

INTRODUCCIÓN

Poderá haber palabras de vida eterna, pero o que non existe é unha gramática atemporal, que non sexa vítima da historicidade. Non hai vocábulos de valor eterno. Pode resultar paradoxal que unha relixión que fundamenta a súa fe no feito orixiante de que a Verba de Deus se faga carne coñeza hoxe unha gran crise polo emprego da palabra e da súa pouca intelixibilidade para os humanos. ¿Existe crise de fe ou inadecuación dunha linguaxe que xa non transmite a orixinalidade cristiá?

Por vía de exemplo e para entrarmos en materia lingüística concreta, imos contemplar dous casos sobre os que habemos volver. Sexa o primeiro a confesión central da fe, o misterio da Trindade. Cando confesamos que en Deus hai tres persoas, ¿estamos confesando o mesmo cós primeiros cristiáns ou formulamos un misterio matemático de *tres en un* que desemboca no que Karl Rahner chamou un vulgar triteísmo, a proclamación de tres deuses?

Por seguirmos abrindo o apetito para o tema, ¿como entender que Cristo está na Eucaristía «co seu corpo, sangue, alma e divindade»? Ademais dun esquema antropolóxico dualista –corpo e alma–, hoxe superado pola antropoloxía, se confesamos a Cristo resucitado, é claro que tal fisicismo e bioloxismo eucarístico non se compadecen coa teoloxía de san Paulo sobre a resurrección.

O filósofo italiano Antiseri fala dun ateísmo semántico producido pola ausencia de significado. Ás veces dá a impresión de que na linguaxe non está presente o nivel semántico ou de significado nin funciona o nivel pragmático ou de comunicación e, en cambio, hai moita preocupación por parte da oficialidade de que se salvagarde o nivel sintáctico ou gramatical, para non afastarse dun catecismo convertido en gramática atemporal en función dunha ortodoxia distanciada da ortopraxe.

I. A CRISE DA LINGUAXE

O PROBLEMA

Porque a linguaxe natural resulta ambigua –pensemos nunha palabra galega trivial: *presa*–, a filosofía analítica pensou que o único medio de lle fuxir á anfiboloxía era centrarse na análise da linguaxe. Prescinden do nivel semántico –do que significa–, e tamén do pragmático –da comunicación a outros–, e redúcese ó nivel sintáctico. O resultado é unha linguaxe formalizada, non suxeita a erros, tal coma a linguaxe aritmética.

Herdeira do neopositivismo ou empirismo lóxico do Círculo de Viena, a filosofía analítica afirma que o significado dunha proposición ou frase só se coñece cando pode ser verificada ou comprobada. Segundo ese *criterio de verificación* as proposicións relixiosas ou as éticas, ó non seren empíricas e, polo mesmo, non verificables experimentalmente, carecerían de sentido. Non son falsas nin verdadeiras, senón pseudo-proposicións. Frases coma *Deus existe* ou *o odio é malo* carecerían de sentido. A complexa cuestión evocámola aquí coa convicción do primeiro Ludwig Wittgenstein –posteriormente convertido á posibilidade dunha linguaxe relixiosa–, que afirmaba algo así de simple: «Do que non se pode falar, é mellor calar».

¿COMO SE CHEGOU A TAL DESMESURA ESCÉPTICA?

A cousa principiou co empirismo inglés –Locke, Hume–, cando o omnipotente racionalismo que nacera no século XVII con Descartes recibiu un ataque no século XVIII que fixo espertar a Kant do seu soño dogmático e expulsa-la metafísica do terreo das realidades. O avance das ciencias matemáticas e da física levara xa a Leibniz, no século XVII, á pretensión dunha *mathesis universalis*: unha matemática aplicable a tódalas ciencias, e o contemporáneo Spinoza escribiu unha

ética *more geometrico demonstrata*. En reacción contra o idealismo de Hegel, os filósofos analistas analizan a linguaxe, descompoñéndoa nos seus elementos máis simples.

¿PÓDESE FALAR DE DEUS?

En consecuencia, fíxose o silencio sobre Deus e mesmo os cristiáns funeraron pola súa morte, predicando un Cristo sen Deus, unha pura horizontalidade. O bispo anglicano Robinson quixo ser «sincero para con Deus» (Honest too God—, e aplicou a tese de Bultmann sobre a desmitoloxización: por lle fuxir ó esquema vertical mítico —Deus enriba, no ceo— foi bater co Caribdis do *mito* psicanalítico do inconsciente: Deus no profundo, no íntimo, pero tamén desprazado da historia. Esqueceu o que Antoine Vergote chama a dehiscencia vertical do ser humano.

A morte das metafísicas —ás que lles quer dar puntilla a postmodernidade—, levou consigo a agonía dunha certa teoloxía ideolóxica ó servizo do poder relixioso. Pensemos na distancia que arreda a palabra *evanxelización* do significado orixinal de boa nova, e que serviu de reclamo ideolóxico para lles levar ós diversos pobos mentalidades occidentais alleas; é o caso da evanxelización de América e a historia ambivalente das misións, nas que a miúdo o imperialismo relixioso o que levou foi unha mala noticia. Hoxe coñece unha nova e patética versión baixo a consigna de nova evanxelización —expresión que xa a remates do século pasado empregara o papa «social» León XIII—, que non parece ser moito máis ca unha imposible recatolización social de Europa e países de maioría católica.

A nosa linguaxe relixiosa está en crise por enfermidade endémica da mesma linguaxe: *insignificancia*, non-significación, falta de sentido, carencia semántica que se orixina, como advirte Schillebeeckx, porque «antes de que poida formularse con sentido o problema da *verdade* ten que se indagar primeiro a cuestión sobre o sentido ou o *significado*».

A solución é pilla-lo touro polos cornos e non agarrarnos ó rabo, que daquela só daremos voltas ó rodo coma en círculo inútil e vicioso. Se o ser humano é un animal locuente, que dixera Aristóteles —*zoon logikon*—, hai que partir deste feito: para falar de Deus non existe máis linguaxe cá

humana. Díxo Paul Ricoeur: «O obxecto da teoloxía é a palabra feita carne; pero, como a carne é o home, e o home é linguaxe, facerse carne é, para a palabra, facerse linguaxe no sentido humano e secular do termo».

