

# Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l   v e r b o   d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

## SILENCIO

Diego Irarrazaval, Andrés Torres Queiruga,  
Mile Babić y Felix Wilfred (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Michael J. Schuck, Jorge Costadoat  
y Peter Hünermann

363

NOVIEMBRE 2015

*evd*

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM



## 363

NOVIEMBRE • 2015

TEMA MONOGRÁFICO

### SILENCIO

Diego Irarrazaval, Andrés Torres Queiruga,  
Mile Babić y Felix Wilfred (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Michael J. Schuck, Jorge Costadoat y Peter Hünemann

*evd*

Revista internacional de Teología

# CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

**359**

FEBRERO 2015

RELIGIÓN E IDENTIDAD  
EN SOCIEDADES POSCONFLICTO

**360**

ABRIL 2015

LA RENOVACIÓN DE LA IGLESIA  
POR LOS JÓVENES

**361**

JUNIO 2015

LA GLOBALIZACIÓN  
Y LA IGLESIA DE LOS POBRES

**362**

SEPTIEMBRE 2015

TEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA  
Y NEUROCIENCIAS

**363**

NOVIEMBRE 2015

SILENCIO



## CONSEJO EDITORIAL

### CONSEJO DE DIRECCIÓN

|                                       |                |
|---------------------------------------|----------------|
| Felix Wilfred – Presidente            | Madrás-India   |
| Thierry-Marie Courau – Vicepresidente | París-Francia  |
| Diego Irarrazaval – Vicepresidente    | Santiago-Chile |
| Susan Ross – Vicepresidenta           | Chicago-EE.UU. |

### FUNDADORES

|                          |                       |
|--------------------------|-----------------------|
| A. van den Boogaard †    | Nimega-Países Bajos   |
| P. Brand                 | Ankeveen-Países Bajos |
| Y. Congar, O.P. †        | París-Francia         |
| H. Küng                  | Tubinga-Alemania      |
| J.-B. Metz               | Münster-Alemania      |
| K. Rahner, S.J. †        | Innsbruck-Austria     |
| E. Schillebeeckx, O.P. † | Nimega-Países Bajos   |

### CONSEJO EDITORIAL

|                         |                               |
|-------------------------|-------------------------------|
| Mile Babić              | Sarajevo-Bosnia               |
| Maria Clara Bingemer    | Río de Janeiro-Brasil         |
| Erik Borgman            | Tilburgo-Países Bajos         |
| Lisa Sowle Cahill       | Boston-EE.UU.                 |
| Thierry-Marie Courau    | París-Francia                 |
| Enrico Galavotti        | Bolonia-Italia                |
| Linda Hogan             | Dublín-Irlanda                |
| Po Ho Huang             | Tainan-Taiwán                 |
| Diego Irarrazaval       | Santiago-Chile                |
| Leonard Santedi Kinkupu | Kinshasa-Rep. Dem. del Congo  |
| Stefanie Knauss         | Villanova-EE.UU.              |
| Solange Lefebvre        | Montreal-Canadá               |
| Carlos Mendoza-Álvarez  | México D.F.-México            |
| Sarojini Nadar          | Durban-Sudáfrica              |
| Daniel Franklin Pilaro  | Quezon City-Filipinas         |
| Susan Ross              | Chicago-EE.UU.                |
| Andrés Torres Queiruga  | Santiago de Compostela-España |
| João J. Vila-Chã        | Roma-Italia                   |
| Marie-Theres Wacker     | Münster-Alemania              |
| Felix Wilfred           | Chennai-India                 |

### SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies  
40/6A, Panayur Kuppam Road  
Sholinganallur Post  
Panayur, Madras 600119 (India)

Tel.: +91-44 24530682 • Fax: +91-44 24530443

Correo electrónico: [Concilium.madras@gmail.com](mailto:Concilium.madras@gmail.com)  
Secretaria ejecutiva: Arokia Mary Gabriel Anthonydas  
[www.concilium.in](http://www.concilium.in)



## COMITÉ CIENTÍFICO

|                           |                                |
|---------------------------|--------------------------------|
| Regina Ammicht Quinn      | Fráncfort-Alemania             |
| Gregory Baum              | Montreal-Canadá                |
| José Óscar Beozzo         | São Paulo-Brasil               |
| Wim Beuken                | Lovaina-Bélgica                |
| Leonardo Boff             | Petrópolis-Brasil              |
| John Coleman              | Los Angeles, Ca-Estados Unidos |
| Christian Duquoc          | Lyon-Francia                   |
| Virgilio Elizondo         | San Antonio, Tx-EE.UU.         |
| Dennis Gira               | La Riche-Francia               |
| Claude Geffré             | Paris-Francia                  |
| Norbert Greinacher        | Tubinga-Alemania               |
| Gustavo Gutiérrez         | Lima-Perú                      |
| Hille Haker               | Chicago-EE.UU.                 |
| Hermann Häring            | Tubinga-Alemania               |
| Werner G. Jeanrond        | Oxford-Inglaterra              |
| Jean-Pierre Jossua        | Paris-Francia                  |
| Maureen Junker-Kenny      | Dublín-Irlanda                 |
| François Kabasele Lumbala | Kinshasa-Rep. Dem. del Congo   |
| Nicholas Lash             | Cambridge-Inglaterra           |
| Mary-John Mananzan        | Manila-Filipinas               |
| Alberto Melloni           | Reggio Emilia-Italia           |
| Norbert Mette             | Münster-Alemania               |
| Dietmar Mieth             | Tubinga-Alemania               |
| Jürgen Moltmann           | Tubinga-Alemania               |
| Teresa Okure              | Port Harcourt-Nigeria          |
| Aloysius Pieris           | Kelaniya/Colombo-Sri Lanka     |
| Giuseppe Ruggieri         | Catania-Italia                 |
| Silvia Scatena            | Reggio Emilia-Italia           |
| Paul Schotsmans           | Lovaina-Bélgica                |
| Janet Martin Soskice      | Cambridge-Inglaterra           |
| Jon Sobrino, S.J.         | San Salvador-El Salvador       |
| Luiz Carlos Susin         | Porto Alegre, RS-Brasil        |
| Elsa Tamez                | San José-Costa Rica            |
| Christoph Theobald        | Paris-Francia                  |
| David Tracy               | Chicago, Il-Estados Unidos     |
| Marciano Vidal            | Madrid-España                  |
| Elaine Wainwright         | Auckland-Nueva Zelanda         |
| Ellen van Wolde           | Tilburgo-Paises bajos          |
| Johannes Zizioulas        | Pérgamo-Turquía                |



# CONTENIDO

---

## 1. Tema monográfico:

### SILENCIO

|   |   |
|---|---|
| Diego Irarrazaval, Andrés Torres Queiruga, Mile Babić<br>y Felix Wilfred (eds.): <i>Editorial</i> ..... | 7 |
|---|---|

### *Dimensiones sociales y espirituales*

|   |    |
|---|----|
| 1.1. Werner G. Jeanrond: <i>Amor y silencio</i> .....   | 11 |
| 1.2. François Cassingena-Trévedy: <i>Inventario del silencio<br/>o el crepúsculo de un dios</i> ..... | 23 |
| 1.3. Sebastian Painadath: <i>La fuerza transformadora del silencio<br/>contemplativo</i> .....        | 35 |
| 1.4. Pierangelo Sequeri: <i>Espiritualidad del silencio</i> .....                                     | 47 |
| 1.5. Dževad Karahasan: <i>Homo silens</i> .....   | 61 |

### *El silencio en la teología*

|  |     |
|--|-----|
| 1.6. Michael Amaladoss: <i>Silencio y Dios</i> .....   | 71  |
| 1.7. Hermano John de Taizé: <i>Sed de silencio. La experiencia de Taizé</i> ..   | 83  |
| 1.8. Rosa Ramos: <i>Silencio: lugar sagrado de la escucha</i> .....  | 95  |
| 1.9. Jutta Koslowski: «Madre, oigo latir tu corazón...» <i>El silencio<br/>como escucha de Dios y de su creación</i> ..... | 109 |
| 1.10. Jürgen Ebach: <i>El silencio en la Biblia. Una breve introducción<br/>y siete miniaturas</i> .....                   | 119 |

---

2. Foro teológico

- 2.1. Michael J. Schuck: «*Laudato si'*» del papa Francisco ..... 133
- 2.2. Jorge Costadoat: *Teología y Universidad* ..... 139
- 2.3. Peter Hünemann: *La libertad de la ciencia. La teología  
y el magisterio romano* ..... 145

### Teología en silencio

**P**uede considerarse el silencio como un respirar hacia dentro y el hablar como un respirar hacia fuera. Esto ocurre en medio de humanizadores diálogos. Por otra parte, nos abruma ruidos y cacofonías.

La comprensión del silencio tiene facetas espirituales, eclesiales, éticas, afectivas, políticas, filosóficas. La realidad posmoderna está atormentada por ruidos. A las multitudes les ofrecen participación (pero son cooptadas y acalladas). En ámbitos académicos, ¿por qué predominan ciertas pautas conceptuales, y por qué suele marginarse la mística sapiencial del pueblo de Dios? Actitudes humanas de silencio ante Dios (por ejemplo, en Asia) ¿cómo aprecian la encarnación del Verbo? Cada lector/lectora de esta revista internacional tiene sus preguntas, sus luces y sombras. Vale la pena compartirlas.

En la tradición cristiana, el amor de Dios es una comunicación siempre presente y operante, y la palabra definitiva es Jesús el Cristo. El sentido de la comunicación es la «lucha amorosa» (Jaspers) para superar la incapacidad y resistencia humanas. Esto explica la historia de la revelación, con su multiplicidad en las religiones y sus altos y bajos en cada una de ellas (incluida la bíblica). El «silencio de

---

En la elaboración de este volumen hemos contado con valiosas sugerencias de: Marie-Theres Wacker, Maria Clara Bingemer, Lisa Cahill, Thierry-Marie Courau, Gianluca Montaldi, Silvia Scatena, João Vila-Chã, Victor Codina, Jorge Costadoat y Pantelis Kalaitzidis. Les damos las gracias.



Dios» puede ser fruto de la finitud humana que no logra claridad ante la infinita diferencia divina.

Este número de *Concilium* contiene trece hitos en el escenario contemporáneo. Son como ventanas en la razonable praxis del silencio. Se examina la mística cristiana (en experiencias como Taizé y Gnadenthal, en la herencia benedictina, en el laicado sudamericano) y la milenaria práctica asiática (hinduista, budista, y otras); ellas brotan en contextos particulares e incentivan búsquedas en otras regiones del mundo. Luego, en el Foro teológico, M. Schuck comenta la fascinante encíclica *Laudato si'* del obispo de Roma, y P. Hünemann y J. Costadoat sopesan lo teológico en el contexto actual.

