



# Buscar e atopar a Deus en todas as cousas? Ensaio sobre unha misión non imposible

---

Pedro Castelao

*Non potest divina praesentia sentiri,  
quin etiam major sit absentia sentienda*

(J.-Y. Lacoste parafraseando  
un canon do IV Concilio de Letrán)

## 1.- Introducción: a pregunta fundamental

Onde está Deus? Deus non parece estar por ningures. Podemos buscar e atopar a Deus, como nos di Ignacio de Loiola, en todas as cousas? Ben difícil nos parece posto que Deus, de existir, non se nos impón coa evidencia coa que se nos impoñen as cousas. Que contestar, pois, a unha pregunta tan elemental e tan común, en tantos momentos da vida, especialmente nos máis trágicos ou dramáticos? Reflexionemos amodiño sobre tan importante cuestión.

## 2.- A cuestión de Deus

A teoloxía é o intento de falar ben de Deus. Paul Tillich definiuna como o discurso metódico sobre os contidos da fe cristiá. Achegarse con seriedade e realismo á fe cristiá e aos seus contidos implica facerse cargo dun problema maior que, aquí, imos tratar de seguido, en exclusiva, renunciando, xa que logo, a outras cuestións igualmente interesantes, mais non propias deste relatorio.

Referireime, pois, á condición de posibilidade primeira e última da fe cristiá: á cuestión de Deus. Se non hai Deus a fe cristiá non é máis que un espellismo, non é máis que a baleira e desesperada divinización dun xudeu axustizado, non é máis que unha va proxeción dun desexo de vida transmortal absolutamente irrealizable.

Pola contra, se hai Deus todo cambia. Se hai Deus ten sentido vivir coa lóxica do mundo invertida. Teñen senso as benaventuranzas, ten senso a dialéctica paulina que experimenta a verdadeira forza na máxima debilidade e concibe a verdadeira sabedoría como tolemia aparente. Se hai Deus, a fe cristiá non é espellismo, senón anuncio, anticipo, camiño que nos leva cara a unha plenitude inimaxinable que agardarmos compartir con todo canto hai no ceo e mais na terra. Sen esquecer que, nesa plenitude, os últimos deste mundo serán necesariamente os primeiros.

Centrémonos, pois, na cuestión de Deus para intentar dicir algo con sentido que non sexa de todo inadecuado.

### 3.- Transcendencia e intranscendencia

Hai que recoñecer que non é doado falar de Deus. Polo que máis adiante direi verase que, talvez, non haxa nada máis difícil. O erro fundamental que cometen todas as enquisas sociolóxicas que preguntan a xente anónima pola súa crenza ou increnza en Deus é, precisamente, supoñer que a palabra Deus, proferida así, de calquera xeito, en calquera circunstancia, incrustada nunha pregunta ao lado doutras, pode remitir automaticamente a aquilo que realmente significa. Cando se fala de calquera xeito da divindade a cuestión de Deus vólvese, literalmente, intranscendente. Privada da transcendencia que necesariamente lle pertence, a cuestión de Deus vólvese banal. E nada hai máis letal en cuestións teolóxicas que a banalidade. Poderíamos empregar aquí aquela feliz cualificación coa que Tillich nomeou a caída do pensamento teolóxico na ontoteoloxía para indicar, con toda precisión, o perigo da banalidade intranscendente. Tillich falou, con acerto, da “blasfemia involuntaria”, isto é, proferir o nome de Deus sen advertir o seu dinamismo simbólico, é dicir, sen saber que estamos ante un nome santo que nomea o innominable e, polo tanto, o que nunca se pode engaiolar nas redes dos conceptos ordinarios. Utilizar o nome de Deus en van significa, en consecuencia, manipulalo sen as debidas consideracións e, xa que logo, maltratalo. E isto non é algo inocuo.

Maltratar as palabras trae consecuencias, porque as palabras son as portas da realidade. E cando se trata mal unha palabra maltrátase un acceso ao real, péchase unha porta ao mundo. No caso que nos ocupa o que se pecha é a porta que transcende absolutamente todo aquilo que chamamos mundo. A consecuencia disto é que a nosa concepción da realidade queda cada vez máis minguada e eivada.

Efectivamente, cando un nome sofre maltrato vira mudo. Ponse de costas e deixa de vehicular a través del o seu significado. A dimensión da realidade que antes agromaba na súa interna cavidade permanece agora clausurada, pechada e inaccesible coma esas portas seladas pola policía ou a autoridade xudicial. Cando esa palabra obstruída –como é o caso da palabra Deus– non se refire a unha dimensión particular do mundo, senón á condición de posibilidade absoluta do mundo mesmo, entón o que queda clausurado en si mesmo, co maltrato da blasfemia involuntaria, é a totalidade do que existe. Unha totalidade que, a partir dese momento, deixa de ser tal para fragmentarse infinitamente en parcelas do real que reclaman para si a atención completa dun ser humano xa inexorablemente disperso na banalidade intrascendente dun mundo incapaz de preguntarse por si mesmo e, por tanto, eivado para ir máis aló de si.

A cuestión de Deus precisa, pois, dunhas especiais condicións para poder ser proferida con sentido e afrontada na súa verdadeira natureza. Por iso cómpre desfacer antes algúns malentendidos que nos permitan non esvarar na superficialidade do banal nin darnos de morros contra un acceso imposible de franquear.

#### 4.- Presenza e ausencia

No inicio da súa obra, inicialmente titulada *Fides quaerens intellectum*, mais logo rebautizada como *Proslogion*, Anselmo de Canterbury diríxese a Deus dicíndolle: “E agora, pois, Ti, Señor meu Deus, ensina ao meu corazón onde e de que xeito buscarte, onde e de que xeito atoparte. Señor, se non estás aquí, onde te busco ausente? Se, porén, estás en todas partes, por que non te vexo

presente?»<sup>1</sup>. Onde buscar a quen non está? Como buscar ao ausente? Onde ver a quen está en todos os algures e, en cambio, non parece estar en ningures? Como ver a quen, estando, non está? Este movemento dialéctico que vai da presenza á ausencia e da ausencia á presenza é absolutamente fundamental se queremos situarnos de xeito acaído ante a cuestión de Deus.