¿Pódese hoxe falar de Deus? ¿Como se veu falando ó longo da historia?

II. AS SOLUCIÓNS DA HISTORIA

DO MUNDO MÍTICO Ó RACIONAL

Xa se fixo tópico advertir que a filosofía naceu en Grecia cando a partir do século VI a.C. se pasou do esquema mítico ó universo racional. O que xa non se adoita afirmar con tanta frecuencia é que os filósofos gregos non se deron desembarazado da imaxinación mítica.

O pensamento hebreo era moi dinámico, nada abstracto e, referíndose a Deus, estrictamente antropomórfico. A pesar da afirmación do oráculo a Oseas —«Eu son Deus, e non un home» (11,9)—, este profeta fala de Deus en termos que hoxe nos parecerían escandalosamente humanos. E ¿quen ousaría nos nosos días sacudir a un Deus seica adormecido invocándoo cun salaio coma o do salmo 43,23: «*Esperta, ¿por que estás, Señor, adurmiñado?*». Na mesma Biblia xa hai un proceso de racionalización cando da linguaxe fresca do documento iavista, que se relaciona cun Iavé pastor, se pasa á reflexión sacralizante que fai o documento sacerdotal, no que Deus se converte no Altísimo.

Cando o cristianismo saíu da órbita estrictamente xudía e se achegou ó mundo greco-romano, tivo que enfrontarse con aquel universo filosoficamente cultivado e entrar en diálogo con el. Puido botar man da linguaxe relixiosa daquel tempo e en parte, máis pequena do que se cavilou, fíxoo. Pero do instrumento que se serviu foi da filosofía da época, neoplatónica, e da moral que dominaba: a do estoicismo. Tal foi o labor dos apoloxistas do século II.

Se a principios do noso século o ateo e anticlerical Charles Maurras, dirixente do movemento integrista Acción Francesa, agradecía ós teólogos que tivesen abandonado o rudo Cristo hebreo trocándoo por un suave Cristo helenizado, sabía o que dicía. O mesmo Platón non foi ningún inxenuo. Fillo dun aristócrata pertencente á oligarquía

reaccionaria que deu fin á democracia de Pericles, no século V a.C., o mozo Platón ós dezasete anos porfiaba por ser neutral; neutralidade que intentou adquirir ascendendo ó mundo das ideas, que dende entón veu cubrindo co seu manto tantas ideoloxías despóticas.

UN CRISTIANISMO MÁIS HELÉNICO CA HEBREO

A helenización do cristianismo foi un paso tan necesario coma arriscado porque, entre outras cousas, durou demasiado. O mesmo sucede coa moral estoica, da que aínda vive en boa parte o pensamento católico oficial, por exemplo invocando unha suposta lei natural que seica pode dar resposta, dende o seu fixismo, á mobilidade cambiante e evolucionista da historia. ¿Que sucedería se en vez de asumirmos ó *relixioso* Platón se descubrise a ese *irrelixioso* Aristóteles do que se fixo eco, dun xeito revolucionario, Tomás de Aquino no século XIII?

Coma exemplo, anotemos dúas consecuencias da asunción do neoplatonismo: a antropoloxía platónica, que consideraba a dicotomía entre alma e corpo, sendo aquela prisioneira da materia corporal –*soma, sema*– levou a interpreta-la resurrección en termos de inmortalidade da alma, favorecendo o desprezo do corpo e instigando un ascetismo relixioso que cadra ben lonxe do comportamento do Fundador do cristianismo.

Un neoplatónico, Plotino, levou a cabo as ensinanza do seu mentor intelectual aseverando que a perfección está no Un: Deus é unidade e as cousas vanse degradando cando son vítimas, descendendo da Unidade ó múltiple. ¿Quen ía dicir que ese esquema ideolóxico había de servir para a construción dunha Igrexa piramidal cando un individuo do século V ou VI, o falso Denís, inventou a palabra *xerarquía*? Unha Igrexa que cultiva o uniformismo e que sospeita do pluralismo.

Pero o camiño da fe en procura da intelixencia –*fides quaerens intellectum*– tiña que seguir, e naceu a teoloxía, que coñeceu o seu cume medieval nos séculos XII e XIII. O perigo consistía en segui-lo consello de Wittgenstein e calar sobre o que non se podía falar. Tal fixo a mística que patrocinou unha teoloxía negativa. Como a Divindade é incomprehensible –é dicir, non pode ser abranguida polo ser humano, o modo de coñecela só pode ser indirecto mediante tres vías: a de *nega-*

ción, desbotando de Deus calquera das nosas imperfeccións; de *afirmación*, apoñéndolle todo o que de perfecto cabe comprender; e todo iso acompañado da vía da *eminencia*, exaltando a divindade en grao sumo.

O DESCUBRIMENTO DA ANALOXÍA

Por fortuna, o descubrimento de Aristóteles sucede sobre un campo teolóxico sementado de minas platónicas, mercé á influencia neoplatónica do Pseudo-Denís. Para Aristóteles nada podía significar, dende un punto de vista da linguaxe filosófica, o simbolismo, porque para os aristotélicos o proceso de abstracción é a condición para que se dea unha linguaxe científica. O mozo Tomás de Aquino foi quen a combina-la idea platónica de participación –tódolos seres participan do ser supremo por imitación–, e a aristotélica de analoxía. En Tomás predomina, con todo, o esquema xerárquico herdado do Denís (Chenu).

Pero, ¿en que consiste a analoxía? En síntese, pódese describir así: ademais de existiren conceptos unívocos, que significan o mesmo, e conceptos equívocos, que son totalmente dispares, hai conceptos análogos, que teñen semellanza entre si, pero é maior a disimilitude. Analoxía é, logo, «a propiedade dun concepto que, ó aplicarse a distintos entes ou relacións do ser, experimenta un esencial cambio semántico, sen que por iso perda a unidade do seu contido» (Sacramentum Mundi, I, 144). Ana-logos é «segundo o mesmo logos» ou palabra.