Un pensar envuelto en silencio conlleva rigor y libertad. Es un pensar fiel a la autocomunicación de Dios y su historia de salvación (como lo reseñan ensayos de Cassingena, John de Taizé, Sebastian Painadeth). En el acontecer mundial se trata también de una labor dialógica, en medio de multitudes silenciadas y a la vez anhelantes de verdad. Cabe, pues, retomar clamores de Job, anuncios por los Profetas, y testimonios de Jesús y de comunidades de ayer y de hoy (como lo anotan Ebach, Amaladoss, Ramos, Koslowski).

Las vivencias monásticas y ecuménicas (por ejemplo: Taizé, Gnadenthal) recalcan el «silencio interior»; esto nutre a diversas generaciones, y a distintas tradiciones de fe. En Asia es cultivada una interioridad que interactúa con prácticas corporales, sapienciales, místicas (como lo subrayan Painadath y Amaladoss). Hay sintonía con el silencioso Absoluto. También en el arte, la poesía y la música, la liturgia, y en los vínculos con la creación, hay hondos potenciales de silencio (como es anotado por Sequeri, Karahasan, Ramos, Painadath, Koslowski).

Con el aporte de varias disciplinas, y con la erudición espiritual y teológica, brotan manantiales de sabiduría en contextos paradójicos. Por ejemplo, es indagada la incesante comunicación del Dios encarnado, que se asocia a los últimos que son los primeros.

En teología, una cuestión crucial es conjugar amor y silencio. Así es posible relacionarse con la radical «otredad» de Dios, con el prójimo como «otro», y a la vez con cada entidad en el universo. Wer-

---

ner Jeanrond subraya que el amor al «otro» conlleva silencio activo y pasivo. Además, Jeanrond recalca la exigencia de sobrepasar el silencio de voces negadas a la mujer, al pobre, a la niñez, a víctimas de abusos de carácter colonial, sexual, político, económico. En este sentido el amor no es homologable al sentimiento, ni es la quietud una adquisición privada.

Estas vivencias y sus contenidos requieren discernimiento. Tiene varios terrenos: la espiritualidad, la música, lo literario, la filosofía (véanse los lineamentos de Karahasan, Sequeri, Cassingena, Ramos). También requiere confrontar el ruidoso mundo de hoy, con su obsesión por hedonistas y desechables objetos, con su exaltación de una peculiar «felicidad». Por otra parte, desde el silencio brota la solidaridad en respuesta a quienes sufren, y el desenvolvimiento de tecnociencia que humanizan. La contemplación no es inmóvil; ella conlleva escuchar a Dios y a la música de la creación, y a la vez estar atento a clamores y celebraciones que movilizan cada región del mundo. Gracias al silencio se oyen e interpretan los signos de los tiempos.

Ojalá estas páginas reafirmen un cálido y polifacético teologizar en silencio. Esto ¿por qué ocurre, y cómo, y dónde?

El silencio teologal es fuente de comunicación, y no tolera la violencia unidimensional. Se forjan alternativas simbólicas, y se generan vínculos personales y organismos solidarios. No se trata de una carencia de lenguaje, ni de encapsularse. Son sopesadas categorías que obstaculizan procesos de diálogo y que maltratan la revelación de Dios. El silencio contribuye al ser interior, a alianzas humanas, al gozo en la creación, al humilde admirar la sorprendente revelación divina.

La silenciosa escucha a la Palabra transforma lo humano, tiene un talante ecuménico e interreligioso, y abraza responsabilidades sociopolíticas y medioambientales. Es releído el acontecer contemporáneo a partir de recursos bíblicos, proféticos, eclesiales. En este sentido, la reciente encíclica *Laudato si'* constituye un regalo para la humanidad, y un incentivo al silencio teologal.

En este número de *Concilium* confluyen sensibilidades y modos de pensar (en que se ubican tanto autores como editores). En Asia el silencio es asociado con la sabiduría, y quienes renuncian a palabras son considerados *muni* (practicantes del silencio). En contextos noratlánticos y mediterráneos abundan sabidurías orantes y militantes. En Europa central y oriental, asolada por conflictos, un escritor como Ivo Andrić postula la bondad del silencio («en el silencio yace la seguridad»). En ambientes sudamericanos, varios tipos de malestar van de la mano con la escucha de la vivificadora Palabra. Al interiorizar lo ofrecido por trece ensayos en este *Concilium*, cada lector/lectora puede redescubrir itinerarios y contenidos del silencio en el mundo de hoy.

## AMOR Y SILENCIO

En este artículo se reflexiona tanto sobre la necesidad del silencio como sobre la necesidad de superarlo en las relaciones de amor diferentes pero relacionadas entre sí: el amor al prójimo, a Dios, al universo de Dios y a uno mismo. Al analizar, a su vez, cada una de estas relaciones, se indaga en algunas valiosas tradiciones cristianas para llegar a entender cuándo la atención a la alteridad del otro requiere cultivar el silencio o romperlo.

El amor necesita comunicación, pero no solamente mediante palabras o gestos. El silencio es una forma de comunicación entre otras. Mi silencio permite que el otro hable mientras yo escucho. Me permite concentrarme en el otro ser, humano o divino, de un modo más intenso. No obstante, el silencio puede también ofuscar la comunicación y la relación cuando se opone a reaccionar, a responder y a comprometerse. Como todas las formas de comunicación humana, el silencio es ambiguo. Por eso no siempre es apropiado o bueno, ni tampoco es siempre inapropiado o malo. El arte de la comunicación humana exige una permanente

---

\* WERNER G. JEANROND nació en 1955 en Saarbrücken. Es director de St Benet's Hall y profesor de Teología en la Universidad de Oxford. Con anterioridad a estos nuevos cargos enseñó Teología sistemática en las universidades de Dublín (Trinity College), Lund y Glasgow.

Entre sus publicaciones destacamos *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking* (Tubinga-Dublín 1986 y Nueva York 1988); *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (Londres-Nueva York 1991 y 1994); *Call and Response* (Dublín-Nueva York 1995); *A Theology of Love* (Londres-Nueva York 2010; trad. esp.: *Teología del amor*, Sal Terrae, Santander 2013) y los tres volúmenes *Theological Reflections* en sueco (Lund 1998, 2001 y 2012). Sus libros y artículos se han editado en numerosos idiomas.

Correo electrónico: werner.jeanrond@stb.ox.ac.uk

evaluación crítica y autocrítica con respecto a la pertinencia o impertinencia del silencio en situaciones y contextos específicos.

En este artículo trato sobre la función potencial del silencio en la red de las relaciones de amor interdependientes. Todas las mujeres, hombres y niños están llamados a participar en una cuádruple red de amor: con nuestros semejantes, con Dios, con el universo y con nosotros mismos. En todas estas relaciones nos encontramos con la alteridad. Cuanto más profundamente nos adentramos en cualquiera de estas relaciones, tanto más nos vemos confrontados por la alteridad. Sin embargo, esta alteridad no es nunca total o absoluta, pues de serlo no podríamos relacionarnos en absoluto.

En el caso de la relación con Dios sería más prudente hablar de una alteridad radical. Dios se diferencia radicalmente de nosotros, los seres humanos, pero gracias a la iniciativa que tomó de comunicarse en nuestra historia humana, podemos, si queremos, relacionarnos con su alteridad radical.

El reconocimiento de la alteridad del otro y el deseo de experimentarla cada vez más profundamente nos conducen a la esfera del amor. Así enfocado, el amor no tiene nada que ver con el sentimentalismo de naturaleza romántica o nostálgica, más bien se propone como un modo de relacionarse con la alteridad —con sus manifestaciones atractivas como también con las repulsivas—. El amor se encuentra en el centro de conflictos y tensiones que pueden surgir de las experiencias de la alteridad. Esencialmente, el amor es un misterio, porque nunca podemos calcular exhaustivamente su dinámica y finalidades, nunca podemos prever correctamente adónde puede llevarnos en la relación con el otro o con Dios, el otro radical. El amor es un proceso dinámico de compromiso con esta cuádruple relación con la alteridad.

La experiencia íntima del amor, física y emocionalmente, y sus expresiones en la vida de una pareja no constituye ninguna excepción. La pareja también debe lidiar con las manifestaciones de la alteridad en cada uno de ellos, si bien de un modo intenso e íntimo. Al experimentar la intensificación física, emocional y espiritual, la pareja puede experimentar la trascendencia y abrirse así de nuevo a la alteridad trascendente de Dios y a la alteridad del universo creado

del que forman parte. El amor en todas sus formas y expresiones, incluida la sexualidad, remite más allá de sí mismo a las posibilidades de la trascendencia. En todos los actos de amor puedo ver más, diferentemente, más profundamente, lo otro, lo que está más allá, y de este modo puede producirse en mí la predisposición a reconsiderar todas las imágenes férreamente sostenidas de la identidad —de mi propia identidad como también de la identidad de los otros—. La dinámica de la diferencia, que caracteriza todas las formas de amor, constituye un desafío contra los ídolos y nos invita a ver en el otro una manifestación de diferencia y trascendencia<sup>1</sup>. El amor puede sensibilizarnos con la necesidad de vencer a los ídolos de la identidad para acoger en su lugar los iconos del cambio. ¿De qué forma puede el silencio potenciar o entorpecer la praxis del amor?

## Amar al otro

Las diferentes formas institucionales del amor que fomentan nuestra comprensión y apreciación del potencial transformador del amor, como la familia, la amistad, la escuela, la iglesia, los clubes deportivos, etc., como mucho nos proporcionan los medios para entrenarnos en la visión y la aceptación del otro como otro, para entrenarnos en la comprensión de los deseos, las esperanzas y las expectativas del otro, para entrenarnos en el inicio del proceso de ser críticamente conscientes de nuestros propios deseos, esperanzas y expectativas, para entrenarnos en el respeto a los límites y la trascendencia que surgen con las diferentes relaciones en las que nos involucramos. El amor como potencial relacional para encontrarse con el otro y caminar con él es más que una actitud, es una praxis, una acción siempre necesitada de un proceso permanente de reflexión crítica y autocrítica. El amor significa comprometerse con el otro. El amor implica emociones, pero es más que sentimientos, pues involucra a la totalidad de la persona. El amor es una invitación, y, en la tradición bíblica, un mandamiento: se nos manda amar a Dios, a nuestro prójimo y

---

<sup>1</sup> Para un estudio sobre la dinámica de la diferencia, cf. Ulrich Schmiedel y James M. Matarazzo Jr. (eds.), *Dynamics of Difference: Christianity and Alterity*, T&T Clark Bloomsbury, Londres-Nueva York 2015.

a nosotros mismos. Actitudes y emociones, atención y compromiso, mandamiento y ley, benevolencia, actos de caridad y donativos, devoción, admiración y respeto, son todos ellos elementos, entre otros, que pueden entrar en nuestra experiencia de amor. «Más bien que considerar el amor como una actitud que puede desembocar en una relación, podríamos considerarlo como una relación que conduce a los implicados a adoptar un complejo conjunto de actitudes recíprocas<sup>2</sup>. Solo si se entiende como relación revela el amor su dinámica compleja y su horizonte personal.