Deus non é unha cousa deste mundo. E, ao mesmo tempo, non hai cousa deste mundo deixada da man de Deus. Na historia recente do pensamento insistiuse extraordinariamente na transcendencia de Deus. E, como digo, con toda razón. Pero se esa acentuación da transcendencia non está dialecticamente equilibrada cunha igual acentuación da súa inmanencia, deformamos a imaxe de Deus. Logo, aludiremos, igualmente, á deformación da inmanencia de Deus que deriva en identidade absoluta. Pero agora tentemos, tan só por un instante, superar esa concepción da transcendencia que afasta a Deus do mundo.

Se puidésemos percibir na mera existencia das cousas esa beleza e esa bondade que propiamente experimenta quen se deixa seducir pola contemplación desinteresada da natureza, entón seríanos igualmente posible percibir, tamén aí, o distante rumor dunha voz que –sen ser distante, sen ser rumor e sen ser voz– nos fala caladamente dun ben e dunha plenitude que, no que vemos, só chegamos a albisca. E porén, quen o experimenta activamente pode asegurar que o experimenta realmente en todo o seu fondo e auténtico dinamismo.

Talvez a dificultade máis grande para percibir esa ausente presenza de Deus, que fai ser a todo canto é, non estea –ou non estea só, como parece sempre supoñerse– nun posible afastamento de Deus, ou no seu tan comentado “silencio”, ou no seu tan famoso “eclipse”. Talvez a dificultade máis grande sexa, pola contra, a súa presenza masiva, a súa evidencia rendida, o seu discurso continuo, a súa brillantez rutilante. Non vemos a Deus por exceso de luz. Non percibimos a súa

---

1 San Anselmo, *Obras Completas*, BAC, Madrid, 2008, 360: “*Eia nunc ergo Tu, Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat. Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem ubique es, cur non video praesentem?*”.

presenza por falta de distancia. Cómpre atender ben a esta dialéctica da presenza na ausencia e da ausencia na presenza. Habitar durante anos ao pé dunha ferverza implica que, co paso do tempo, un deixa de oíla. O mesmo sucede, en Corrubedo, co mar. Faise tan natural o devalar das ondas axitadas polo vento que, cando un vive alí, pode deixar de advertir o seu continuo e ininterrompido murmurio.

Isto é o que, talvez e en certo modo, acontece coa presenza e a ausencia de Deus. É tan expansiva a súa atmosférica presenza na realidade expresa –de feito é o fundamento do ser mesmo de toda a realidade creada e a súa continua presenza transformadora nela– que nos custa percibila como tal, porque non temos distancia suficiente para captala. Habitamos dende sempre nela e, por iso, sendo a realidade primeirísima, en canto que coincide coa doazón do ser a todo canto é, amósasenos invisiblemente como o máis patente, diáfano e presente, e, porén –ou, mellor dito, xusto por iso– resúltanos endiañadamente difícil recoñecela no seu ser de puro don, de desinteresada gratuidade, de signo do seu amor incondicional, debido a que, precisamente, asolaga por dentro e por fóra toda a nosa realidade máis veciña, inmediata e cotiá.

Unha vez escoitei dun neno, entre estrañado e queixoso, que el nunca vira como xira a Terra. E é certo. Non podemos percibir o xiro do globo terráqueo porque nos falta distancia para velo desde fóra. Xiramos coa Terra e por iso non captamos directa e inmediateamente aquilo no que estamos. Isto é o que nos sucede, en certo sentido, coa presenza incircunscrita de Deus: en si mesma –como o son da ferverza, ou o murmurio do mar, ou o movemento do planeta– é a realidade primeira e máis inmediata na cal estamos, pois nel vivimos, movémonos e existimos (Feit 17,28). De modo paradoxal, pola súa absoluta veciñanza –e porque estando máis preto ca nada non é unha cousa entre outras, senón a absoluta condición de posibilidade de todo ser e o amor continuo que transforma todo canto é– é a menos coñecida e a máis difícil de coñecer. Nótese que esta absoluta e inmediata veciñanza, esta presenza masiva que descobre unha mirada mística, non é senón o contrapolo necesario da absoluta transcendencia de Deus, debido ao que, con Kierkegaard, chamou a teo-



loxía diastática do século pasado –principalmente na figura de Karl Barth– a diferenza cualitativa absoluta entre o Creador e a criatura. Xusto por ser Deus o totalmente outro é, tamén, o máis preto que se poida pensar. E, sobre todo, a súa absoluta transcendencia non implica afastamento, senón un modo inédito de presenza íntima. Cómpre insistir neste último apuntamento.

O recoñecemento expreso da súa presenza masiva non é unha diminución da afirmación antedita: Deus non é unha cousa deste mundo. É, xustamente, a súa máis firme ratificación. Xusto por non ser unha cousa deste mundo, a súa presenza pode ser total sen ser de ningún modo categorial. A evidencia innegable da súa ausencia categorial reafirma que a súa forma de presenza é sempre transcendente. Pero esta transcendencia non ten por que ser pensada unicamente en termos de afastamento, distancia, silencio ou eclipse. É máis, o acaído é, ao meu ver, o contrario.

Con todo, tentemos concretar un pouco máis esta abstracta reflexión para poder percibir con máis claridade as súas fondas implicacións.

## 5.- Presenza e ausencia no espazo

No fragmento de Anselmo que antes citei traducín cunha paráfrase unha palabra latina que, tamén en galego, pódese utilizar como cultismo. Dicía Anselmo: “Señor, se non estás aquí, onde te busco ausente? Se, porén, es *ubicuo*, [*si autem ubique es*] por que non te vexo presente?”. Antes dixen: “se, porén, estás en todas partes...”. O significado é claramente o mesmo, pero o termo ubicuidade vainos ser agora moi útil, se ben, comprendido e utilizado dun xeito ben distinto a como neste fragmento o utiliza Anselmo.

