando situalas *ben* no contexto cristián: “Propóñoame achegar Panteísmo e Cristianismo, despexando o

²⁶ *Ibid.* 206.

²⁷ R. Panikkar, *Iconos*, 57.

²⁸ *Ibid.* 58

²⁹ Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 1917; *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid 1973. Mentres no xudaísmo e no cristianismo o sagrado ten sobre todo relación coa santidad e transcendencia de Deus (*hagios*), no islam destácase coma o oposto a profano co termo *haram* (“poñer aparte”), a disposición da vontade divina, referido sobre todo aos lugares e actos sagrados.

que podería chamarse a *alma cristián do panteísmo* ou a *cara panteísta do Cristianismo*”, pois a identificación de panteísmo con Spinozismo, Monismo, etc. resúltalle “falsa, inxusta e perigosa”; cando este “non é máis que a explicitación defectuosa dunha tendencia moi xustificada da alma humana, que ten que atopar no Cristianismo a súa plena satisfacción... É a *preocupación relixiosa polo Todo*”³⁰.

Hai un concepto hindú que quere superar tanto o dualismo coma o monismo: o *non-dualismo advaita* (contraposto a *dvaita*, dualismo). No *advaita*, a Divindade non está individualmente *separada* do resto da realidade mundana, nin é totalmente *idéntica* a ela, como ocorre co dualismo e o monismo. Panikkar exprésao así, desde o seo do pensamento hindú, no que caben as tres tendencias (dualismo, monismo e a-dualismo):

“No desenvolvemento da consciencia relixiosa da India, as *Upanisad* prolongan e complementan a fase personalista e iconolátrica representada polos *Veda*. Unha espiritualidade puramente inmanente sería aínda máis falsa que unha fundada unicamente na transcendencia e que non vira no >Absoluto= máis que a Deus, ao Outro, ao Diferente, etc. *Dualismo e monismo* son *falsos* por igual... A mensaxe central das *Upanisad* interpretada na súa plenitude non é *nin monismo, nin dualismo*, nin o teísmo que en algunhas delas se evidencia, senón o *advaita*, é dicir, o *carácter non dual do Real*... O >Absoluto= non é só transcendente, senón transcendente e inmanente á vez”³¹.

Acorde con tal visión de Deus, as *Upanisad* apuntan a unha actitude relixiosa que non se basea nin no diálogo, nin no monólogo, nin na fe nun *Deus-Ti*, nin nun *Deus-Vontade-Soberanía*, senón “na experiencia superracional dunha ‘Realidade’ que de algún modo ‘inhálanos’ cara ao interior de si mesma”³². A doutrina *advaita* pretende introducir na “experiencia suprema” da non-dualidade, non-separabilidade entre Si-mesmo (*atman*) e Deus (*brahman*). A verdade para o *advaita* é chegar a descubrir que “*Atman* (Eu) é *Brahman* (Absoluto)”, ou o que é o mesmo (“*Tat tvam asi*”= “Ti es Iso, ou El”, o Absoluto), sen deixar de ser diferentes. Así o expresa Panikkar:

“Cando se experimentou que *Deus está en todo*, que *todo está en Deus* e que sen embargo *Deus non é nada do que é*; entón estase preto da realización, da *auténtica experiencia advaita* que, como toda verdadeira experiencia, non pode comunicarse nin expresarse por medio de conceptos”³³.

Colofón. A realidade persoal de Deus ¿única perspectiva auténtica da Divindade?

Isto último levanos a unha pregunta que considero necesario presentarlle ao lector e á teoloxía occidental habitual, tanto á máis conservadora como á máis progresista: A *realidade persoal* do Misterio/a Divindade ao que se chama *Deus* ¿é a única perspectiva auténtica, ou presuntamente definitiva, da Divindade?³⁴.

³⁰ Teilhard de Chardin, “Panteísmo y Cristianismo”, *Como yo creo*, Madrid 1970, 65-84. “Non temos, no fondo máis que unha sóa paixón: reunírnos co Mundo, que nos envolve por todas partes sen que logremos dar co seu rostro nin co seu corazón”, 67.

³¹ R. Panikkar, *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid 1999, 59.

³² R. Panikkar, *La experiencia de Dios*, 53.

³³ R. Panikkar, *La Trinidad*, 60.

³⁴ Trato amplamente esta cuestión no meu libro *Dios, Hombre Mundo*, 187-246.