En todas las relaciones humanas, las leyes de la comunicación exigen actos de escucha. Si hablamos todo el tiempo y no escuchamos nunca, no puede emerger ninguna comprensión recíproca. Las obras del movimiento del teatro del absurdo (Ionesco, Beckett, Hildesheimer, etc.) ilustran la ruptura de la comunicación humana provocada, entre otras causas, por la incapacidad humana para guardar silencio y escuchar. Por consiguiente, escuchar es una primera forma de silencio activo.

Pero también existen formas de silencio pasivo en la comunicación humana; un silencio que espera al otro, un tipo de silencio que es paciente tanto con el yo como con el otro, un silencio que se mantiene abierto a una dinámica comunicativa que aún tiene que desplegarse. En el relato sobre las personas que condenan a la adúltera en el evangelio de Juan se nos dice que Jesús se agachó dos veces y escribió con sus dedos en el suelo (Jn 8,6.8). Su silencio reiterado interrumpe el flujo de una comunicación llena de odio y abre así a un enfoque diferente sobre la comunicación humana. Encontramos aquí el silencio pasivo como acto transformador de una comunicación en curso.

En el libro de Job hallamos una forma diferente de silencio en el amor humano. Cuando sus amigos se enteraron de sus desgracias, fueron a consolarle. «Ellos se sentaron con él en el suelo durante siete días y siete noches, y ninguno le dirigió la palabra, pues vieron cuánto estaba sufriendo» (Job 2,13). Esta forma de silencio de amor

---

<sup>2</sup> Vincent Brümmer, *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*, University of Cambridge Press, Cambridge 1993, p. 156. Véase también Werner G. Jeanrond, *A Theology of Love*, T&T Clark, Londres-Nueva York 2010, p. 22.

demuestra respeto por la situación del otro y crea también un espacio para que el otro se exprese cuando se sienta preparado para hacerlo.

El encuentro sexual de una pareja exige tanto palabras de amor como el silencio de amor; ambos pueden aumentar el placer y los momentos valiosos de unidad con el otro. Sin embargo, como han mostrado las películas de Ingmar Bergman y de otros directores, la vida de una pareja puede ser también perturbada por el silencio, un silencio provocado por un rechazo o una incapacidad para afrontar la alteridad del otro y del propio yo. Este tipo de silencio puede ser diabólico. Debe romperse para que se reanuden o incluso comiencen las relaciones de amor.

Este problema, es decir, el rechazo y la incapacidad para afrontar la alteridad, puede afectar también a quienes por su ministerio tienen que mostrar amor a los otros, ocuparse de sus diferentes necesidades pastorales y acompañarles en su camino espiritual. Karl Rahner expresó claramente esta frustración en sus encuentros personales con el silencio<sup>3</sup>. Además, los individuos pueden haber sido silenciados por sus comunidades, familias, escuelas, iglesias, gobiernos, etc. Deben rechazarse estos actos de imposición de silencio, que, lógicamente, es necesario romper. Amar al otro, por consiguiente, puede implicar silencio activo y pasivo. En determinados momentos cruciales, cuando encontramos al otro concreto en sus circunstancias particulares y teniendo en cuenta sus necesidades específicas, el silencio puede ser apropiado. Sin embargo, hay que romperlo cuando constituye una amenaza para una relación amorosa y justa.

## Amar al Otro divino

En las tradiciones religiosas abrahámicas, amar a Dios exige tanto palabras como actos de silencio. El silencio no es un objetivo en sí mismo, pero puede ser una expresión apropiada de respeto a la alteridad radical de Dios. El lenguaje humano no puede nunca aprehender la naturaleza de Dios. En términos bíblicos la naturaleza

---

<sup>3</sup> Karl Rahner, *Encounters With Silence*, trad. James Demske, Burns & Oates, Londres 1975, pp. 61-68.



divina se caracteriza como amor (1 Jn 4,8.16), comprendiéndola así como una relación dinámica que invita al ser humano a ser atendido y asido por su espíritu. La Palabra de Dios sale al encuentro del ser humano como palabra de creación, de reconciliación y de amor. Así, al dirigirse al otro humano en el amor, crea espacio, tiempo y lenguaje para que este otro se relacione con Dios, con los otros seres humanos, con el universo creado y con el yo que emerge en su interior. La palabra soberana de Dios incluye llamada y silencio.

Sin embargo, el silencio de Dios no es siempre un silencio bien acogido, puesto que a menudo deseamos que Dios hable, que denuncie la injusticia, que diga lo que deseamos oír y que legitime lo que deseamos hacer. El silencio de Dios es desconcertante, inquietante, y perturba nuestros planes, esperanzas y esquemas. El silencio de Dios es un permanente y terrible desafío para nosotros. En el silencio de Dios en el holocausto experimentamos su ausencia o, como ha mostrado Elie Wiesel en *La noche*, se nos orienta a reconsiderar nuestras expectativas e imágenes de la presencia de Dios tan radicalmente como para visualizarla de forma totalmente diferente, ahora en el cadáver de un niño colgado de una horca<sup>4</sup>.

Al mismo tiempo, este desconcertante silencio divino nos invita a realizar actos de silencio, al silencio humano, no para pensar en una acción posterior, sino para participar en este sagrado silencio ante Dios. Puede decirse que aprender a participar en el silencio de Dios constituye el desafío más duro en la praxis del amor humano.

Desde el comienzo del movimiento cristiano, hombres y mujeres dotados de sabiduría afrontaron este desafío y desarrollaron diferentes modelos, oraciones y caminos para ayudar a los discípulos de Cristo a entrar en la praxis del silencio. Varios artículos de este número de *Concilium* indagan en esta rica herencia con gran profundidad.

Dado el aumento cada vez mayor de ruido en nuestro tiempo, los enfoques específicos sobre el silencio son particularmente valiosos actualmente si muestran los medios para lograr un primer nivel de

---

<sup>4</sup> Cf. Joseph L. Price, «Silence», en Donald W. Musser y Joseph L. Price (eds.), *New and Enlarged Handbook of Christian Theology*, Abingdon Press, Nashville 2003, pp. 461-463, aquí p. 463.

quietud que abra posteriormente el camino hacia una experiencia auténtica de silencio. Las acciones simbólicas pueden apoyar este proceso. «Es aconsejable quitarse los zapatos al sentarse para la oración con la finalidad de sensibilizarse más para recibir el amor de Dios y su mensaje. Al quitarnos los zapatos no estamos quitando simbólicamente algo duro que nos impide escuchar la tenue voz de Dios y entenderla»<sup>5</sup>. Incluso el silencio es acción encarnada. El silencio exige diferentes formas y disciplinas, que dependen de las circunstancias reales y de los requisitos comunicativos.

Las tradiciones místicas de las religiones abrahámicas han desarrollado pormenorizadamente formas y disciplinas del silencio. No obstante, no debemos olvidar que el silencio está aquí en función de la comunicación de amor y que alcanza su pleno potencial en la unión de los amantes espirituales. En su famoso poema *Noche oscura*, san Juan de Cruz saluda al silencio entendido como quietud de todos los sentidos para mejor prepararse al deseo y al amor de Dios. Por consiguiente, el silencio no es una negación del deseo, sino que más bien es necesario para desear alcanzar su plena realización<sup>6</sup>. Silencio, deseo y amor van conjuntamente.

Los movimientos monásticos cristianos han acentuado la disciplina del silencio y han restringido los momentos de comunicación como vías esenciales para acercarse a una vida contemplativa ante Dios. En su *Regla*, san Benito pone un gran énfasis en el silencio: «El silencio es de hecho tan importante que raramente debería concederse permiso para hablar incluso a los miembros que hayan realizado un gran progreso espiritual, no obstante lo buenas, santas y constructivas que puedan ser sus palabras»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Peter Dyckhoff, *Das Ruhegebet einüben*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2011, pp. 95-96 (traducción del autor; trad. esp.: *La práctica de la oración de quietud*, Sal Terrae, Santander 2013).

<sup>6</sup> *The Collected Works of St. John of the Cross*, trad. Kieran Kavanaugh, O.C.D., y Otilio Rodríguez, O.C.D., ICS Publications, Washington 1991, pp. 50-52.

<sup>7</sup> *The Rule of Benedict*, trad. Carolinne White, Penguin Classics, Londres 2008, p. 21.

Pueden distinguirse siete dimensiones de esta disciplina y restricción<sup>8</sup>: (1) La reducción del ruido físico es necesario para el que desee quietarse. (2) La evitación de los pecados de la lengua implica «aprender a controlar el flujo del discurso de modo que no se convierta en el vehículo de la malicia inconsciente en la forma de disputa, difamación, dominio, desprecio de los demás y orgullo»<sup>9</sup>. Los pecados de la lengua son pecados contra el amor. (3) La conservación de la energía evitando charlas triviales y cotilleos. (4) La escucha auténtica a lo que el otro tiene que decir. (5) La concentración exige superar el ruido interior producido por la multiplicidad de pensamientos que es «la fuente y la fuerza más importante de la perturbación emocional, de la tentación de los vicios y de la distracción en la oración»<sup>10</sup>. (6) Escuchar al corazón presupone una cierta medida de retiro. Dios habla en voz baja. La atención a los susurros del Espíritu exige soledad y silencio. (7) Apófasis: «En un cierto punto, tanto en la oración como en la vida, la presencia de Dios se experimenta como una profunda insatisfacción con todos los intentos de expresar la realidad divina mediante el lenguaje. Esto debe llevarnos a un silencio reverencial, a una preferencia por el no saber y a encontrar sentido pertinente a las imágenes negativas como el desierto y la oscuridad»<sup>11</sup>.

Esta última dimensión del silencio puede ofrecer algunos elementos que preparan incluso para experiencias no deseadas de silencio al igual que la praxis del amor puede estar marcada incluso por un silencio no deseado. El camino de Jesús hacia la cruz y las muchas cruces que los seres humanos han sido obligados a llevar antes y desde entonces e incluso en su nombre, remiten a la experiencia más radical del silencio involuntario.