Coa analoxía do ser, os escolásticos viron a solución do problema máis grave da metafísica: poder falar do Absoluto dende as moi relativas estruturas cognoscitivas humanas. A palabra analoxía significa, en grego, *segundo proporción*, e a analoxía de proporcionalidade ilustra Aristóteles con este exemplo no que, para que haxa proporcionalidade, *requírense catro membros*: xa que a vellez é á vida o que o serán ó día, podemos falar da vellez do día ou do solpor da vida.

Pero ademais deste tipo de proporción, que se funda na semellanza dunha relación –analoxía de proporcionalidade–, Aristóteles analizou outro caso ó que non lle chama analoxía, que el denomina *ad unum* e que os escolásticos denominaron coma de atribución. Aquí non funciona xa a semellanza senón a relación. Así, por exemplo, o adxec-

tivo *san* pode atribuírse ó animal que ten saúde, á menciña que a causa, ós ouriños que a amosan... Aplicada ó ser, o concepto de *ente* pode aplicarse a Deus e á criatura. Pero entre criatura e Creador non hai proporción. E aquí entra en xogo o concepto platónico de participación e de imitación. Así, a variedade dos entes é referida a un ente primeiro, causa suprema da que a criatura participa no ser.

A MENTALIDADE SIMBÓLICA

A cuestión da analoxía gozaba dun clima propicio. O teólogo dominico Chenu descóbrenos que «os homes do século XII teñen en común a convicción de que toda realidade natural ou histórica ten unha *significación* que reborda o seu contido bruto e que lle revela ó noso espírito unha certa densidade simbólica. Dar razón das cousas non é soamente explicalas polas súas causas interiores, senón que é descubri-la súa misteriosa densidade». Isto víñalles imposto polo ambiente: a literatura sobre a procura do Graal, os capiteis das catedrais, os bestiarios alegóricos, todo un universo simbólico no que eles vivían.

Para Chenu, a Idade Media é a era do símbolo tanto coma da dialéctica. Pero son cousas distintas porque «o xogo simbólico non é a proxección dun acto racional previo, senón a expresión primeira dunha realidade que a razón non atinxe, e que logo non pode conceptualizar» (ib. 162).

Como exemplo desta mentalidade simbólica poderíamos aducir ese gusto polo simbolismo dos números, concretamente o nacemento dos setenarios no século XIII –7 sacramentos, 7 pecados capitais, 7 dons do Espírito Santo, 7+7 obras de misericordia. Impúxose, sobre todo, o cambio do esquema binario ó ternario. Dende o século IV ó XII a sociedade vive baseándose no modelo ideal agustiniano da Cidade de Deus coma contraposta á terrea: esquema dualista. Pero dos séculos XI ó XIII –de santo Anselmo de Canterbury a San Tomás de Aquino–, o espacio e mailo tempo vólvense máis complexos. A reforma gregoriana (s. XI-XII) liquida a retórica do dualismo –dúas cidades, dous poderes, dúas espadas, clérigos e laicos, papa e emperador–, e o papa Inocencio III dá paso ó esquema ternario ó designar tres igrexas: militante na terra, triunfante no ceo e, coma novidade, a sufrinte ou purgante. Jacques Le Goff sitúa

nesa conxuntura o nacemento do purgatorio coma lugar.

Xa para santo Agostiño, o inspirador e mestre da teoloxía simbólica, todo é *sacramento*, no sentido técnico do vocábulo: signo dunha cousa oculta. Polo tanto, é necesario que se dea o sentido traslaticio das palabras: o que se chama metáfora. Así, aplícaselle ó estudio da Biblia o sentido figurado.

Pero a vía simbólica é polimorfa e resístelle ó intento da súa redución á claridade conceptual. Por natureza, o símbolo é ambiguo. Como ilustra Chenu, «o lume quenta, ilumina, purifica, queima, rexenera, consome; significa tanto a concupiscencia coma o Espírito Santo».

A REACCIÓN METAFÍSICA

Cando por influencia de motivos diversos o teocentrismo medieval foi abeirado polo descubrimento dunha nova divindade –a razón antropocéntrica–, a Igrexa reaccionou embarcándose no mesmo barco do racionalismo e a teoloxía neoescolástica manipulou a Tomás de Aquino e empezou a discorrer dentro duns presupostos de inamovibilidade doutrinal dos que aínda somos vítimas. Os teólogos subiron ó cume dun saber metafísico, agatuñando pola filosofía, que nada tiña que ver coa historia que se estaba desenvolvendo.

Xa o franciscano Guillermo de Ockham, no século XIV, puxera en crise a Escolástica. En 1339 a Universidade de París condenou a súa doutrina e vinte anos despois o papado recomenda ós estudantes que se afasten deste sofista; século e medio máis tarde, Luís XI promulga un edicto reiterando a prohibición. ¿Cal era o pecado intelectual deste frade? Grave debeu de ser.

En resumo podemos afirmar que Ockham arruinaba o mundo das esencias, das abstraccións para fiarse soamente, por unha parte de Deus e por outra do mundo empírico. Para el, as palabras que designan conceptos universais non teñen valor en si, porque tales universais non existen, son arrotos verbais –«flatus vocis»–, como dixera o nominalismo. El cría na primacía da intuición da cousa singular, e de aí ten que parti-lo noso coñecemento.

A advertencia ockhamista debería de servir para irmos renunciando ás grandes esencias e a que as palabras universais correspondan a realidades concretas. Os pseudouniversalismos que non levan conta das peculiaridades realmente existentes

—penso agora no nacionalismo galego e a réplica universalista dos conceptistas—, son perigosos porque adoitan encubrir posturas de poder.

Sirva coma exemplo a proclamación dunha Igrexa universal que non existe en ningures, xa que as igrexas son locais, territoriais; a trampa dáse cando a unha igrexa local concreta, anque sexa tan meritória coma a de Roma, se lle atribúe esa universalidade inexistente.