Cando dun xeito intuitivo comprendemos a relación que teñen os corpos co espazo, todos compartiremos que, efectivamente, onde está unha cousa non pode estar outra, é dicir, onde senta unha persoa non pode sentar outra e onde aparca un coche non pode aparcar outro. Dun xeito espontáneo, pois, podemos convir en que todas as cousas –e nós incluídos– ocupamos o espazo dun

xeito fragmentario, circunscrito e excluín-te. Fragmentario porque nunca ocupamos todo, tan só unha parte. Circunscrito porque a nosa ocupación non é difusa, senón que coincide coa nosa determinada feitura. Excluín-te porque, como dixen, no espazo onde estamos nós non pode estar ningunha outra realidade.

Pensem, en cambio, en todas esas ocasións nas que o noso desexo e a nosa imaxinación nos levan a anhelar poder estar en dous sitios ao mesmo tempo. Ou en tres ou en catro. Os límites da nosa relación co espazo impídeno, sen dúbida, pero isto non impide que teñamos verbas para nomear tan cobizada posibilidade. De feito, falamos da bilocación, da trilocación, etc. É dicir, falamos de modos de presenza fragmentaria, circunscrita e excluín-te que, sen embargo, pódense multiplicar en razón da sucesión dos números naturais. É ben sabido que dita sucesión non ten fin. Non temos máis que elevar á  $-n$  potencia tal enumeración para alcanzar un concepto extraordinariamente suxestivo. Ese concepto é, precisamente, o de ubicuidade. Unha persoa ou unha cousa ubicua son unha persoa ou cousa presentes non aquí ou alí, senón, aquí, alí, aló e acolá. En fin, en todas partes. Afinemos algo máis a comprensión estrita deste suxestivo concepto.

Algo ubicuo é algo que está en todos os sitios, pero estendendo horizontalmente a súa forma de presenza fragmentaria, circunscrita e excluín-te. Como ocupa todos os lugares esa presenza vólvese completa, total, única. Fixémonos ben. A ubicuidade implica a reprodución ilimitada dunha ocupación espacial que abafa, inunda e invade completamente todo canto sitio se poida pensar, impedindo que ningunha outra cousa (ou persoa) poida atopar oco ou grecha espacial. Posto que está ela, xa non pode haber nada máis, xa que a súa forma de presenza, como estamos a ver, é ubicua. Esta é a razón de que, ao meu ver, o concepto de ubicuidade non sexa acaído para falar da presenza de Deus. Se Deus fose ubicuo non habería creación, non habería mundo, non habería nin espazo nin tempo. A súa presenza asolararía todo sen posibilidade algunha para calquera tipo de alteridade non divina. Calquera cousa que pensem ubicua no mundo disputaría o espazo completo da creación a calquera ou-



tra realidade posible, ata o punto de facela completamente imposible. E todo, porque a ocupación do espazo de todas as cousas deste mundo é, precisamente, fragmentaria, circunscrita e excluinte.

Como se percibe con facilidade, o concepto de ubicuidade resulta da elongación sen fin dunha forma de presenza propia das realidades obxectivas. Posto que Deus non é unha cousa máis deste mundo, de ningún xeito se pode predicar del a ubicuidade. Máis propio e axeitado parece, emporiso, falar da omnipresenza de Deus. A omnipresenza non é resultado de estirar a forma de presenza fragmentaria, circunscrita e excluinte de modo infinito e indeterminado. Non se sitúa na horizontalidade do espazo das criaturas. Non disputa o lugar no ámbito dos algures dispoñibles para tratar de ocupalos todos e non deixar ningún baleiro.

A afirmación da omnipresenza de Deus significa que non hai espazo privado da presenza de Deus, xusto porque a súa forma de presenza non é nin fragmentaria, nin circunscrita, nin excluinte. É unha singularísima forma de presenza que se dá no ámbito propio da criatura, pero dun xeito non categorial, é dicir, non concorrente coa ocupación habitual que as cousas creadas fan do espazo. Por iso falamos, creo que con razón, de presenza transcendente, sen que iso teña necesariamente que connotar afastamento, silencio ou eclipse. Ao contrario, xusto por ser transcendente, é dicir, por non reproducir o modo obxectivo de presenza, pode darse real e plenamente en todo o espazo posible sen que, por iso, ningún lugar nin ningún sitio poidan reclamar para si a posesión particular e cobizosa de tal presenza. E isto nun modo de presenza realmente íntimo, fondo, medular, ata o cerne mesmo da esencia máis propia de todo canto é. Esa intimidade absoluta do Creador, verbo de todo canto espazo poidamos pensar, vén precisamente propiciada pola súa omnipresenza. A ausencia categorial é a condición de posibilidade (e o signo paradoxal máis elocuente) da presenza transcendente. Igualmente, a presenza transcendente non é sinónimo de ausencia absoluta, senón dun modo divino de estar realmente presente no cerne máis íntimo de toda presenza categorial. Deus ten unha forma particular de facerse presente que, necesariamente, non é

senón unha demanda inescusable do seu propio ser. Deus está non estando, o cal significa que, dada a súa omnipresenza, non hai al-gures privado da súa divina presenza.

## 6.- Presenza e ausencia no tempo

O dito respecto do espazo é igualmente aplicable ao tempo. A nosa experiencia intuitiva e inmediata do tempo é aquela que nos dan os reloxos: o movemento pautado dunhas agullas xirando nunha superficie circular. Xa se ve con claridade a fonda vinculación do tempo co espazo. Medimos o paso do tempo en función do espazo, é dicir, contando o número de veces que se percorre un fragmento espacial. Así mídese igualmente a velocidade: espazo partido por tempo.

A que vén todo isto? A que tamén a presenza dos obxectos no tempo se caracteriza pola súa situación nunha liña composta por momentos igualmente fragmentarios, circunscritos e excluínates. Fragmentarios porque o tempo dun obxecto é sempre limitado. Circunscrito porque non abarca máis que aquilo que o obxecto dá de si. Excluínate porque cando o obxecto está nun tempo non pode estar noutro. (É evidente que falo sempre do tempo cronolóxico e evito aquí mencionar o bergsonian tempo como duración. A isto hai que engadir que o noso tempo real sempre é un tempo presente, porque, en rigor, o pasado xa non é e o futuro aínda non é. A ontoloxía particular dun tempo que xa foi e dun tempo que aínda non foi reclamaría unha análise das posibilidades e modos de ser do acontecer temporal que, para o que aquí nos interesa, non é agora pertinente).