Con respecto a los seguidores de Jesús, el evangelio de Marcos deplora que «todos le abandonaron y huyeron» (Mc 14,50). Jesús tuvo que afrontar su camino hacia la cruz abandonado, solo, desconectado de toda comunicación humana que le apoyara. Su fidelidad

<sup>8</sup> Cf. Michael Casey, «Silence», en Philip Sheldrake (ed.), *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality*, SCM Press, Londres 2005, pp. 582-583.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 583.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ibidem.*

al Dios que ama y a la humanidad le condujo a este silencio radical, el silencio de la muerte en la cruz y el silencio de la sepultura. En esta experiencia humana de silencio total, Dios eligió pronunciar las palabras de la resurrección, que desde entonces han invitado a nuevas formas de prodigio silencioso.

Así pues, el amor a Dios puede exigir el silencio o puede conducir a un silencio sufrido que no es deseado. Son muchas las formas y las expresiones que el silencio adquiere ante Dios.

### Amar a la creación de Dios

Las experiencias de la naturaleza ha suscitado en las personas el amor a la presencia maravillosa de Dios en ella o un sentimiento de estar abandonadas por todos y por Dios y dejadas a merced de las fuerzas extraordinarias de ella.

El famoso himno sueco *¡Qué grande eres!*, que ha sido traducido a numerosos idiomas y cantado en muchas congregaciones, expresa el amor a la majestad de Dios y la confianza en su presencia en la naturaleza:

¡Oh Señor, mi Dios! Cuando me asombro impresionado  
al considerar todas las obras que tu mano ha hecho.  
Veo las estrellas, oigo el vibrante trueno,  
tu poder por todo el universo desplegado.  
Entonces te canta mi alma, a ti, mi Salvador, Dios;  
¡qué grande eres tú, qué grande eres tú!

Mientras que la experiencia de la naturaleza suscita aquí palabras de alabanza, también puede suceder lo contrario, es decir, la experiencia de la creación de Dios en el espacio, en la cima de una montaña, en el desierto, etc., conduce a un silencio profundo. Así pues, el amor a la creación de Dios puede provocar reacciones y expresiones radicalmente diferentes. Algunas órdenes religiosas —por ejemplo, los benedictinos y los cistercienses— han preferido ubicar sus monasterios en las áreas más remotas del mundo, fuera del ruido de las ciudades, aceptando así una soledad y un silencio naturales unidos a la belleza de la naturaleza que ha creado Dios.

Pero también conocemos una forma radicalmente diferente de silencio con respecto a la naturaleza, a saber, el silencio sufriente de mujeres y hombres que tienen que hacer frente a una naturaleza oprimida, a una creación explotada y un medio ambiente contaminado. Este silencio está originado por la tristeza, la vergüenza y la culpa. ¿Dónde podemos ver la gracia de Dios en una creación que los seres humanos hemos destruido o contaminado? El silencio puede ser efectivamente la única respuesta al embarcarnos en una búsqueda de conversión y hacia la oración por el perdón y la renovación de la tierra.

El amor a la creación de Dios puede conducir a diferentes formas y expresiones de silencio.

### Amar al otro en mí mismo

El silencio puede ser un camino prometedor para afrontar mi propio yo interior: la compleja telaraña de voces, sueños, deseos, temores y heridas sangrantes del alma. Al principio podemos sentirnos amenazados cuando permitimos una confrontación con todas las expresiones de mi yo interior que suenan extrañas, espantosamente diferentes y que a veces aparecen en oposición directa a mi autopercepción habitual. ¿Cómo voy a comenzar a amar este caos interior en el yo que emerge en mi interior? Grandes maestros espirituales, por ejemplo, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Thomas Merton, y tantos otros, desarrollaron enfoques y disciplinas particulares para abordar este volcán interior cuando le permitieron estallar gracias a una quietud exterior nuevamente adquirida. Los diversos tratamientos psicológicos pueden necesitar completarse con un camino espiritual, especialmente cuando salen a flote experiencias y recuerdos traumáticos, como, por ejemplo, los abusos y la explotación sexual sufridos cuando se es niño. Aprender a relacionarse con el propio yo puede ser el aspecto más desafiante del amor, y, por consiguiente, necesita ser apoyado por actos de amor a los otros.

El encuentro y el diálogo interreligioso han puesto a los cristianos en estrecho contacto con otras aproximaciones religiosas al yo. Las técnicas y los métodos budistas para dominar el yo se han incorpo-

rado en numerosos caminos y reflexiones cristianas. No cabe la menor de duda de que puede aprenderse mucho de las perspectivas budistas sobre el silencio y la contemplación. Además, el silencio puede ser un medio particularmente eficaz para el encuentro interreligioso. «Y en el espíritu de apertura al Otro mediante la experiencia del silencio, los cristianos y los budistas han centrado su diálogo interreligioso»<sup>12</sup>. Sin embargo, se mantiene un punto crítico radical entre las formas budistas de dominar el yo y las aspiraciones cristianas de relacionarse con el yo más apropiadamente dentro de la cuádruple red del amor dinámico.

El silencio puede ser también la consecuencia de una vergüenza que aún no puede afrontarse o que es activamente reprimida por un colectivo más grande, por intereses y por poderes eclesiales o nacionales<sup>13</sup>. Este silencio que esclaviza tiene que vencerse mediante una combinación de fuerzas individuales y colectivas.

Así pues, el amor a uno mismo exige una gran medida de silencio, pero este solo no basta cuando intentamos avanzar por este camino complejo y difícil que conduce a amar el propio yo. No obstante, la dinámica interdependiente del amor al prójimo, el amor a Dios, el amor a la creación y el amor a uno mismo, no solo hace deseable este camino, sino que es esencial para todos los que quieren crecer y madurar en el amor.

## Conclusión

El silencio, los gestos y las palabras son aspectos importantes en todas y cada una de las relaciones interdependientes que hemos abordado. Hay un silencio que tiene que ser cultivado en el amor y hay un silencio que tiene que romperse por causa del amor. En las diferentes instituciones del amor necesitamos aprender a identificar y a distinguir las dos formas de silencio.

---

<sup>12</sup> Joseph L. Price, «Silence», p. 462.

<sup>13</sup> Al respecto véase Diarmaid MacCulloch, *Silence: A Christian History*, Allen Lane, Londres 2013, pp. 202-216.

La praxis cristiana del amor está llamada a convertirse en una fuerza liberadora y transformadora en nuestro mundo. Romper el silencio de las voces oprimidas de las mujeres, de los pobres, de los débiles y de los marginados, de los niños, de las víctimas de abusos coloniales, sexuales, políticos y económicos, es una exigencia del amor. Dios quiere que todas las mujeres, los hombres y los niños sean empoderados para que desarrollen plenamente su subjetividad, su libertad y su responsabilidad en el amor. Por consiguiente, una adecuada praxis cristiana del amor debe prestar atención a comprender, descubrir y vencer todas aquellas estructuras y actos humanos que impiden los procesos de emancipación.

Comprometerse en una praxis de amor en este mundo complejo y globalizado exige espacios y períodos de silencio, de un silencio constructivo que está dispuesto a escuchar de nuevo las voces de la alteridad en mis semejantes, en Dios, el radicalmente otro, en la creación y en la profundidad del yo que emerge en mi interior. En esta perspectiva, el amor necesita cada vez más silencio.

La praxis cristiana del amor, por consiguiente, necesita mucho más silencio para discernir qué acontece en el proyecto creador y reconciliador de Dios, pero debe rechazar todas las formas de silencio que bloquean esta praxis.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## INVENTARIO DEL SILENCIO O EL CREPÚSCULO DE UN DIOS

No corremos el riesgo de desflorar el silencio al hablar de él? Y sin embargo son nuestras palabras —las palabras elegidas de la poesía y los sonidos de la música— las que le dan existencia. El silencio verdadero es un silencio «lógico», en el sentido de que es a la vez la fuente y el estuario de un lenguaje auténticamente humano. Al igual que existe un gran silencio «arqueológico», del que el ser humano siente una inmensa nostalgia, existe también un gran silencio «escatológico», del que hace su búsqueda religiosa y su dicha. Entre estos dos grandes silencios absolutos, que polarizan sus dos deseos más innatos —el de los orígenes y el del final—, se sitúan los pequeños silencios «relativos» de la vida cotidiana: compañero de la soledad, el silencio es sobre todo la sal indispensable de toda relación humana lograda, en la medida en que deja al otro el tiempo de manifestarse en su alteridad y le cede la palabra; es el intersticio en el que el *otro* permanece como otro. Tal es el silencio de la «conversación», al que la cultura contemporánea de la comunicación pulsional y vacía le hace correr el riesgo de una catástrofe ecológica.

---

\* FRANÇOIS CASSINGENA-TRÉVEDY nació en Roma en 1959; estudió en la École normale supérieure (Rue d'Ulm) y es doctor en Teología. Es monje benedictino en la Abbaye Saint-Martin de Ligugé, donde ocupa el cargo de maestro de coro. Enseña desde 2001 en el Institut supérieur de liturgie (Institut Catholique de París). Cuenta con numerosas publicaciones en el área litúrgica (*La liturgie, art et métier*, 2007; *Les Pères de l'Église et la liturgie*, 2009; *La Parole en son royaume*, 2013); en español: *La belleza de la liturgia*, Sígueme, Salamanca 2008. Su trabajo se sitúa en la intersección entre la teología, la reflexión filosófica, la espiritualidad y la poesía (*Étincelles I*, 2004; *Étincelles II*, 2007; *Étincelles III*, 2010; *Étincelles IV*, 2015). Es el traductor de los himnos siriacos de Efrén de Nísibe para la colección *Sources Chrétiennes* (vols. 459 y 502).