A reacción metafísica da neoescolástica do século XIX é tanto máis sorprendente canto que discorre paralela a un racionalismo que se vai distanciando da fe e xoga unha trágica batalla nun terreo que o mesmo racionalismo vai abandonando en favor da ciencia empírica. Non é estraño que a filosofía analítica e esa peculiar filosofía da linguaxe que se chama estruturalismo, aparezan coma saberes a-teos. A filosofía neoescolástica perdeu o tren.

UNHA LINGUAXE INDIRECTA

Afirmemos, de partida, que non se pode chegar ó que é meta-físico (o que está máis aló do físico) máis que mediante un uso meta-fórico da linguaxe. Para falar de Deus non temos unha linguaxe directa e específica; só existe unha linguaxe profana. A metáfora é o instrumento lingüístico do que dispoñemos para pega-lo brinco e cambia-lo sentido da linguaxe; é o transbordador que nos leva á outra beira (hoxe, en Grecia, os camións de transporte levan o nome de metáfora, que significa iso). O problema é que da outra beira non temos noticia directa, e os signos lingüísticos que serven de vehículo só poden corresponder á nosa beira. Só podemos falar de Deus cunha linguaxe indirecta.

A expresión máxima desa linguaxe é o símbolo. Pero o racionalismo conseguiu que esteamos afeitos a escoitar barbaridades coma esta: «iso é un mero símbolo, non é verdade». Por exceso racionalista, polo narcisismo omnipotente e máxico da razón humana, constituíuse ela en única vía de coñecemento, arrecantando a vía simbólica no faiado da fantasía. Simbólico contrapúxose, non a racional, como cumpría, senón a verdadeiro.

Dominou unha razón que arrecantaba todo sentimento e emoción.

Non deixa de ser unha incoherencia histórica que os teólogos amosasen receo fronte ó simbolismo defendendo con tódalas súas forzas a vía

da analoxía. As fontes bíblicas empregan adoito a analoxía, a metáfora, o símbolo e mesmo o mito.

III. O SÍMBOLO DA FE

EN PROCURA DA OUTRA METADE

Teño dito con frecuencia que os galegos gozamos dunha boa oportunidade teolóxico-gramatical ó cambiarnos de *Dios* a Deus. Procurar que, ademais dun cambio terminolóxico, se converta en cambio semántico: elaborar unha imaxe distinta de Deus da que recibimos. Non que sexa totalmente falsa, senón que acaso non resistiu o paso do tempo, posto que non existe gramática eterna.

Nesta terceira parte non pretendemos ser diabólicos, senón simbólicos. No idioma grego, *diabolo* é o que separa mentres que *sin-bolo* é o que une. Coa palabra símbolo, que tamén significa marca, seica se designaba o contrasinal —sinal polo que se recoñece outro sinal—, mediante a comprobación de se os dous anacos dun metal partido e distribuído a cada parte, cadaban ó reunírense e, polo mesmo, identificaban ós propietarios.

Non imos ser diabólicos, senón simbólicos, lembrando que o Credo, chamado Símbolo dos Apóstolos, constituía nun principio nunha especie de carné de identidade que se lle entregaba ó bautizado e que antes da súa pertenza á Igrexa constituía un segredo. E dado que a análise simbólica non pode ser aquí exhaustiva, adoptamos un criterio de selección sintomática da fe cristiá. Quer dicir, imos aportar algúns indicios ou síntomas de que a nosa parte de metal prezado e precioso quizais xa non cadra coa outra metade da que andamos á procura e perdeu a forza simbólica, poida porque xa non é símbolo.

A FAMILIA CRISTIÁ

Aí si que funciona a analoxía e, por mor da súa forza, inzan familias por todas partes: fábase adoito de que tal institución é coma unha familia e, en definitiva, está en marcha o slogan de que a humanidade é unha gran familia porque seica somos irmáns por fillos de Adán e Eva. Teño a sospeita de que nos poidamos achar ante o que Paul Ricoeur denomina unha metáfora morta.

¿Constitúe a Igrexa unha familia? Na familia nácese, na Igrexa éntrase. Non se é irmán carnal por opción e a fraternidade por adopción require comportamentos específicos que a miúdo non se dan na gran Igrexa pero poden fornecelos as comunidades de base e, por suposto as sectas, que teñen no seu comportamento afectivo dos membros boa parte do éxito. Aí si que a palabra familia pode constituír unha metáfora viva.

Certo que os primeiros cristiáns vivían dende o reclamo da irmandade, pero aquelas eran comunidades moi reducidas e cun gran sentido da pertenza. Aínda máis, as igrexas de Paulo establecéronse nas casas, de xeito que naceu un tipo de igrexa doméstica que resultaba novidade revolucionaria porque, dentro do esquema caseño e confesando a igualdade polo bautismo, a muller pasaba a ter un lugar de dirixente da comunidade e os nenos e mailos escravos entraban nela con plenitude de dereitos.

O Imperio romano sentíase incómodo porque el asentaba sobre un criterio familiar patriarcal, de estricta xerarquía e de submisión dos membros ó paterfamilias. Os cristiáns foron acusados de desestructuraren a familia e constituíren un perigo para a sociedade. Se a casa constituía a estrutura básica do cristianismo primitivo, a partir do século II o centro de gravidade desprazouse cara ó templo, que se deu en chamar casa de Deus. Venceu a estrutura patriarcalista familiar.

Que hoxe o Catecismo da Igrexa católica lle aplique á familia de persoas bautizadas o calificativo de *Igrexa doméstica* (n.º 1656) resulta un abuso que terxiversa o significado primitivo e interfire na aplicación que actualmente se viña facendo cando se falaba de eucaristía doméstica, concepto que superaba as dimensións dunha familia celular onde, polo demais, non é frecuente bater cunha unanimidade ideolóxica e de fe que xustifique o apelativo.