A nosa ocupación limitada do espazo que nos impedía estar en dous sitios ao mesmo tempo (véxase aquí o preto que ambas as dúas dimensións están entre elas), tamén nos impide habitar dous tempos de forma conxunta. Se estamos situados no presente –e sempre estamos situados no presente– non estamos xa no pasado e non podemos estar aínda no futuro. Non podemos, tampouco, habitar dous ou tres presentes simultáneos. Non temos, pois, máis ca un tempo, e a nosa relación con el é a mesma que temos co espazo. Aquí e agora, e máis nada (verbo do asunto que nos interesa, claro está).

Se estendemos horizontalmente o tempo cronolóxico atoparémonos con que podemos remontar, río arriba, a corrente ininterrompida do fluxo temporal cara a un pasado máis preto ou máis remoto e que, reciprocamente, podemos anticipar, río embaixo, a corrente ininterrompida do fluxo temporal cara a un futuro máis ou menos lonxincuo. En todo caso estaremos sempre situados nun momento concreto, fragmentario, circunscrito e excluínte da secuencialidade temporal. Poderemos vivir –volvo preguntar– dous tempos simultáneos? Ou tres ou catro? Xa sabemos a resposta. Pero tamén debemos saber que a sempiternidade é ese concepto forxado pola nosa imaxinación e o noso desexo de poder vivir unha existencia temporal sen principio nin fin, cuxo gozo dun tempo concreto non impida a deleitación doutro tempo calquera, por máis afastado (cara a adiante ou cara a atrás) que tal outro tempo poida estar. A sempiternidade posibilitaríanos, igualmente, poder vivir cantas vidas posibles imaxinemos, xa que sempre teríamos tempo de facelas reais. A sempiternidade é á vivencia do tempo o que a ubicuidade á ocupación do espazo. A diferenza está en que a ubicuidade implica a ocupación simultánea de todo espazo posible e a sempiternidade a presenza sucesiva en todo tempo igualmente posible. Dada a proximidade de ambos os dous conceptos tamén cómpre tomarlle ben a medida ao segundo para non esvarar na súa superficie.

De igual modo que non podemos predicar a ubicuidade verbo de Deus, tampouco podemos dicir que Deus sexa sempiterno, é dicir, posuidor dunha duración horizontal sen principio nin fin. Se así fose Deus non sería o Señor do tempo, porque El mesmo estaría contido dentro da secuencialidade propia do fluxo temporal. O señorío de Deus sobre o tempo noméase, máis axeitadamente, co termo eternidade, é dicir, omnitemporalidade. Insisto: a eternidade non pode ser confundida co discorrer ilimitado dunha secuencia que vai do pasado ao futuro pasando necesariamente por un presente sempre fuxidío. Non é unha vida interminable, nin unha duración ilimitada o que se predica de Deus.

A eternidade é ao tempo o que a omnipresencia ao espazo. O tempo secuencial da cronoloxía histórica é a xustaposición irrever-

sible de momentos puntuais. O agora é ao tempo o que o aquí ao espazo. Deus é eterno, non sempiterno. Boecio, en relación coa eternidade do mundo, afirmou con razón:

Algúns, cando oen dicir que a Platón lle pareceu que este mundo non tivo principio no tempo nin terá un final, deducen que este mundo creado é coeterno co Creador, o cal non é correcto. Unha cousa é, abofé, discorrer por unha vida interminable, cousa que Platón atribuíu ao mundo, outra ser a presenza total e simultánea dunha vida infinita, cousa que manifestamente é propia da mente divina<sup>2</sup>.

A eternidade de Deus ten máis que ver, xa que logo, con esa presenza total e simultánea propia dunha vida verdadeiramente infinita, que co discorrer por unha vida interminable. Niso consiste, propiamente, o señorío de Deus sobre todos os tempos.

Non hai, pois, ningún momento do tempo deixado da man de Deus nin un tempo máis cheo que outro da súa presenza. A ausencia categorial de Deus na secuencialidade do tempo é a condición de posibilidade última da súa veciñanza máxima a todo momento como presenza transcendente. De igual modo, a súa eternidade transcendente non equivale a unha ausencia absoluta de Deus respecto do tempo, ou a unha exterioridade afastada, senón a un modo de presenza que se achega ao cerne mesmo de todo acontecemento temporal con máis intimidade da que o propio tempo –sempre presente nun fluxo continuo– ten respecto de si mesmo.

Unha vez máis vemos a polaridade da presenza e da ausencia no acaído equilibrio que reclama a atención dialéctica á absoluta transcendencia de Deus, xunto coa súa absoluta inmanencia. E as dúas, de xeito paradoxal, ao mesmo tempo. Só atendendo a este delicado movemento poderemos pensar axeitadamente sobre os modos de relación que o Creador pode establecer coa realidade creada.

O feito é que a cuestión da presenza de Deus adquire, certamente, cromatismos nada insignificantes segundo tal presenza se encadre nun dos tres esquemas xerais que tratarei a continuación.

---

2 Boecio, *La consolación de la filosofía* V, prosa 6, CCL 94, 101, lin. 28-34.

Produce certo consolo constatar que as consecuencias para a espiritualidade, a vivencia sacramental, a concepción da acción de Deus, os milagres, a encarnación, etc., son, polo demais, evidentes, dado que, aquí, nos límites deste relatorio, nin sequera vou poder aludir brevemente a elas. Apuntarei unicamente algúns aspectos, de forma moi resumida, que perfilan as características xerais destes tres grandes esquemas fundamentais. No diálogo posterior espero poder ter máis tempo para abordar eses problemas concretos.