Dirección: Abbaye Saint-Martin, 2, place du Révérend Père Lambert, 86240 Ligugé (Francia). Correo electrónico: F.Cassingena@abbaye-liguge.com



## I. El silencio a favor de las palabras

Es osado hablar del silencio: atreverse a decir una palabra sobre él ¿no significa romperlo? Hablar sobre él ¿no es desflorarlo y sustraerse a la austeridad de su imperio? ¿No es un insulto incluso a este ángel magistral que, tratando de atenuar nuestros alborotos de diablillos, nos cuida poniendo dos dedos sobre la boca? ¿Y cómo habla el silencio de sí mismo? ¿No es sobre todo en silencio como tendría que hablar de él mismo? Desde hace ya mucho tiempo —desde el tiempo de nuestra indisciplina— estamos habituados a entender «¡silencio!» como una orden. Como una orden de todos los padres, de todos los tutores, de todos los maestros que en otro tiempo cuidaron de nosotros. Por otra parte, quizá nos hemos acostumbrado, por error de ciertos agentes torpes de nuestra educación, a entender instintivamente «¡silencio!» como una prohibición, es decir, como una sentencia de muerte decretada sobre toda palabra (y, quién sabe, hasta sobre nosotros mismos); *interdicere* (prohibir) se revela entonces lamentablemente como gemelo de *interficere* (matar). Tal es el *interdit*, «prohibición», entendido de manera desafortunada... Afortunadamente, puede entenderse de otro modo. Por «*interdit*» nos gustaría entender, desde nuestra perspectiva, aquello que se dice *entre*, es decir, lo *entre*-dicho. Pero ¿entre qué puede decirse lo dicho si no es precisamente entre silencios? Al menos que los silencios no sean ellos mismos los dichos verdaderos, los dichos supremos —*ultima verba*—, entre los dichos obligados, entre los dichos abortados, entre los dichos inútiles. No es indiferente que se hable de tal o cual silencio o que «se hable de él largamente». Puede ser que se hable de él, en efecto, más extensamente que de la palabra, sea porque la preceda o porque la siga. Una «larga» de silencio y dos «breves» de palabra y tenemos un «dáctilo»; dos «breves» de palabra y una «larga» de silencio y tenemos un anapesto; el uno y el otro entrelazados, para quien sabe entender, en la íntima conversación de los seres y de las cosas en la prosodia corriente de la vida. Dichoso «*interdit*», en todo caso, el «¡silencio!»; no tanto el silencio que algunos se ven (si bien a menudo por nuestra culpa) obligados a imponernos, cuanto el silencio —el gran Silencio— que se impone a sí mismo a nosotros, o, mejor dicho, que se posa él mismo sobre nosotros, se posa en nuestro hermoso centro sin que nunca nos pese.

Como decíamos, resulta paradójico hablar del silencio. Sin embargo, ¿existiría el silencio si no habláramos de él? ¿Qué sería el silencio, es más, habría silencio en el mundo sin estas palabras, sin aquellas palabras que tienen el don, a veces, de que acontezca, como si le prestaran, por delegación, su misma existencia? Porque existen de verdad palabras que, a fuerza de rozar y frecuentar el silencio, lo sitúan lisa y llanamente en el mundo, afirmando su consistencia y desplegando su campo acústico; palabras que el silencio ha madurado, palabras cuyo estuario es el silencio. Así es como las palabras milagrosas del poeta ilustran el silencio y le hacen incesantemente aflorar, como las constelaciones, dichosamente raras, capturan la supremacía de la noche que las baña.

¡Oh, silencio mío!... ¡Edificio en alma,  
mas lleno de mil tejas de oro. Techo!  
¡Paciencia, paciencia,  
paciencia en el cielo!  
¡Cada átomo de silencio  
es la oportunidad de un fruto maduro!<sup>1</sup>

Nombrar el silencio, entre las palabras elegidas, es procurar ya su advenimiento; deletrear sus sílabas y solicitar sus sonoridades es invocarlo y atestiguar el exilio en el que se encuentra, lejos de sí. Condiccionada por la articulación de las palabras que la provocan y la acarician, la existencia del silencio no se sitúa en absoluto en la realidad ajena de la palabra, en las antípodas de la palabra, pues su existencia es eminentemente «lógica». Ahora bien, es necesario que el *lógos* que nombra el silencio, que lo describe, que difunde sus ondas y propaga su reino, sea, por así decirlo, de la misma categoría y de la misma madera que él. De la misma seriedad, de la misma densidad, de la misma pasta y de la misma proporción. Es evidente que a esta altura —o a esta profundidad— palabra y silencio no son ya adversarios, ni alternativos, ni términos incompatibles, sino interlocutores inseparables, ingredientes consustanciales de un mismo idioma. Y así como el silencio no existiría sin que ciertas palabras humanas lo rezumaran, lo expresaran y en las que parece precipitar-

---

<sup>1</sup> Paul Valéry, *Œuvres, Charmes*, respectivamente *Le Cimetière marin* y *Palme*, Gallimard, coll. Bibliothèque de La Pléiade, París 1957, pp. 148 y 155.

se, no nos sería perceptible ni reconocible, en la naturaleza misma, si no hubiera ciertos ruidos que, lejos de empañarlo como parásitos, subrayan su presencia e ilustran, como el trazo del artista en una página en blanco, su exquisita pureza. ¿Nos impresionaría el silencio de la noche sin lo que atravesara el canto del ruiseñor o de la lechuza, el de una montaña sin que el murmullo de una fuente le sirviera de base continua, el de nuestra propia habitación sin que el viento exhale su quejido profundo o agudo por la rendija providencial que le ofrece una ventana no cerrada totalmente? A decir verdad, estos contrapuntos son esenciales, porque son, en el orden de la subjetividad, más aún que en el de la simple acústica, los «que revelan» el silencio. Decididamente, con tal que tenga su origen en la naturaleza de las cosas o en el genio del hombre, el sonido no es el perturbador del silencio: es su aliado, es su aleación, es su misma carne; descompone su espectro, es su medio de refracción, al igual que el agua refracta la luz. La índole fenoménica —o la epifanía— del silencio a través de las diversas sonoridades del universo (sean emitidas por elementos o por seres humanos) nos encamina —naturalmente— hacia el misterio de la música, cuya intención, cuya vocación profunda, no es llenar el silencio, ni sustituirlo, ni disiparlo, sino, todo lo contrario, confeccionarlo, construirlo, entronizarlo, darle un cuerpo que es también, debido a la reverencia y al recogimiento que exige, un cuerpo de gloria: la calidad, la nobleza, la santidad de la música se miden, en definitiva, por su capacidad de *suscitar* positivamente silencio, es decir, producir al mismo tiempo el silencio en el material paradójico del sonido mismo y de conducir al silencio a quien lo escucha. El silencio no es solamente, en el sentido del solfeo, un «valor», un elemento estructural de la música, mensurable y anotado como tal en la partitura: es, en efecto, el director de la obra, el edificio global de la música como patrimonio universal, como fenómeno humano.

## II. Entre arqueología y escatología

Instintivamente religiosa, la evocación más anodina y la más circunstancial del silencio se matiza de una inefable nostalgia. Es el silencio lo que nos precede y a través de la experiencia más humilde

de silencio auténtico barruntamos esa precedencia, ese otrora, esa otra parte. Cansados de nuestra difusión interminable —vertiginosa, a veces hasta la ebriedad— nos hacemos con gusto la idea tranquilizadora de un silencio original, de un gran silencio indiviso y enorme como un continente. Según Ireneo de Lyon, que confecciona su inventario y cuenta sus argumentos, la gnosis valentiniana llega a situar el silencio hipostasiado en su teogonía en una cima tan alta como para convertirlo en el antepasado del *Lógos*:

Existía, dicen ellos, en las alturas invisibles e innumbrables, un eón perfecto, anterior a todo. A este eón le llaman «propríncipe», «propadre» y «abismo». Incomprensible e invisible, eterno y no engendrado, estuvo en reposo y tranquilidad profunda durante una infinidad de siglos. Con él coexistía el «pensamiento», que también llaman «gracia» y «silencio». Un día el abismo pensó emitir a partir de sí mismo un principio de todas las cosas; esta emisión, en la que había pensado, la depositó, al modo de una semilla, en el seno de su compañera el silencio<sup>2</sup>.

De hecho, esta mitología expresa una relación fundamental del hombre con el silencio (una relación afectiva y especulativa) y constituye una antropología del silencio que refleja también una «teología», pues, como sabemos, la teología habla tanto del hombre como de Dios, dado que el hombre habla de sí mismo al hablar de Dios. En todo caso, es la misma nostalgia que nos creemos autorizados a auscultar mediante el discurso que Péguy pone en labios de Dios creador destinado a la noche personificada al final de *El pórtico del misterio de la segunda virtud*:

Oh dulce, oh grande, oh santa, oh bella noche, quizá la más santa de mis hijas, noche hermosamente vestida, con vestido de estrellas. Tú me recuerdas aquel gran silencio que existía en el mundo antes del comienzo del reino del hombre.  
Tú me anuncias aquel gran silencio que habrá después del final del reino del hombre, cuando yo retome mi cetro.

---

<sup>2</sup> Ireneo de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 1, Cerf, coll. Sources Chrésiennes 2634. I, 1, 1, París, pp. 28-29.

Y a veces pienso en adelantarme, porque este hombre hace verdaderamente mucho ruido<sup>3</sup>.

Bajo el signo de esta anterioridad innata y matricial con respecto al *lògos* —anterioridad fascinante e inquietante a la vez— que hace de él el término deseado de un gran retorno, por no decir de una gran regresión, el silencio es nuestra arqueología: es nuestra prehistoria común. Precede a todas las historias —a toda la Historia universal que hace tanto ruido—. Es también nuestra prehistoria personal, que se sitúa bajo su latitud y que la circunda de una aureola indescriptible: basta con pensar en la emoción que sigue suscitando en nosotros la canción *Noche de paz* que nos fascinaba en Navidad cuando éramos niños, en aquel paisaje elegido que compusieron sus primeras palabras y su melodía, en aquella región latente en nosotros mismos que su escucha, e incluso simplemente su recuerdo, hace aflorar de repente. El silencio es nuestro paraíso perdido y a veces encontrado. Sin duda es también aquella gehena, la gehena agradable y benéfica a la que nos gustaría echar tantas cosas, a arrojarnos totalmente a nosotros mismos, y a la que, al final, seremos efectivamente arrojados. Quizá cada uno de nosotros, tal vez estamos todos habitados, en definitiva, por la nostalgia de la *in-fantia* (condición de quien no habla), secretamente acosados por la edad de oro del silencio individual y universal, es decir, por una dichosa edad prelógica (previa al *lògos*), la nostalgia implícita que debe buscarse en el sentimiento de que el acceso a la edad de la palabra representa una pérdida, por no decir una perdición y una caída. De hecho, con la palabra aparece el riesgo del altercado y el *lògos* puede cometer un pecado original que lo rompe en un *diá-logo*, del que la dialéctica es la forma afilada, exacerbada, temible: la polémica, su uso, esta degeneración propiamente infernal de la palabra, ¿no lleva a echar de menos lo indiviso, lo indeciso, lo indiferenciado del silencio, garante de la paz?