O perigoso deste desprazamento semántico do concepto familia é grande porque afecta á estrutura da Igrexa, na que aínda impera a orde patriarcal co seu verticalismo: a súa configuración monárquica. Consecuencia inmediata é a marxinalización da muller, que se nun principio tivo papeis decisivos na irmandade cristiá, agora xa non. Pasouse da igualdade bautismal, que é a fonte da fraternidade, á xerarquía, coa carga ideolóxica platónica que o vocábulo conleva.

Outra trampa, conectada con esta, é a restricción do concepto de apóstolo ós Doce, número

simbólico este que se refería ás 12 tribos de Israel e que se transformou en realidade xurídica, cando non consta que os Doce tivesen función de mando e pasasen de ser unha representación imaxinaria da restauración do Israel do rei David, o primeiro dos Mesías. E neste contexto, tanto se limitou o concepto de apóstolo, que se eliminou a mulleres a quen Paulo lles dera o título e, sobre todo, á primeira testemuña da resurrección, María de Magdala, denominada por Hipólito de Roma no século III *apóstola dos apóstolos*, o papa san León Magno considerábaa, no século V, *persoa xeradora de Igrexa*.

DEUS MESMO

As trampas da linguaxe chegan ata o seo da mesma Trindade. A historia deste misterio central é a loita dos seguidores de Xesús por lle facer un sitio na casa íntima da divindade. Apaixonante e arriscada aventura que durou cinco séculos e que penso que pagou a pena pois dese xeito Deus entra na historia humana e gozamos dunha vía excepcional de achegamento ó Misterio: a persoa histórica de Xesús Cristo.

Pero o berce do cristianismo era o estricte monoteísmo xudeu para o que, admitir a alguén na familia íntima de Deus máis aló do que podía significar unha adopción, constituía un politeísmo imperdoable. ¿Como se podía afirmar que Deus era Un e que Xesús de Nazaré pertencía á intimidade dese Deus sen confesar un binarismo –dous deuses–, ou unha trindade cando se lle engadiu o Espírito?

A solución foi o concepto de persoa, probablemente tomada da linguaxe sacral etrusca do culto á deusa Perséfone ou Proserpina, no que xogaban cunha máscara sagrada denominada polo adxectivo *phersu* («larva phersu», ou máscara phersu), derivado do nome da deusa. Os romanos confundirían as raíces gramaticais da palabra máscara (persona) e *personus*, do verbo *personare*, soar a través de, resoar, xa que a voz soaba a través da máscara. De feito, o teatro romano tivo influencia etrusca. E isto traduciría o concepto grego de *prosopon*, que tamén significa careta.

Pero hoxe a palabra persoa significa moito máis ca unha aparencia ou un modo de se manifestar, xa que se refire a unha individualidade, centro autónomo de actividades e de autodeterminación,

de tal xeito que afirmar que en Deus existen tres persoas vén sendo o mesmo que asegurar que hai tres deuses. E afirmámolo tódolos días tan campantes sen rubor ningún.

A trampa semántica medra cando, entrando na bucólica do trevo e outras andrómens comparativas –pensemos no triángulo que encadra un divino ollo xendarme, controlador indecoroso de conductas e intimidades–, facemos do misterio central do cristianismo unha cuestión matemática tan imposible coma a cuadratura do círculo: acadar que 3 sexan 1.

Por suposto que eu non sei como se ha formular ese misterio, porque a axitada historia do dogma trinitario, se por unha parte me impide confesar tres deuses, pola outra non me permite admitir tres modalidades do único Deus ou unha trindade puramente funcional. E mentres os esencialistas andan a voltas co misterio íntimo de Deus, os historicistas porfían na Trindade que din económica, que sería a dimensión da actuación divina na historia de salvación.

Quizais máis interesante e máis viable para o seu tratamento sexan as consecuencias da confesión trinitaria, que aquí dividimos en tres partes: por unha, o feito de que en Deus haxa unha familia. Sobre todo, para a nosa mentalidade actual, que apareza o Espírito Santo –o Materno Espírito, pois a palabra en hebreo, *ruah*, é feminina– coma nai, incluíndo así o elemento feminino no seo da Trindade relativizando o patriarcalismo hebreo dun deus pai e solitario, monxe, monárquico.

Logo o feito de que o monoteísmo adoite ser manipulado politicamente en función do dominio imperial, deseñando un deus distante do que é lexítimo representante o emperador ou o papa. Non esquezamos que as teocracias –e Israel foína–, pretenden un goberno directo de Deus, e se os emperadores romanos convertidos –Constantino, Teodosio, Xustiniano–, utilizan esta dimensión teocrática, o papado farase herdeiro desta política divinal.

Mesmo a Igrexa, fraternal e carismática nas súas orixes, establecerase co tempo sobre unha concepción monárquica da figura do bispo.

Por iso, en terceiro lugar, é interesante que a teoloxía trinitaria desmonte a trampa dun Deus filosófico-helenista na que os atributos divinos son tan esencialistas que privamos a Deus da proximidade co ser humano, renunciando á visión antropomórfica da Biblia. Así a Escolástica deseñou un

Deus Absoluto, distante, inmutable, impasible, lonxe desas paixóns que lle atribúe a Biblia a Iavé e, sobre todo, da Paixón que fai de Deus un Crucificado en Xesús Cristo.

CREACIÓN E SALVACIÓN

Un Deus do ceo, lonxe da historia. Velái a servidume a que nos obriga o esquema mítico dunha cosmoxía de tres planos: ceo, terra e abismo, este parte inferior ou inferno. Por certo que a infernalización da relixión mesturouse cunha palabra –a xehenna– que fai referencia ó barranco de Xinnón, no val de Xosafat dos arredores de Xerusalén, onde o ímpíos reis Axaz e Manaxés instauraron o culto a Moloc, divindade á que lle ofrecían sacrificios humanos, nenos queimados no lume a imitación dos ritos cananeos á fecundidade, como nolo di Xeremías (7,30-32). O lugar converteuse posteriormente no vertedoiro de lixo de Xerusalén, cun lume perpetuo diante do que os xudeus piadosos cuspián en sinal de desprezo. De aí procede o mito dun lume eterno para os excomungados da sociedade xudía.