## 7.- Modos de presenza: externa, interna, envolvente

Un primeiro esquema xeral sitúa a presenza propia de Deus nunha relación de exterioridade verbo da creación. Acentúase aquí de tal xeito a transcendencia de Deus que o implícito fundamental desta concepción teolóxica é que Deus non está no mundo, de xeito que a súa ausencia categorial implica unha distancia transcendente nunca superada no normal discorrer da causalidade intramundana. Deus non está no mundo porque, de estar, está lonxe del. E para que Deus se faga presente, para que a criatura poida ter contacto con El, ou para El facerse presente na vida interna da creación é preciso que Deus mesmo interrompa o normal acontecer da natureza para que a súa acción sexa efectiva no interior da creación.

Son múltiples os problemas teolóxicos que carrega esta concepción intervencionista da presenza e da acción de Deus. Pero non é o último deles o feito de supoñer que, como a súa presenza non é ordinariamente categorial, o seu modo de facerse presente na creación debe tornarse extraordinariamente categorial. Querendo salvagardar a transcendencia divina de Deus esta concepción teolóxica obxectiva, reifica e torna mundana a acción e a presenza divina de Deus. Nunha palabra: desdivinízaa<sup>3</sup>. Como

---

3 Non deixa de ser irónico que a concepción apoloxética do milagre, que tan forte quixo ser na defensa do seu carácter sobrenatural fronte a todo perigo naturalista, caía nesta mesma concepción intervencionista que naturaliza e desdiviniza a acción e a presenza de Deus. Cfr. a crítica do cardeal W. Kasper desta concepción apoloxética en W. Kasper, *Jesús. El Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1994 [orixinal alemán, 1974], 112-113. Véxase igualmente a posición do actual Prefecto da Doutrina da Fe, G. L. Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona, 1998, 220: «A “intervención” de Deus no mundo non pode significar nunca a suspensión da causalidade creada».

digo, o problema fundamental desta concepción intervencionista da acción de Deus é o seu déficit de dialéctica. Afirmar acertadamente a transcendencia de Deus, pero faino de modo tan parcial, tan pouco equilibrado, con tal mingua da imprescindible dialéctica antes nomeada que, necesariamente, esvara sobre os conceptos facendo da transcendencia divina unha exterioridade afastada dunha realidade creada que, en consecuencia, vive orfa da presenza próxima de Deus.

O segundo esquema acentúa esaxeradamente o polo contrario. Se no primeiro se nos ofrece unha relación externa entre Deus e a creación, agora o que prima nesta segunda concepción é a clave interna. Deus e o mundo non serían realidades heteroxéneas, senón homoxéneas. Non se atoparían, coma no primeiro esquema, un fronte ao outro, nunha exterioridade mutua que xeraría un dualismo de oposición, senón que, pese a todas as aparencias, Deus e a creación serían un, nunha fonda interioridade que produciría unha relación non-dual de total identificación. Dito máis sinxelamente: a pluralidade de todo o existente non é máis ca unha pluralidade aparente. A esencia última de todo o real que, precisamente, se atopa baixo as formas múltiples da natureza e mesmo das persoas, é o propio ser do único e autenticamente existente: a absoluta divindade con absoluta plenitude de ser. A individualidade das cousas, así como a singularidade dos individuos non é máis ca un engano dos nosos sentidos externos e internos. Se logramos correr o veo do real accederemos á verdadeira visión da xenuína esencia que, tras o espellismo da multiplicidade, non é senón unha única e perfecta unidade. A onda é o mar. A nosa conciencia individual cre ser singular e intransferible porque está apegada á ilusión dun ego poderoso do que teme desprenderse. Cando recibe a iluminación, cando accede ás dimensións máis recónditas do ser, cando logra traspasar o limiar do espellismo desorientador, é entón cando adquire a suprema sabedoría. A divinización, a salvación, a verdadeira iluminación é sabérmonos Deus, sabérmonos un coa divindade, sabérmonos ela mesma, porque só ela mesma é a verdadeira realidade que verdadeiramente existe. Somos botellas

de auga que flotan na superficie dun océano inmenso. Todos cremos que o líquido que portamos no noso interior é distinto a todo canto coñecemos. Estamos presos do eu. Somos escravos dos seus desexos e vítimas do seu falso poder. A liberación relixiosa consiste en romper o cristal que nos engaiola para descubrirmos tan auga salgada como salgada é a auga oceánica que antes nos devalaba. Roto o vidro xa somos un co mar que nos asolaga. Xa estamos liberados de nós mesmos. Xa desfixemos a ilusión do eu. Deberemos, xa que logo, fundírmomos no mar da divindade, nesa lóxica do trans- que vai máis aló de todo dualismo de oposición. Só deste xeito alcanzaremos o reino do transpersoal, do transmundo e do transdivino. Só así transitaremos a unha concepción do real e de Deus que deixe atrás as eivas e limitacións do teísmo persoal que, segundo esta concepción, resulta irremisiblemente identificado co esquema da relación externa exposto en primeiro lugar. Non á oposición, non ao dualismo. Neste segundo esquema anímasenos a transitar cara a este novo paradigma superando toda canta dualidade nos limite.

A esta concepción non-dual haille que recoñecer o acerto de querer acentuar o polo desa inmanencia tan descoidada por ese teísmo que exterioriza a presenza e a acción de Deus. É bo, en principio, afirmar a presenza de Deus en todo e, incluso, aprender a albiscar o noso propio ser enraizado na eternidade do Misterio Santo. É acertado subliñar con énfase que todo canto é non ten outra fonte de ser máis que a inimaxinable plenitude do ser e do amor de Deus. E, xa que logo, posto que de Deus procede, é bo recoñecer que hai unha xenuína e ontolóxica vinculación do noso ser –e do ser de todo canto é– co propio ser de Deus. E isto é bo facelo, tamén, atendendo a dimensións da experiencia relixiosa (a corporalidade, a sensualidade, a afectividade, etc.) que, talvez, non sempre son ben integradas en formas de espiritualidade propias dese teísmo externo do primeiro esquema. De feito, esta segunda concepción non-dual preséntase tocando fibras moi sensibles da nosa condición relixiosa e dicindo cousas que, en principio, son verdade. O problema reside en que, como as acen-

túa de xeito tan esaxerado, tan parcial, tan pouco equilibrado, preséntase como a forma máis fonda e desenvolvida de comprender a verdadeira esencia do cristianismo, cando, en verdade, ao meu ver, non consiste máis ca nunha recaída moderna e actual nunha concepción non dialéctica de pensar o Absoluto de Deus na súa relación co non divino.