El silencio no es solamente la condición ambiental de los actos religiosos, el indispensable auxiliar del comportamiento ceremonial del ser humano (basta con recordar el famoso *favete linguis* de las

---

<sup>3</sup> Charles Péguy, *Œuvres poétiques complètes, Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, París 1948, p. 306.

libaciones y de los sacrificios antiguos)<sup>4</sup>: él mismo es más sutilmente, parece, por la admiración y la devoción que suscita, el destinatario último y misterioso de todo acto religioso. En efecto, así como existe un gran silencio precedente cuya pérdida se deplora, existe también un gran silencio de horizonte, un silencio de esencia escatológica hacia el que se aspira, hacia el que se asciende con todo el corazón, como la asíntota matemática trata de llegar a la ordenada. Esta misma extenuación sublime, esta semejante cima absoluta, son las que, en el contexto paradójico de una conversación que se convierte en un himno (definitivamente, siempre las palabras...) y por el acontecimiento de la sola Palabra exhaustiva, Agustín y Mónica entreveían desde la ventana de Ostia:

Y decíamos nosotros:

«Si hubiera alguien en quien se silenciara el tumulto de la carne, se silenciaran las imágenes de la tierra y de las aguas y del aire, se silenciaran los mismos cielos y aun el alma misma en sí se silenciara y se remontara no pensando ya en sí, se silenciaran los sueños y las visiones de la imaginación; si toda lengua y todo signo y todo cuanto se hace pasando hicieran silencio en quien existe absolutamente [...] y si él hablara él mismo, solo [...] por él mismo, y nos hiciera entender su verbo...»<sup>5</sup>.

Las exigencias de la insonorización inmanente (silencio en uno mismo, silencio sobre uno mismo) pueden llegar hasta el punto exigente de postular y contemplar el absentismo puro y simple de sí mismo, como si no hubiera silencio perfecto sino al precio de la desaparición misma del sujeto susceptible de percibirlo y de gozarlo. De ahí este texto desconcertante, paroxístico y casi de carácter suicida de Simone Weil:

No deseo que este mundo creado ya no me sea sensible, sino que no sea por mí por lo que sea sensible. A mí no puede revelarme

<sup>4</sup> Véase François Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience*, Desclée de Brouwer, París 2009, pp. 136-153.

<sup>5</sup> Agustín, *Confesiones*, VIII-XIII, *Études augustiniennes*, Coll. Bibliothèque augustinienne 14, París 1992. Libro IX, x, 25, pp. 118-119.

su secreto, demasiado elevado. Váyame yo, e intercambien sus secretos el creador y la criatura.

Ver un paisaje tal como es cuando no estoy allí...

Cuando estoy en algún sitio, profano el silencio del cielo y de la tierra con mi respiración y los latidos de mi corazón<sup>6</sup>.

La imagen lejana (tal vez incoativa) de semejantes ascesis, la versión secularizada (y lógicamente menos exigente en el plano metafísico) de esta «religión» del silencio aflora en la fascinación ejercida por una película reciente titulada *El gran silencio* (2006), que exhibe con extensa desnudez el universo cartujo o incluso en el entusiasmo contemporáneo que suscita el senderismo *trekking* en alturas o en latitudes geográficas extremas, en suma, en una cierta anacoresis, generalmente agnóstica, hacia todo tipo de confines: conjunción de soledades, el silencio posee toda la potencia atractiva de lo virginal y de lo exótico; es ese «extranjero» que el oído necesita.

### III. Un claro para la conversación

Entre los grandes silencios imaginarios, ideales, absolutos, que polarizan nuestros deseos más innatos —el del origen y el del final—, se encuentran los pequeños silencios de nuestra vida cotidiana, el vocabulario casi infinito de nuestros silencios contingentes y familiares. Los silencios inquietos, los silencios pesados, los silencios mortales, pero también los silencios milagrosos, los silencios acompañados, los silencios cariñosamente adquiridos. Los silencios espontáneos y los silencios oficiales, los silencios privados y los silencios públicos. El silencio del amor, el silencio de la enfermedad, el silencio de la senectud. El silencio de la cortesía y el silencio de docilidad. El silencio del amigo y el silencio del cónyuge. El silencio de los rostros y el silencio de los gestos. El silencio de las lágrimas y el silencio de la sonrisa. El silencio de los instrumentos y el silencio de las armas. El silencio de la vida doméstica y campesina, al borde mismo de su

---

<sup>6</sup> Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon, París 1947, pp. 54-55 (trad. esp.: *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1998).

ruido, cuya gravedad desgarradora nadie mejor que Qohelet nos la hace presentir:

Cuando se cierren las puertas de la calle  
y se apague el ruido del molino;  
cuando se extinga el canto del pájaro  
y enmudezcan todas las canciones; [...]   
Antes de que se rompa el hilo de plata,  
y se quiebre la copa de oro;  
antes de que se haga añicos el cántaro en la fuente  
y se precipite la polea en el pozo;  
antes de que vuelva el polvo a la tierra, a lo que era,  
y el espíritu vuelva a Dios, que lo dio (Qo 12,4.6-7).

El silencio no es evidente por sí mismo. Necesita ser incesantemente humanizado, exige que una sensibilidad humana cada vez más perfeccionada lea en realidad su partitura dispersa. Los vándalos y los asesinos reducen en su entorno al silencio todo el mundo, pero este silencio es infrahumano porque es mudo: el silencio verdadero solo es producido por quienes viven y para quienes viven, y solo los amantes de la vida pueden hacerlo, a largo plazo, con los restos mismos de los ruidos que los rodean, ruidos que los atraviesan, porque si el ruido está de parte de lo plural, el silencio llega a recompensar la unidad realizada al tiempo que preludia su construcción. Compañero de la soledad, es también la sal indispensable de toda relación humana verdadera, aquella que deja al otro el tiempo para que se manifieste en su alteridad y que le cede la palabra: es el intersticio en el que el *otro* se mantiene como otro, en el que puede surgir sin cesar lo inédito. Antes de estar *allá arriba* está *aquí abajo*; antes de ser lo de otrora o lo más sublime, está ahora, humildemente, cotidianamente, *entre nosotros*. El entre-nosotros de todas nuestras conversaciones, de ese incesante coloquio con los seres y las cosas que, por bajo que sea, debería constituir toda nuestra vida. Y este *entre-nosotros* silencioso exige ser trabajado, cultivado, ajardinado, para que nunca firme ninguna derrota, al igual que debe protegerse para que la dictadura de la comunicación no nos convierta finalmente a unos y a otros en seres inaudibles, en la medida que, no siendo más que una búsqueda inmoderada de innumerables espejos de uno mismo, obstaculiza, en realidad, el intervalo donde el *otro*



tiene su espacio para ser él mismo. Una especie de silogismo se impone a la experiencia: dado que al amor le gusta declararse y que también se mantiene en la distancia, el silencio es esta distancia que, espaciando el lenguaje del amor, garantiza su veracidad. Tal como lo expresa el profeta Sofonías prometiendo las bodas a la «hija de Sión», Dios es ejemplar al respecto: *Silebit in dilectiones sua* (Sof 3,17 Vulgata); dicho de otro modo: «Pondrá el silencio en el corazón de su amor».

A medio camino del relato (previamente citado) de la ascensión que realiza con su madre hacia el gran silencio teórico —pedernal del que brota el Verbo y linde del Reino—, Agustín recita un *andante*: evoca aquel momento de parada reparadora en el que las voces emparejadas regresan a su estiaje, a su régimen ordinario de voces bajas, encalladas en una playa donde las palabras reducidas pertenecen ya a la especie del silencio, como las conchas en cuyo fondo se escucha el océano en cuanto te las acercas al oído:

Suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu (Rom 8,23), tornamos al estrépito de nuestra boca, donde tiene principio y fin el verbo humano<sup>7</sup>.

Murmullo (*strepitus*), crepitación de palabras intercambiadas de las que resulta, como si fueran a su vez pedernal, un silencio fecundo, vigorizante y acogedor (con discernimiento y filantropía) de los ruidos mismos venidos del mundo; palabras capaces de provocar un silencio ardiente, porque ellas son más bien las ascuas que la ceniza. Lo que propiamente se llama «conversación» se apoya siempre, en suma, en un doble silencio abisal: el del fondo del que emanan las palabras y el del fondo al que exigen abismarse. La fundamentación del lenguaje en tales profundidades —como de un puente en el río en los dos pilares del arco— es lo que garantiza al lenguaje su propiedad «conductora» y lo que le hace un vector de comunicación auténticamente humana. Los árboles lo saben perfectamente: no puede haber murmullo de ramas sin el silencio de las raíces.

---

<sup>7</sup> Agustín, op. cit., IX, x, 24, pp. 118-119.

#### IV. ¿Hacia un desastre ecológico?

¿Pero podrá mantenerse una conversación digna de este nombre en el futuro? Precisamente cuando se esfuerzan por hacerse silenciosos (¡pero qué silencio tan ambiguo!), los medios de comunicación contemporáneos, al proponernos una enciclopedia sin *lógos*, al imponernos un imperio chismoso y disparatado, crean en nosotros un cáncer que devora insensiblemente todas las células productoras de silencio, hasta el punto de hacernos incapaces de concebirlo ni como obra ni como concepto. Por el daño radical que pueden provocar en lo más íntimo del ser humano (si no sabemos controlarlos, lógicamente) a una cierta facultad de taciturnidad activa y artística, pueden revelarse tan agresivos y funestos como el estrépito de las metrópolis, que ciertos medios de transporte cuyos extremos decibelios —«jaranas de vitalidad», hubiera dicho Baudelaire— pueden hallar gracia, hasta el punto de que algunos los acogen en sus tímpanos con un goce de melómanos<sup>8</sup>. Todo un arte (fundamentalmente el de la vida) consiste en «hacer silencio»: toda una industria sigilosa consiste en destruirlo. Actualmente nos alarmamos, con toda razón, de la fundición de los polos, de la contaminación atmosférica, de la disminución de los grandes santuarios vegetales. ¿Pero quién ha tenido en cuenta medir este continente, este elemento, este mineral, este material precioso, esta energía motriz que es el silencio —todo el silencio que se hace en el mundo y todo el silencio que el ser humano puede hacer dentro de sí— para mostrarlo a la opinión pública como el objeto del maltrato más universal y del ataque más sutil?<sup>9</sup> Es en este sentido en el que se encuentra actualmente amenazado todo un equilibrio climático, menos en torno a nosotros, sin duda, que en lo más profundo de nosotros mismos. Si devastamos en torno a nosotros, y más aún en nosotros, la indispensable interioridad del silencio, la *conversación* intrínseca y constitutiva de lo real se nos hará ininteligible, así como resultará impracticable toda conversación entre nosotros. Viviremos bajo el régimen de la conexión, pero nos haremos sordos a las «correspondencias», a la amistad re-

---

<sup>8</sup> Véase Paul Ardenne, *Moto notre amour*, Flammarion, París 2010, pp. 65-81.