Pero o mesmo concepto de creación caeu nunha trampa que abocou ó crente a unha elección entre revelación ou ciencia cando a hipótese evolucionista puxo en solfa o relato da Xénese sobre a creación en seis días. Se a Igrexa atendese a tempo a crítica bíblica que descubriu o esquema litúrxico que latexa no relato creacional –seis días, en función do sábado, descanso de Deus–, e se decatase de que a narración sacerdotal dos seis días é unha réplica ó poema babilónico da creación *Enuma elix* –»Cando enriba»–, evitaría discusións inútiles e desercións lamentables.

En efecto, o poema da creación consagra o esquema litúrxico de liberación e o sábado constituírono os xudeus en memoria da creación e do éxodo ou liberación de Exipto. Por outra parte, de forte mensaxe ecolóxica nun momento en que a Biblia é acusada, sen moita xusteza e con pouca xustiza, de ter axudado á acción depredadora dos humanos sobre a natureza.

Esquecido o concepto bíblico e profético de nova creación, o relato creacional quedou maltreito por unha mala comprensión do mito de Adán e Eva e o pesimismo de santo Agostiño deseñou un pecado que chamou orixinal centrando a súa atención na miseria da condición humana, esquecendo

o rico símbolo que creara san Paulo do novo Adán, Cristo, e facendo metafísica do que debería ser metafórica. E que conste que nos parece indispensable a reflexión cristiá dende unha situación orixinal –a creaturalidade–, na que o que o evanxelista Xoán chamou o pecado do mundo é vencido pola nova solidariedade en Cristo, nova criatura, garantía de nova creación.

Polo mesmo, lamentamos que por unha mala comprensión da linguaxe apocalíptica se pasase, baixo a influencia neoplatónica, a falar da salvación da alma, inventando un xuízo particular trala morte e privando a escatoloxía da súa dinámica interna, ó estableceren os novísimos –morte, xuízo, inferno e gloria–, desprazando o acento desta vida ó alén. Pero tal deshistorización da mensaxe bíblica merece que pasemos ó eido da cristoloxía.

XESÚS CRISTO

A trampa semántica maior que coñece a historia do dogma é a que se refire a Xesús de Nazaré, ó elaboraren unha cristoloxía que din *dende arriba*, baleirando a vida do Galileo da súa densidade histórica e humana. A deformación cristolóxica atinxe moi peculiarmente á mesma imaxe de Deus, Pai de Xesús Cristo.

O de Nazaré proclamou que con el estaba presente o reinado de Deus. Non sería moi aventurado demostrar que o que os evanxeos chaman a xustiza do reino equivale a aquela xustiza social da que se fixeron eco os profetas a partir do século VIII a.C. Pero por influencia da filosofía estoica, a palabra xustiza foi deformada e, resumindo, entendeu-se a Deus coma xuíz nun sentido xurídico e punitivo que está moi lonxe de traducir iso que a Biblia en xeral, e o Sermón do Monte en particular, entenden por tal: a actitude xustificadora ou rehabilitadora de Deus con relación, sobre todo, ós pecadores e ós marxinaos sociais, pois entendían os xudeus que calquera tipo de desgracia física ou moral era consecuencia do pecado, propio ou dos devanceiros.

Que Xesús non deu a vida polo dogma, senón pola xustiza, é unha afirmación que, ademais de constituír unha arroutada periodística, formula unha convicción bíblica. Xesús foi vítima do dogmatismo e séguese sendo dunha interpretación estrictamente sacral e xurídica da súa morte.

Tal sucede cando a trampa lingüística conduce a centrarse na palabra redención, que significa rescate e que se refire ó mundo xurídico, ou cando se interpreta a súa morte primordialmente dende a linguaxe cültica de sacrificio. Daquela, a convicción de que a morte de Xesús foi un prezo pagado –¿a quen?, ¡jó demoño!, chegan a dicir algúns santos Padres–, constitúe un acto máxico de tributo sacrificial a un deus sanguiniento que nada ten que ver coa historia: a que nos amosa a morte de Xesús coma consecuencia directa do seu comportamento singular fronte á lei, ó templo e ás instancias de poder –xudías e romanas–, que dominaban ós pobres. Non digo que haxa que maldicir imaxes verbais de sacrificio e redención-rescate, senón que son, en todo caso, secundarias e complementarias, aptas para unha época que non parece se-la nosa.

Nunha cristoloxía que non parta dende embaixo, o proxecto evanxélico de Xesús é ocultado en función dunha imaxe de especie de turista celestial que baixa á terra para asumir-lo disface de home e, en connivencia co seu Pai, que lle chisga o ollo dende o ceo co que Xesús estaría en contacto directo con teléfono vermello, paga un prezo (redención) mediante un sacrificio (linguaxe do templo) coa seguranza xesuana, pactada de antemán, de que todo ha ir sobre rodas.

Nese contexto, o berro do Crucificado hai que relativizalo, pois un home que dende o obradoiro de carpinteiro do seu pai-que-non-era-pai, se entretiña facendo cruces de xoguete, xa estaba adestrado para pasar un mal trago. A cruz deixaría axiña de ser suplicio –¿quen di hoxe santa forza, santo garrote vil, santa silla eléctrica?–, para pasar a ser instrumento de poder: ó cruel emperador Constantino prométeselle a victoria se asume o signo da cruz e ós cruzados bórdanllela no peito para que maten no nome do Crucificado. Tamén pasa a ser peitoral expresivo do poder sagrado daqueles que, autodenominándose servos dos servos de Deus, non padecen rubor cando os chamamos mestres e meus señores. Ou, por sermos sarcásticos, a cruz convertida en adorno, de acordo con aquela cuarteta que avisa: «No tempo das bárbaras nacións/das cruces penduraban os ladróns/e agora no século das Luces/do peito dos ladróns penden as cruces».