Se o *personalismo* (concepción persoal da Divindade) pode ofrecer unha visión moi positiva da relixión, como diálogo persoal e intercambio amoroso, e é a perspectiva que alimenta fundamentalmente a miña experiencia relixiosa e a de tantos, como unha relación existencial con Deus, íntima e particular, na que sinto a Deus como a fonte do meu ser, o meu sustento, a miña propia mismidade... ten, tamén, as súas pexas. Con Panikkar podemos sintetizalas en tres:

a) O “*dualismo relacional*”, que nos deita no vello dualismo monoteísta; pero que pode ser superado pola concepción trinitaria, sempre que supere o substancialismo na concepción divina: “A senda da peregrinación humana é un camiño trinitario”³⁵. O amor trinitario une, pero non confunde, superando o dualismo sen caer no monismo.

b) O “*diferencia teolóxica*”, entre Deus como ser Supremo e os seres; o que crea unha distancia que semella insalvable para un encontro real.

c) A *relación dese Deus-Persoa cos seres non-persoais*; que levaría a *sacrificar a creación*: “Os personalistas, para salvar ao home, tal vez para ‘salvar’ tamén a Deus, tiveron que sacrificar a súa creación”³⁶.

Particularmente, esta última manifesta unha cuestión moi actual e nada etérea. Significa o desprezo ou, polo menos, menosprezo dos animais, as plantas e a materia inerte, da que fixo gala o cristianismo ao longo da historia, presentando estas creaturas ao servizo arbitrario dun home que tería sido posto no mundo como presunto “señor da creación”, tal como teñen denunciado os ecoloxistas e que chegou a influír en parte da teoloxía contemporánea³⁷. Como teño escrito en varias ocasións, considero que o ecoloxismo, alén dun sistema biolóxico e filosófico, significa un verdadeiro cambio de paradigma que supón unha interpelación mesmo para unha *nova* concepción de Deus.

Ao falar da realidade *persoal* ou *supra-persoal* de Deus³⁸, non se trata de negar o personalismo, senón simplemente de previrnos contra as *conclusións exclusivistas* que o pretenden poñer como punto final do camiño da humanidade na busca de Deus; de facernos conscientes que, como repite Panikkar

“Non é máis que *unha forma* de espiritualidade... Por si mesmo é *incapaz de esgotar a variedade e a riqueza da experiencia do Misterio*. Na medida en que o pretenda, negará o seu valor relixioso e tornarse irremediabilmente puro antropomorfismo”³⁹.

O gran teólogo cristián Pau Tillich ten escrito: “Se dicimos >*Deus é unha persoa*=, dicimos algo que é profundamente erróneo”, pois a *persoa* está separada das demais persoas; por iso “*Non deberíamos dicir nunca que Deus é unha persoa*”⁴⁰.

Despois de todo, cualificamos a Deus de *ser persoal* porque nós somos persoas, e temos un concepto concreto da persoa... Aínda que podamos dicir que Deus é, tamén, alguén *persoal*, o que se afirma aquí é que esa *formulación* que facemos lexitimamente *non esgota* o Misterio divino. Certamente, Deus non pode ser *menos persoa* que o ser humano, e a realidade do *amor* en Deus non pode ser inferior á do amor humano; o Amado non pode non respondernos nin amarnos con menos intensidade e pureza que o facemos os humanos nun verdadeiro impulso cara á unión. Podemos preguntarnos ¿Pode haber unha experiencia do Divino que non se reduza ao diálogo interpersoal,

³⁵ R. Panikkar, *La Trinidad*, 63.

³⁶ R. Panikkar, *El silencio del Buddha*, 209.

³⁷ Cf. Victorino Pérez, *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, A Coruña 1997.

³⁸ “Deus, que é *persoal*, é tamén *máis que persoa*”, P. Tillich, “The God above God”, *Main Works*, 6, Berlin-New York 1992, 420.

³⁹ R. Panikkar, *La Trinidad*, 48-49.

⁴⁰ P. Tillich, *Ibid.*

como adoitamos a entendela en Occidente? Pero tamén deberíamos preguntarnos ¿Está *esgotado* o misterio do divino no seu descubrimento como *persoa*? Como vimos aquí, nunha parte da rica e diversa tradición relixiosa e espiritual da humanidade, non só en Oriente, atopamos unha experiencia do Misterio que adopta unha forma diferente da proposta polo personalismo. Particularmente, é o caso de gran parte das *Upanisad*, que semellan encaixar dificilmente na espiritualidade personalista, criticando as súas efusións amorosas, que teñen na tamén tradición hinduísta do *bhakta*, e cuestionando un presunto transfundo egoísta de todo amor.

Certamente, anque poidamos dicir que a concepción personalista é unha concepción *incompleta* da Divindade, igualmente deberíamos dicir o inverso: sen esa dimensión persoal, a nosa concepción da Divindade está *incompleta*. Por iso, non se rexeita aquí a idea dun Deus *persoal*, simplemente afirmase que o personalismo relixioso tampouco é quen de *esgotar* a riqueza da experiencia do Misterio, unha realidade insondable e imposible de deixarse apreixar polo entendemento humano, pero no que este debe mergullarse –alén dun concepto ou doutro- para atopar a súa plena realización.

A Coruña, na véspera da Noiteboa de 2009