Si, dixen ben, co non divino. Porque nós non somos Deus. En nós hai mal. Padecido e cometido. Hai erro, ignorancia, enfermidade, tentación, fame, violación, asasinato, culpa e morte. E estas non son realidades aparentes, cuxo ser consistiría nunha vaporosa ontoloxía do espellismo. Non é así. Son realidades moi reais. A salvación, a liberación non consiste, xa que logo, en alcanzar unha conciencia integrada no todo universal, de xeito que desapareza –por non ser verdadeiramente real– a nosa individualidade ferida no magma informe da divindade. A salvación é a superación plena e definitiva de todas as formas de mal e da súa posibilidade. Por iso, o que sostén o cristianismo é a potenciación infinita de todas as realidades creadas no seu contacto intracreatural (na graza) e transmortal (na benaventuranza) co amor infinito de Deus. Un amor que, propiciando a alteridade do creado, non pode ser pensado a xeito, ao meu entender, como disolvente de identidades. Se é El mesmo quen crea a criatura, e esa criatura está dotada por El mesmo da posibilidade de recibir libre e gratuitamente o seu amor, que sentido tería pensar a salvación de dita criatura como disolución aniquilante? De igual xeito que a transcendencia de Deus non ten por que ser pensada como afastamento do creado, de modo similar, a inmanencia de Deus na creación non debe ser pensada como identidade absoluta. Debemos manter a tensión entre ambos polos sen caer nos extremos da súa acentuación non dialéctica.

A terceira forma de pensar a relación entre Deus e a creación e, polo tanto, a súa maneira de facerse presente nel, expoñeréina tirando dun exemplo. Nesta terceira vía acódeuse á imaxe do envolvente. Agostiño de Hipona falaranos dunha esponxa envolta e penetrada por un inmenso mar.



No libro VII, 5, 7 das *Confesi3ns* o te3logo africano di, falando da Terra en relaci3n con Deus, que a s3a imaxinaci3n fixo a Terra creada:

grande, non cando era realmente, pois tal cousa non pod3a saber, sen3n tan grande como quixen, a3nda que finita. Pola contra, a t3, Se3or, como a quen por todas partes a envolv3a e a penetraba, sendo infinito por todas partes, como se houbera un mar 3nico, ubicuo, inmenso e infinito por todos os sitios e tivese dentro de si unha esponxa grande, ben que finita, que en todas as s3as partes estivese chea dese mar inmenso. As3, pleno de ti, infinito, po33a eu a t3a creaci3n finita.

A imaxe 3 moi suxestiva: unha esponxa limitada envolvida por un oc3ano infinito. Rodeada por el e enchoupada nel. Teremos nesta imaxe unha forma aca3da de pensar a relaci3n entre Deus e a creaci3n? Non vemos afirmada nela a presenza de Deus no creado (o oc3ano asolaga o interior da esponxa) ao mesmo tempo que a s3a forma transcendente de ir m3is al3 da creaci3n (o oc3ano envolve e rodea a esponxa)? Non ter3amos aqu3 un perfecto panente3smo?

C3mpre non deixarse enganar pola forza suxestiva do exemplo. Mal3a 3 aparencia en contra, a esponxa non est3 total e absolutamente penetrada pola presenza dese oc3ano que a envolve. Hai presenza do oc3ano nela xusto al3 onde o permite a fasqu3a f3sica da esponxa. 3 dicir, nas cavidades interiores nas que, en rigor, non hai materia da esponxa, xa que, de non estar o oc3ano estar3a o aire se, por caso, a esponxa estivese en terra seca. E s3 al3. Por outra banda 3 claro que o oc3ano que asolaga a esponxa non 3 todo o oc3ano. Non 3 m3is ca unha 3nfima parte del. Haber3a, pois, unha pequen3sima parte do mar presente naquel espazo interior que o corpo da esponxa lle permite e haber3a unha infinidade indeterminada de oc3ano que, envolvendo a esponxa, nunca ter3a nada que ver con ela. Vese, xa que logo, con claridade que na imaxe citada non hai verdadeira presenza inmanente de Deus no creado, posto que ambos se situar3an nunha mesma dimensi3n da realidade disput3ndose, de xeito concoorrente, a ocupaci3n dun mesmo espazo. Onde verdadeiramente est3 o corpo f3sico da esponxa non hai oc3ano. E, ao tempo, tampouco hai verdadeira afirmaci3n da absoluta transcendencia de Deus res-

pecto do creado, xa que a imaxe envolvente da súa inmensidade non é senón a elongación horizontal dunha forma de presenza que, en rigor, intenta ocupar, na cobizosa lóxica da ubicuidade, todo canto espazo estea dispoñible<sup>4</sup>. Xa sabemos que a lóxica da ubicuidade resulta dun concepto de infinito como indeterminación sempre potencialmente crecente. Como xa notamos é este un infinito moi inadecuado como para ser referido á realidade de Deus.

En consecuencia, podemos dicir que nin unha concepción externa da relación entre Deus e a creación, nin unha concepción interna, nin unha envolvente, ao xeito da descrita, son quen de acertar coa maneira axeitada de pensar o problema da presenza e da ausencia de Deus no mundo. Os tres esquemas fracasan no seu intento pola súa falta de acaída dialéctica. Precisamos dunha concepción dialéctica que atenda á transcendencia de Deus sen caer no afastamento, á immanencia sen caer na identidade e ao equilibrio entre ambas sen caer na xustaposición. Tentemos, finalmente, xa que logo, dicir unha brevísima palabra sobre ese modo acaído de pensar a presenza de Deus na dialéctica precisa coa súa ausencia categorial.