Trampas semánticas que afectan á marioloxía cando un símbolo teolóxico de gran envergadura se porfia en explicar en esquema biolóxico. Refírome a ese dogma –cristolóxico, secundariamente

mariano—, que se refire á iniciativa de Deus realizando unha nova creación, inaugurando unha nova era con Xesús Cristo, froito da acción de Deus, que quer facer unha humanidade nova, un home do trinque. Se no imaxinario colectivo do pobo crente a alianza se garantira dándolle un fillo a unha estéril —Sara xera a Isaac por obra e gracia de Iavé cando o entusiasmo xenesiaco de Abraham xa esmorecera—, agora o Espírito ou Forza de Deus vai iniciar un mundo novo cunha criatura nova: o que nace dunha Virxe.

Verdade dogmática, non necesariamente realidade biolóxica. Sobre todo tendo en conta que, como xa denunciaban primitivos herexes coma os gnósticos, resulta pouco coherente que se lle atribúa ó Espírito Santo a función substitutoria masculina cando en hebreo a palabra que o designa —*ruah*— é feminina, como xa dixemos. A metáfora da xeración do Verbo por parte do Pai non pode esquecer que estamos aplicando un esquema humano —pai, fillo—, a Deus, e partindo dunha experiencia humana na que a dualidade paternidade-filiación se orixina mediante un comportamento seminal que non se pode aplicar a Deus, espírito puro carente de materia espermática.

Virxindade que se quere estender á enteira vida de María cando os evanxeos falan dos irmáns de Xesús, que certamente se poderían interpretar coma curmáns ou parentes. Pero resulta sorprendente que mentres os teólogos protestantes falan de irmáns, os católicos se vexan constrinxidos a forzala gramática, anque biblistas católicos tan eminentes e moderados coma Schnackenburg confesen que lles é cada día máis difícil non aceptala gramática máis probable. E mesmo haberá un gran teólogo, o xesuíta Karl Rahner, que non teña reparo en admitir, xa en 1960, os inconvenientes da afirmación da virxindade no parto e a súa orixe nos evanxeos apócrifos, amén das súas derivacións con relación ó desprezo da sexualidade humana, sobre todo da muller (Escritos, IV). Manipulación teo-biolóxica da rica idea da virxindade que derivou polo camiño da esixencia da renuncia sexual, identificando a palabra pureza —de orixe ritual—, coa non contaminación polo sexo.

Valores, por certo, máis estoicos ca bíblicos.

As consecuencias desa marioloxía que profesa tan estraña maternidade afectan directamente á credibilidade dun misterio que, confesándose teolóxico, teima por ser biolóxico, arredando a María da posibilidade de ser reclamada coma modelo

cristián do mundo feminino máis concienzado, que prefiren a imaxe máis humana dunha María de Magdala, non por culpa da de Nazaré, senón dos que caeron na trapela de converter un símbolo teolóxico en crúa realidade xinecolóxica.

SACRAMENTOS

Especialmente rico en forza simbólica é o eido sacramental, e non en van o mesmo vocábulo sacramento traduce a palabra grega *mysterion* e os escolásticos distinguían nel dúas dimensións: o signo —«sacramentum» ou signo, símbolo—, e maila realidade simbolizada —«sacramentum et res»; pero a falta de precisión teolóxica e a vulgarización dunha especie de automatismo sacramental levou a falar da eficacia «ex opere operato» dos sacramentos que deu a idea xeneralizada de que unha forza mecánica e máxica operaba dende eles, esquecendo a plusvalía simbólica deses ritos que constitúen unha cita comunitaria con Deus e serven de verificación social da fe.

¿Quen non foi vítima —como o biblista Xavier Léon-Dufour se confesa a si mesmo—, dunha deficiente catequese eucarística. Faláronos da presenza real dun xeito tan fisicista e biolóxico que era difícil substraerse á idea de que se estaba manducando ó mesmo Xesús de Nazaré. O autor francés pregúntase: «Entre a presenza corporal do de Nazaré e a súa presenza *espiritual*, ¿non hai un tipo intermedio de presenza, relacionada á vez co coñecemento sensible e a captación do misterio?». Pois si: o modo sacramental, simbólico, entendendo por símbolo non algo oposto á realidade, senón a súa expresión máxima, a dimensión máis profunda e inefable do real. As palabras de Xesús serían o que a lingüística chama performativas, eficaces. Xesús non fala só informando, senón *performando*. Ó dicir Xesús «isto é o meu corpo» está afirmando, como di o beneditino Jacques Dupont, «isto significa o meu corpo», ou o profesor Gnllka: «isto son eu mesmo». E, como di de novo Rahner, «o termo transubstanciación non é un dogma en por si: o dogma é a presenza real de Cristo na eucaristía», polo que o concilio de Trento non puxo en dúbida a rectitude eucarística das Igrexas ortodoxas, que sempre se resistiron a utilizar ese termo.

En canto ó bautismo, o simbolismo é tan rico como o é todo o que se refire á auga, da que

adoito percibímo-la función máis superficial: a de lavar, pero a máis profunda e decisiva é a de destruír e de dar vida, tal como se evidencia no mito do diluvio, que serve de tipo ou imaxe ó bautismo cristián. A ruindade ritual do bautismo pouco ten que ver coa expresividade simbólica do mergullamento no río Xordán que simboliza a morte —ó home vello—, e o renacemento. A auga bautismal ten que ver máis co líquido amniótico dun novo nacemento do que cunha especie de lavandería ritual en orde a unha purificación dunha mancha, anque esta for orixinal. Parece máis un rito de entrada e pertenza á comunidade mesiánica do novo Adán ca un requisito indispensable para ir ó ceo. Lembremos que santo Agostiño metía nun pequeno inferno ós nenos que morrían sen bautismo e que a Idade Media tivo que lles inventar un sitio, o limbo, que hoxe está en desuso. ¡Terxiversacións sacramentais que causaron moita angustia entre os crentes!