<sup>9</sup> Véanse las publicaciones del antropólogo David Le Breton, en particular «Anthropologie du silence», *Théologiques* 7 (1999) 25-28.

cíproca de los seres y de las cosas que solo se teje en silencio al igual que solo se revela en el silencio. De esta ecología del silencio que se puede designar en adelante como tal y que exige urgentemente promoverse depende en el fondo el futuro del lenguaje, el «santo lenguaje» mismo, «honor de los seres humanos»<sup>10</sup>, según expresión de Valéry. Así como el océano predomina sobre la tierra, debemos dar al silencio esta magnitud, esta mayoría sin la que la palabra no nacería bien. La sangre que circula por nuestras venas raya lo increíble: quizá el silencio, implícito de la vida, es del mismo orden que la sangre. Es la sangre del tiempo que pasa, del espacio que se despliega, de las relaciones que se crean, de las palabras que se responden, de los objetos que se ofrecen en la inocencia de su tranquilidad. La inmensa hemorragia de los sentidos que sufrimos actualmente exige una donación de silencio, como lo sería una donación de sangre. El dios silencio se encuentra probablemente ya en el crepúsculo vespertino: solo la supervivencia de lo que es humano en nosotros podrá hacerle llegar a un nuevo crepúsculo matinal.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

---

<sup>10</sup> Paul Valéry, op. cit., *Charmes (La Pythie)*, p. 136.

## LA FUERZA TRANSFORMADORA DEL SILENCIO CONTEMPLATIVO

El silencio interior ha sido considerado por todas las religiones como disciplina humana y como gracia divina. El silencio acrecienta la conciencia, la afina con la dimensión misteriosa de lo divino y resuena con la presencia divina en el mundo. En este artículo se exploran las etapas del proceso interior que conducen al silencio del corazón y se estudia cómo es comprendido y practicado el silencio en las tradiciones espirituales de la India. Concluye centrándose en tres elementos para intensificar la dimensión del silencio contemplativo en la espiritualidad cristiana.

Las grandes tradiciones religiosas asiáticas surgieron del silencio contemplativo. El hinduismo védico tiene sus orígenes en las meditaciones silenciosas de los sabios del Himalaya. El budismo nació con la experiencia de la iluminación de Gautama Siddhartha. El jainismo se inició con la búsqueda del silencio por parte de Vardhamāna Mahāveera. El sijismo se inició con la escucha silenciosa de la Palabra divina por profetas como Guru Nanak. Y las variadas religiones tribales del subcontinente indio resuenan con el silencio de la naturaleza. En silencio es como se despierta al conocimiento del misterio incomprensible de la vida y de la realidad. El silencio intensifica la conciencia y la sintoniza con la dimensión misteriosa de lo divino.

---

\* SEBASTIAN PAINADATH, S.J., nació en 1942, estudió Teología en Innsbruck y se doctoró en la Universidad de Tubinga. En 1987 fundó en Kalady (sur de India) el Sameeksha Aśram, que a lo largo de los años se ha convertido en un lugar de encuentro espiritual interreligioso. Dirige seminarios y cursos de meditación en la India, Europa y países del Lejano Oriente. Ha escrito treinta libros y más de 500 artículos sobre teología, espiritualidad y diálogo interreligioso.

Correo electrónico: spainadath@gmail.com

Para llegar a entender la función y la relevancia del silencio en la vida espiritual, analicemos el proceso de la introspección espiritual. En Taittiriya Upanishad el sabio habla de cinco vainas concéntricas (*kośas*) de la conciencia correspondientes a los niveles del cuerpo craso (*annamaya*), el cuerpo sutil (*prānamaya*), la mente (*manōmaya*), la intuición (*viñānamaya*) y el corazón (*ānandamaya*) (2,2-5). En el silencio interior la conciencia baja desde el nivel de sentido extrovertido al nivel del corazón introspectivo. En la operación de la mente aún se percibe la dualidad, mientras que en la percepción intuitiva se despierta a la dichosa unidad de la realidad. Otro modo de describir el proceso interior parte de la escucha al nivel de los sentidos (*śravaṇa*), se comprende al nivel de la mente (*manana*) y se interioriza al nivel de la facultad intuitiva (*nīdīdhyaṣana*). A lo largo de este proceso también el silencio se hace intensamente más profundo (Brihadaranyaka Upanishad, 2,4.5).

## I. Niveles de conciencia

El Bhagavad Gita (ca. 300 a.C.) proporciona una clave para entender los varios niveles de conciencia:

Exaltados son los sentidos; más elevados que los sentidos es la mente;  
más elevado que la mente es el buddhi;  
más elevado que el buddhi es el Yo (3,42).

Este versículo compuesto a partir de Katha Upanishad (3,10; 6,7) habla de cuatro niveles de conciencia. Los examinaremos con los textos relevantes de los Upanishads. Compuestos por discípulos que buscaban y gurús iluminados (ca. 800-300 a.C.), constituyen la matriz espiritual de todas las grandes escuelas de espiritualidad de la India, incluido el budismo.

### *El silencio del cuerpo*

El nivel más elevado lo constituye el conocimiento que el cuerpo adquiere mediante los cinco sentidos. Los sentidos son como ventanas abiertas al mundo exterior. En el camino espiritual interior se recomienda sentarse tranquilamente y en posición recta remitiendo

los sentidos a su origen interior (Gita 6,11-14). En el yoga clásico Patanjali (siglo v a.C.) se le denomina *pratyāhāra*. Aquí se experimenta el silencio del cuerpo.

### *El silencio mental*

Progresivamente se llega al nivel de la mente. Los maestros upanishádicos hacen una distinción entre la mente consciente (*manah*) y la mente subconsciente (*chittah*) (Prašna Upanishad, 4,8; Maitri Upanishad, 6,5). Se proporcionan varios ejercicios para controlar la dispersión de la mente y fijarla en un punto inmóvil. Prestar atención a la respiración tranquiliza la mente consciente y el canto de los mantras ajusta la mente subconsciente a la armonía cósmica. El mantra no es una palabra que tiene un significado conceptual, sino un sonido que evoca las vibraciones internas. De todos los mantras el primordial es OM. Está formado por un sonido triple: A (el comienzo), U (el medio) y M (el final). Por consiguiente, OM es el sonido que abarca todo, el origen de todos los sonidos, el sonido símbolo de la divinidad. Cantando meditativamente el OM entramos en un profundo silencio interior (Maitri Upanishad, 6,22).

OM es la autoexpresión divina. A través del OM todo se desarrolla a partir del silencio divino. «Todo se pone en movimiento mediante el OM» (Chandōgya Upanishad, 1,5.1). Todo el cosmos está lleno de las vibraciones del OM divino. Con el canto del OM en la meditación la conciencia individual se sintoniza con la conciencia universal (Taitiriya Upanishad, 1,8). Esto conduce al silencio mental.

### *El silencio contemplativo*

Más allá de la mente está el *buddhi*. La distinción entre mente y buddhi es importante para entender la experiencia mística en todas las tradiciones espirituales, incluida la cristiana. Buddhi es la facultad intuitiva de la percepción en nosotros, el órgano interior de la clarividencia. A menudo se describe como el ojo interior, el tercer ojo, la lámpara interior o como el loto del corazón. «Mediante el buddhi el sabio contempla lo divino oculto en todas las cosas» (Katha Upanishad, 3,12). La

mente objetiva todo puesto que analiza la realidad como un objeto, mientras que el buddhi penetra en lo profundo de la realidad uniéndola con el sujeto perceptor. La mente mira al objeto con conceptos; el buddhi explora el sujeto en silencio: «¿Quién habla detrás de nuestras palabras? ¿Qué se dice detrás de lo que se dice? Lo que no se expresa por la palabra, sino por lo cual la palabra se expresa: eso es en verdad lo divino en nuestro interior; no lo que aquí reverencian» (Kena Upanishad, 1,1-5). La mente funciona con el principio de la dualidad y percibe la fascinante diversidad de las cosas; el buddhi, por otra parte, se desarrolla con el principio de la unidad y ve todo como una interrelación universal. «El *Buddhi* es el auriga y la mente las riendas» (Katha Upanishad, 3,3). La mente especula en el nivel horizontal y adquiere un conocimiento conceptual de las personas y de las cosas (*vijnāna*), mientras que el buddhi contempla la realidad verticalmente y logra una sabiduría intuitiva (*jñāna*). «Se medita con el buddhi y se piensa con la mente» (Garbha Upanishad, 1). La mente persigue la lógica de las cosas; el buddhi explora la mística de la realidad. «¿Cómo puede conocerse a *Aquel* por quien se ha dado a conocer todo esto?» —esta es la búsqueda constante del buddhi (Brihadāranyaka Upanishad, 4,5.15)—. Con la mente se adquiere información; con el buddhi se experimenta transformación. La mente oscila entre el pasado y el futuro; el buddhi está siempre presente en el momento presente. La mente se expresa en palabras mientras que el buddhi intuye en silencio profundo.

En la medida en que la conciencia desciende desde la mente hasta el buddhi, aumenta cada vez más nuestra receptividad. El silencio interior se hace más denso y se incrementa la lucidez con respecto a los movimientos divinos en el interior. En el fondo se trata de un don de la gracia divina. Los maestros de los Upanishads acentúan que el buddhi tiene que ser iluminado mediante la morada de la luz divina. «Lo divino no puede experimentarse mediante el estudio de las Escrituras a nivel mental; el Yo divino se revela graciosamente al alma disciplinada» (Katha Upanishad, 2,23). Por eso el sabio ora diciendo: «Que meditemos en el esplendor de lo divino... que Él ilumine nuestro *buddhi*» (Maitri Upanishad, 6,7). «Condúceme de lo irreal a lo real; de la oscuridad a la luz; de la muerte a la inmortalidad» (Brihadāranyaka Upanishad, 1,3.28). La facultad espiritual del buddhi puede llegar a estar tan llena de la luz divina que solo se puede excl-

mar: «La conciencia es divina» («*Prajñānam Brahma*», Aitarēya Upanishad. 3,1,3). Bajo la influencia de la gracia divina entramos en el interior espacio sagrado mediante el portal iluminado del buddhi. Gracias a este los sabios experimentan la fuerza del silencio contemplativo.