## 8.- O auténtico modo de presenza. Buscar e atopar a Deus en todas as cousas

Non podo máis ca indicar moi sumariamente algúns aspectos, posto que debo rematar. Ao meu ver, debemos ter en conta, polo menos, estas catro cousas.

A primeira: cómpre un novo concepto de infinito que non sexa concibido, de ningún xeito, nin como a elongación indeterminada dunha magnitude sen fin, nin como contraposto e lindante co que non é el. O propio Agostiño, no capítulo XIV do libro VII das *Confesións* afirma respecto de Deus que, chegado un momento: “*vidi te infinitum aliter*”, é dicir, “vinte infinito doutro xeito”. Este outro xeito é aquel ao que Hegel se referiu acertadamente como o

---

4 En descargo de Santo Agostiño é obrigado dicir que tal concepción é só un paso intermedio polo que el pasa no seu camiño cara a unha concepción de Deus moito mellor. De feito, logo de expoñer tal imaxe Agostiño críticaa con contundencia e déixaa atrás.

“verdadeiro infinito”. Non o infinito da elongación secuencial, sexa espacial ou temporal. Non o infinito da ubicuidade ou da sempiternidade. Non o infinito do mar oceánico que envolve indeterminada e parcialmente á creación. Precisamos dese verdadeiro infinito que fai de Deus un absoluto non contraposto ao que non é propiamente el, senón, xusto ao contrario, posibilitando e favorecendo esa alteridade non divina que –contra toda concepción da identidade non-dual– El mesmo crea e mantén no ser. Ese infinito absoluto alén de todo concepto non simbólico e alén, incluso, de todo símbolo conceptual. Ese infinito absoluto que o cardeal Nicolás de Cusa pensou máis aló da coincidencia de todos os opostos xa que, en canto tal, non é oposto a nada. Ese infinito absoluto carente de nome, pero posuidor, ao tempo, de todos os nomes. Ese infinito absoluto luz e fonte de toda luz, amor incondicional e orixe de todo amor, verdade plena de todo ser e manancial puro de todo canto existe. Ese infinito absoluto que a teoloxía mística de Dionisio invocou na impronunciable esaxeración de verbas imposibles. Ese infinito absoluto ante o que Anselmo, logo de ter crido que probou a súa existencia extramental, afirma que é incluso máis grande que aquilo máis grande que poidamos pensar. Ese infinito absoluto do “*Deus semper maior*”. Nunha palabra: o verdadeiro infinito creador dunha alteridade distinta de si.

A segunda: a lóxica do verdadeiro infinito amósanos que non hai, pois, dúas cousas, dous elementos que, logo de recoñecidos, teríamos que poñer en relación nun segundo momento. Deus e a creación non enumeran unha dualidade que, de xeito externo, interno ou envolvente, teríamos que, ou ben poñer en contacto supranaturalista, ou ben identificar de xeito absoluto, ou ben xustapoñer como a esponxa no mar. A singularísima relación que une e diferencia a Deus e o que non é Deus –malia a súa divina procedencia orixinaria– só pode ser pensada se superamos toda obxectivación de Deus. Incluso aquela que, de modo sempre inadvertido, nos sitúa desde fóra, ante Deus e ante o mundo, como se fose posible ocupar, de xeito epistemolóxico, un lugar neutro, exiliado desa relación, un lugar terceiro e equidistante fronte a tal dualidade de elementos.

Deus e a creación estarían aí diante, ante nós, e nós, pensadores da súa relación, estaríamos aquí, á marxe desa relación, vendo especulativamente a ambos a unha distancia mentalmente razoable. Situa-dos así non temos nada que facer, porque a lóxica das preposicións xogaríanos sempre a mala pasada de poñer a Deus nunha relación categorial co creado por máis que nos empeñemos no contrario. A única maneira de superar a lóxica preposicional que obxectiva inadvertidamente a Deus –e cómpre lembrar que por máis excelsa que sexa a obxectivación non deixa nunca de ser obxectivación– é gañar conciencia de que, de modo paradoxal, unha total e absoluta inobxectivación de Deus é imposible baixo as condicións da existencia. Por iso, como dixo Henry Duméry,

cando se está certo de que Deus non pode aparecer, non pode ser visto nin tocado, non pode, en definitiva, ofrecerse aos sentidos, entón, é cando non hai problema en achegalo á visibilidade, á percepción, ás formas concretas de existencia para facer veciña e cotiá a súa presenza. Non porque as súas formas de presenza sexan estas, senón porque sen esas é difícil expresar a conciencia viva e real da relación de Deus co mundo<sup>5</sup>.

En rigor, non hai alteridade exterior, nin identidade interior, nin envolvente (pero xustaposta) relación entre o Creador e a criatura. Deus non está nin ante, cabo de, con, contra, de, desde, en, etc., en relación co non divino. Pero sen estas imaxes intramundanas, sen a nosa lóxica preposicional, sen este modo categorial de falar, sen aludir sempre de modo inadecuado a polaridades e acentos, a tensións e dinámicas, a conceptos e símbolos non seríamos quen de dicir unha soa palabra sobre Deus. Agora ben, ningunha destas imaxes nos fala de xeito acaído da súa presenza. Deberemos aludir a unhas para compensar outras. Comentar estoutas para corrixir ás primeiras. Como a relación de Deus co mundo é unha relación viva e real, todo nos servirá para facernos eco dela, posto que, en rigor, nada hai que para tal propósito nos poida servir de xeito illado.

---

5 Lamento confesar que, como copiei hai tempo o texto á man nun caderno sen anotar entón a referencia, agora non atopo a cita exacta por ningures.