Se entramos no terceiro dos sacramentos, nin cómo chamarlle sabemos, pois a palabra *confesión* sufriu un tal deslizamento que a mentira semántica funcionou aí de xeito máis traizoero, pois xogou coa fragilidade creatural e co connatural sentimento humano de culpa. Se o salmo 7,18 afirma que «confesarei a Deus pola súa xustiza», expresa todo o contrario ó suposto rigor punitivo da divindade, senón que fai referencia á xustiza liberadora dun Deus xusto que vai salvar ó perseguido do seu agresor inxusto. O salmo 117, coñecido por salmo *Confitemini*, fai una loanza a Deus porque a súa misericordia é eterna. En todo o universo literario bíblico, en especial nos salmos, inzan a palabra confesar e o termo misericordia. Como diría Lutero, Deus xustificanos.

Que neste contexto de misericordia e de xustiza de Deus, que a palabra confesión fose referida a unha instancia xurídica que se denomina santo tribunal da penitencia, non é máis ca un torpe e tráxico desvío que se endereita soamente se se entra polos vieiros non do fillo pródigo —que así se chamou a parábola impropriamente—, senón do pai misericordioso que emprende pola propia iniciativa —a gracia ou gratuidade—, o camiño do reencontro e realiza o sacramento do perdón matando un xato e facendo festa, que tal é a súa xustiza en contraste coa mentalidade vindicativa do irmán maior.

A VIDA CRISTIÁ

E pois de gracia acabamos de falar, a primeira das sorpresas lingüísticas e que os sacramentos, coma expresión da gracia ou gratuidade de Deus, estean sometidos a prezo aínda que este leve o título de estipendio, que as persoas que non se queren enlarafuzar co vil metal chámannelles, ós seus ingresos, honorarios. Pero o pobo cristián nunca deu comprendido que a gracia se venda e se cobre e que a salvación custe cartos, de xeito que un morto rico poida gaña-lo ceo mediante o trintenarío dos seus familiares mentres que un morto pobre sexa enterrado de balde polas razóns evidentes que invocaba Rosalía de Castro.

Pero máis grave é aínda que a salvación se gañe e se mereza e que tras dun xubileo poida valer tanto ou máis o esforzo humano cá gratuidade de Deus. O concepto bíblico de alianza unilateral pasa por unha modelación xurídica romana —da Roma de antes de Cristo, e tamén da que a el se refire—, que provocou a ruptura reformista máis lamentable na historia do cristianismo: a luterana.

Se a gracia se foi reificando, transformándose en cousa ou produto sagrado —non en comunicación espontánea e xenerosa de Deus—, a vida teoloxal tamén coñeceu unha deformación das tres virtudes que din dar conta dela: a fe pasou a ser unha aventura cega que convida a crer aquilo que non vemos, acentuando o aspecto pseudointelectual da aceptación dun credo sobre a dimensión dinámica dunha vida que vai obedecendo ó Materno Espírito que se fai presente na historia; a esperanza proxección cara á outra vida, de xeito que resulta viable que un cristián morra con esperanza na outra vida cando nada confiou na transformación desta; e a caridade é unha das palabras máis traizoadas pola gramática dos crentes; pasou a significar unha dimensión esmoleira e benéfica que pouco ten que ver coa forza orixinal do amor de Cristo, superior a tódalas dificultades, como dixera Paulo.

A disciplina eclesiástica tamén coñece as súas traizóns semánticas. ¿Que significa, por exemplo, nos nosos días, unha lei da abstinencia cando comer carne xa non é patrimonio de ricos e engullir peixe, poida que si? ¿Que valor pode te-la prohibición do traballo servil en domingo cando xa non hai servos forzados polos seus señores ós traballos agrícolas, e en cambio pode haber obreiros que constrúan a súa casa ou labregos que teñan que apura-la colleita en domingo? Mentres que os

traballos liberais nunca foron perseguidos, a nosa xeografía relixiosa coñeceu a denuncia á garda civil por violaren obreiros e labregos o descanso dominical.

Poderíamos entrar máis a fondo no terreo moral e preguntar, por exemplo, cómo é posible seguir mantendo a idea estoica de que existe unha lei natural que dá solución a tódolos problemas morais cun apriorismo que non leva conta de que a mesma natureza humana está sometida a evolución; e, por non deixar fóra o problema pendente da inculturación da fe, que tanto afecta ó cristianismo galego, ¿é posible seguir proclamando un universalismo que non rexistre as peculiaridades de cada pobo e o feito de que, se for certo que os universais non teñen realidade concreta –Ockham dixit–, non se pode proclamar unha liturxia, unha teoloxía, un catecismo universais se non acudimos a ese espellismo do universal concreto que nos segue parecendo a cuadratura do círculo.

INXENUIDADE SEMÁNTICA POSTCONCILIAR

Como o cambio conciliar pillou descoidada a moita xente, tralo Vaticano II inzaron os neoloxismos. Houbo quen pensou que dándolle a volta ó altar e oficiando en vernáculo xa se deixaba de da-

las costas ó pobo e se principiaba unha linguaxe intelixible. As monótonas misas foron denominadas eucaristías e a vella burocracia da parroquia recibiu o título de comunidade parroquial. O catecismo converteuse en catequese, os prefectos de disciplina dos seminarios, tamén chamados superiores, trocaron o título polo de educadores ou formadores; e unha monxa á que lle preguntei pola madre superiora respondeume: «soy yo, pero ahora no me llaman madre superiora, sino madre coordinadora». Verifiquéi que coordinaba dende o vértice autoritario, malpocada.

Esqueceuse que a linguaxe non é un simple vehículo verbal e que un cambio de linguaxe leva consigo un cambio de semántica. Se non se dá tal cambio de contidos, a función pragmática da linguaxe non funciona: non nos damos entendido. ¿Como imos botar viño novo en pellos vellos? O clericalismo perdura, a sacralización tamén.

O problema da linguaxe relixiosa é unha cuestión crucial, unha encrucillada. De verdadeira cruz. E bo será rematar coa inmensa trapela en que se converteu o emblema do Crucificado, como xa dixemos. Quen quixer adentrarse polo camiño dun anovamento da linguaxe, posiblemente terá que estar disposto a un vía-crucis. Oxalá que este meu discurso lle poida servir de ciríneo. Pero non lle ha aforrar ese traballo fecundo dun sufrimento do gran de trigo que se enterra.