A terceira: a lóxica da creación. Aquí está, ao meu modo de ver, a clave para comprender o modo acaído da presenza de Deus no creado e, xa que logo, da súa ausencia categorial. Deus non é unha cousa deste mundo porque é o Creador de todo canto existe. Deus está no mundo facendo estar o mundo. Está non estando. Está facendo ser. A súa acaída forma de presenza resulta sempre mediada pola mesma realidade creada. Non hai presenza de Deus sen mediación, como non hai luz sen sombra. A dificultade está en que a relación que establece o Creador coa súa creación non consta dun momento primeiro no que, dado o par de elementos sen relación, entrarían en relación nun instante determinado do tempo. A relación Creador-criatura é constituinte para a creación e, polo tanto, non pode pensarse a súa realidade á marxe da inimaxinable e irrepresentable acción creadora de Deus. E, por outra banda, o carácter creador de Deus non o liga necesaria e obrigatoriamente á existencia do non divino. A creación é un froito gratuío e indebido do amor que Deus mesmo é. É unha realidade xerada na liberdade absoluta e non condicionada por nada nin por ninguén. Nin por unha materia previa, nin por outra divindade adversa, nin por ningún tipo de xermolo intradivino, nin por ningún tipo de efervescencia da súa interna natureza (*Natur in Gott*). A creación non emana de Deus como os raios o fan do sol. A creación non é divindade degradada en forma material, como auga contaminada por vertidos industriais. A creación procede do poder absoluto de Deus, pero non é Deus. Deus crea sen que haxa nada que quede á marxe do seu poder creador (*creatio ex nihilo*), posto que a omnipotencia do seu amor non precisa de nada para facer ser aquilo que de ningún xeito é (*creatio ex amore*). Como fonte e orixe de todo o universo (visible e invisible, coñecido e descoñecido, humano e eventualmente alienígena) Deus está presente en todo espazo e en todo tempo manifestando masivamente o seu amor a todas as figuras creadas de xeito simultáneo e coincidente coa súa continua doazón de ser. Estar Deus presente na creación significa que a creación está a ser. Deus está transformando todo o que creou cunha doazón continua de si mesmo –do seu amor creador e transfigurador– que loita, de modo incansable, contra todas as formas posibles de mal. Que o

seu modo de estar (presente) sexa non estar (de xeito categorial) amosa que a palabra máis sonora de todo o universo é a dita na propia existencia do universo. O Logos de Deus resoa tras todos os procesos macro- e microcósicos porque a Palabra de Deus é a lóxica interna, fundadora e constituinte, de toda a creación. Esta é a lóxica da creación en Cristo. O que sucede é que –como acontece coa música dos astros que escoitaron os pitagóricos e que S. Kubrick nos fixo volver escoitar en *2001: odisea espacial*– estamos tan acostumados a ela –como ao son da ferverza, ao murmurio do mar ou ao movemento do planeta– que xa non somos quen de procesar e descifrar a súa singular frecuencia sonora, sendo, como é a partitura cósmica da harmonía universal.

A cuarta e última: a lóxica da percepción mística. O cristianismo ten dentro de si unha potentísima tradición que nos ensina a mirar todo canto nos rodea coma se ollan os símbolos: co movemento da connotación. Un símbolo é aquela realidade cuxo significado remite sempre a outra cousa distinta dela, da que, non obstante, participa. Que todo canto existe sexa enxergado coma un símbolo significa percibir o carácter remitente do visible cara ao invisible. O mundo no que estamos non só nos di cousas de si mesmo, senón que no seu aparecer, no seu dársenos, tamén fai presente realidades non visibles directamente na nosa percepción. E, dalgún xeito, tamén no aparecer do mundo pode facerse presente aquilo que ningún modo mundano de presenza pode engaiolar. A fenomenoloxía francesa estanos ensinando a ver o invisible en toda manifestación visible<sup>6</sup>. A nosa percepción é sempre maior que a nosa visión sensorial, posto que percibimos, na súa realidade completa e acabada, cousas que sempre (e só) se nos manifestan de modo parcial. En toda visión sensorial vemos unicamente o rostro parcial que a realidade nos ofrece. Pero somos quen de percibir a cousa total, por máis que soamente a vexamos desde unha determinada perspectiva. Podemos dicir que percibimos o que non vemos da cousa (o invisible) posto que dicimos mesa, cadeira, por máis ca nunca vexamos toda a mesa

---

6 Cfr. J-Y. Lacoste, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Cerf, París, 2008, esp. 33-54. O texto citado no limiar deste ensaio atópase na páxina 51.

ou toda a cadeira, ao carecer dunha perspectiva de visión absoluta que elimine toda invisibilidade, sempre concomitante á esencia da manifestación. Da mesa só vemos o que nos aparece. Porén, percibimos, de xeito paradoxal, o que da mesa non nos aparece. Percibimos o invisible en toda captación visible. Transcendemos o directa e inmediatamente dado, cara á totalidade do fenómeno, en todo acto natural e espontáneo de coñecemento categorial. Posuímos de xeito constitutivo a dimensión da transcendencia. Sempre imos máis aló de todo canto se nos amosa. Isto non é unicamente certo das figuras particulares que compoñen o mundo, incluíndonos a nós. Tamén o é de nós mesmos e do propio mundo. Isto é o que, no fondo, fai posible esta concepción teofánica da que vimos falando: a visibilización do invisible na transparencia do real. Na natureza, na historia, na vida humana. Somos quen de percibir (sen veo) aquilo que se dá no fondo de todo ser, sen ser El mesmo ningún ser particular. E podemos percibilo porque na esencia de toda manifestación atópase a dialéctica da presenza e da ausencia, do visible e do invisible. Da presenza total e completa dunha realidade que, dándose á nosa percepción, nunca podemos vela, sentila, captala dun xeito completamente acaído. Por iso, todo pode converterse en vehículo acaído de visibilización do invisible, posto que todo canto é, sendo distinto de Deus, está ontoloxicamente enraizado na súa eterna divindade, participando, xa que logo, por pura gratuidade, da fonte perfecta de todo ser. Por iso, podemos e debemos buscar e atopar a Deus en todas as cousas, no ronsel, por exemplo, da experiencia relixiosa de Ignacio de Loiola.

A mirada transfenoménica que fai da realidade creada unha realidade translúcida é esa mirada mística que nos permite afirmar, con toda a nosa propia tradición, e contra toda aparencia: Deus está presente.

**Pedro Castelao**

*Universidade Pontificia Comillas*