### *El silencio místico*

El *corazón* es el símbolo que encontramos en todas las tradiciones religiosas para describir el espacio divino interior. Los Upanishads hablan de la «gruta del corazón» (Mundaka Upanishad, 2,2,1), que es la interior «morada de lo divino» (Chandōgya Upanishad, 8,1,1). Dentro del corazón se experimenta lo divino principalmente como movimiento. Se usan dos términos para referirse a la presencia divina en el corazón: *Ātman* y *Brahman*. El término *Ātman*, procedente de la raíz verbal *an* (= respirar), significa «respiración», «Espíritu». La palabra *Brahman*, derivada de *brh* (= expandir), expresa también el dinamismo divino. Los dos términos, profusamente encontrados en los Upanishads, remiten a la percepción de que lo divino es fundamentalmente movimiento. El ser de Dios es *llegar a ser*. La pura presencia de lo divino es un proceso eterno. En la iconografía posterior la imagen de Shiva danzando constituye un icono clásico del dinamismo divino dentro de la matriz de la realidad. Si el cosmos entero es un movimiento, lo divino es la fuente propulsora, que penetra todo, del movimiento óptico (Iśa Upanishad, 1).

¿Cómo de grande es el corazón?, pregunta el discípulo al maestro. Este responde: «más pequeño que el átomo más pequeño y más grande que todo el universo» (Chandōgya Upanishad, 3,14,3), «En el corazón están contenidos los cielos y la tierra, el fuego y el aire, el sol y la luna. Así como se extiende este espacio, tanto más se extiende el espacio en el corazón. Todo cuanto existe está dentro del corazón» (Chandōgya Upanishad, 8,1,3). Por consiguiente, el corazón no es un lugar, sino un símbolo del nivel más profundo de la conciencia. En el silencio místico despertamos a esta conciencia cósmica. En el silencio del corazón lo finito se ajusta al ritmo de lo infinito y la luz del alma se funde con la luz divina: «Sé consciente de que lo divino en ti es luz pura y resplandeciente» (Mundaka Upanishad, 3,1,5). Todos los nombres y



las formas se desvanecen, todas las distinciones desaparecen. «De donde las palabras retornan con la mente sin aprehender el Yo...» (Taitiriyā Upanishad, 2,4,1). Uno se queda cautivado por el sentido del misterio de lo divino. Los nombres y las formas personificadas del misterio divino emergen inevitablemente en el nivel de la mente, y los seres humanos las necesitamos para relacionarnos con Dios. En este contexto las palabras llegan a ser medios básicos de comunicación con lo divino, como resulta evidente en las formas de la oración. Sin embargo, dentro del corazón la pura presencia se percibe intuitivamente mediante el silencio místico. La piadosa relación interpersonal con Dios se intensifica mediante la experiencia contemplativa transpersonal con lo divino<sup>1</sup>. Iluminados y empoderados por este profundo silencio interior, regresamos al ámbito de la mente consciente y de los compromisos corporales. La presencia divina que es intuitiva en el corazón se percibe ahora en todo el universo. «Ver a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios», tal es el axioma que encontramos en todas las grandes tradiciones espirituales. El silencio interior despierta a la persona a la experiencia del cosmos como una teofanía (Īśā Upanishad, 1,6-7). Con el ojo interior del buddhi se mira al mundo de forma diferente: como la morada de lo divino, como el cuerpo del Señor (Brihadāranyaka Upanishad, 3,7,3-23). Vemos las cosas y los acontecimientos de la vida en su interconectividad divina. Mediante el silencio podemos discernir el conflicto entre el bien y el mal en el mundo y elevar la palabra de la denuncia profética contra el último. Nos motivamos para trabajar por la paz y la justicia, por el bienestar de la sociedad y la integridad del medio ambiente (Taitiriyā Upanishad, 1, 9-11). Con todo esto participamos en la obra del Espíritu divino que transforma la realidad en un ser nuevo. El amor surge del silencio contemplativo. La compasión es el fruto de la contemplación (Brihadāranyaka Upanishad, 5,2,1-3).

## II. Religiones de la India

Una vez analizada la perspectiva de los Upanishads sobre el sentido del silencio contemplativo, veamos de qué modo ha sido recibido por las religiones de la India.

---

<sup>1</sup> Cf. Richard Rohr, *The Naked Now*, Crossroad, Nueva York 2009, pp. 15-38.

## *El silencio en el hinduismo*

Los Vedas constituyen el fundamento escriturístico del hinduismo clásico. En su profundo silencio los sabios védicos oían (*śruti*) las vibraciones divinas y compusieron los bellos himnos del Rig Veda. Estos evocan la experiencia del silencio ante la fuerza y el misterio de la naturaleza. Inspirado por los Upanishads, el Bhagavad Gita ensalza el silencio y muestra los métodos para una meditación silenciosa. Gita integra el proceso contemplativo (6, 20-23) con el aspecto devocional de entrega al Señor divino (18,62-66) y con una implicación activa a favor del bienestar del mundo (3,25).

En sánscrito, silencio se dice *mauna*; quien guarda silencio es llamado un *muni*. El muni no es necesariamente un erudito o un brahmin, sino un asceta que experimenta la fuerza espiritual del silencio (Rig Veda, Munisūkta, 10,136,1-7). El muni hace un voto de silencio inquebrantable por un determinado período de tiempo, corto o largo. El silencio se experimenta como algo que purifica y que eleva también. Un muni no se enreda con rituales, sino que disfruta de la libertad del espíritu entrando en contacto con los niveles más profundos de la conciencia mediante el silencio contemplativo. Los ashrams y las ermitas han sido tradicionalmente los lugares en los que los buscadores espirituales se han iniciado en el silencio mediante una disciplina espiritual.

Swami Sivananda (1887-1963), el fundador del ashram de Rishikēsh, magnifica el silencio diciendo: «El silencio es el lenguaje de lo divino. Lo divino es silencio supremo. El silencio es divino. El alma es silencio. El silencio es el lenguaje del corazón. El silencio es fuerza inmensa. El silencio es gran elocuencia. El silencio es el substrato de este cuerpo y de esta mente, de la respiración y de los sentidos. El silencio es una fuerza vivificante... El silencio conserva la energía. Mediante el silencio la energía de la palabra se sublima en energía espiritual... En el silencio hay fuerza, sabiduría, paz y dicha. En el silencio hay libertad y perfección... El silencio ayuda al Yo a expresarse... Guarda silencio y sabrás que tú eres divino»<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Swami Sivananda, *Bliss Divine*, Divine Life Society, Shivanandanagar 1974, pp. 555, 559, 563.

En la vida diaria los hindúes practican el silencio mediante la meditación. El yoga clásico de Patanjali enseña una vía sistemática para entrar en «el ilimitado océano del silencio». La repetición devocional del nombre del Señor, del ser divino, es una forma ampliamente practicada para cultivar una consciencia perdurable de la presencia divina (*japa-dhyana*). Cuando se repite constantemente el nombre divino la mente se purifica, la conciencia se sumerge en el corazón y el alma se une con el Yo divino. Sin embargo, en el hinduismo popular existen formas de rituales y celebraciones que se nutren creando mucho ruido. A veces nos sorprende esta contradicción entre la noble herencia del silencio de los sabios y la predominante cultura del ruido.

### *El silencio en el budismo*

El budismo se desarrolló a partir de la experiencia de iluminación de Gautama Buda (siglo VI a.C.). En lo hondo del silencio profundo él experimentó la naturaleza dinámica de la realidad. Todo está en cambio constante (*anatta*); no existe ninguna realidad estática (*anātma*); todo está intrínsecamente conectado a todo debido a su origen dependiente (*pratītasamudpada*). Esta naturaleza dinámica de la realidad es descrita como *śūnyata* en la tradición mahayana. El término procede del verbo *swi*, que significa «aumentar», «expandir». Puesto que la realidad es un tremendo movimiento, parece como si estuviera vacía y hueca. Sin embargo, la percepción budista no es la de un vacío estático, sino la del dinamismo ópticamente inherente de la realidad. Mediante el silencio meditativo nos ponemos en sintonía con este proceso de *śūnyata*. En la conciencia que está en silencio (*prajna*) resuena el movimiento de la realidad. Al final se alcanza el estado del nirvāna.

La mente con los sentidos crea el sentimiento del ego. Mantenerse en el ego-yo implica desarrollar el falso sentido del yo-mío y ansiar poseer (*śūrishna*); esta es la raíz de todo sufrimiento. Mediante la meditación el budista se desprende del ego-yo y obtiene un nivel más profundo de conocimiento de la naturaleza dinámica de la realidad (*śūnyata*). Para conseguir este nivel las diferentes escuelas, como vipassanā, sati-*paṭṭhāna* y zen, ofrecen varios métodos de introspección meditativa en el silencio. Tomar consciencia del proceso de la respiración es un paso importante para lograr la concienciación.

Esta convicción se basa en la perspectiva de los Upanishads: la mente está vinculada a la respiración (Chandogya Upanishad, 2,11,1). Se dice que, al ser preguntado por cuestiones triviales, Buda mantuvo el *noble silencio*. Esto no significa oponerse al pensamiento, sino que constituye una invitación a zambullirse más profundamente en el silencio para explorar la interconectividad dinámica de la realidad<sup>3</sup>.

### *El silencio en el jainismo*

El jainismo comenzó con Vardhamana Mahaveera (siglo VI a.C.), que es considerado como una persona que «venció a las pasiones» (*jīna*). Tras renunciar a la vida mundana, pasó doce años en silencio viviendo ascéticamente. Partiendo de su experiencia predicó el mensaje de las tres joyas (*thīratna*) —recta fe, recto conocimiento y recta conducta— como elementos integrados en un sendero dirigido a la liberación. El jainismo no cree en un Dios creador personal, pero siente el principio de la vida (*jīva*) en todos los seres con diferentes grados de intensidad.

En el silencio meditativo (*samayika*) los jainistas toman conciencia de la percolación de la energía vital en todos los seres, lo que les hace aumentar más su compasión por todo cuanto hay en la naturaleza, no solo por los seres humanos, sino también por los seres más débiles, como los insectos. En el movimiento incesante de la vida captamos nuestra propia verdadera naturaleza. En el silencio profundo los jainistas se hacen conscientes del cuerpo craso, del cuerpo sutil, de la mente y del principio vital (*jīva*). A esta meditación se le denomina *prēkshadhyaṇa* («verte a ti mismo a través de ti mismo»). En silencio los jainistas también cantan los nombres de las almas liberadas (*thīrthamkaras*), que son consideradas los maestros espirituales de la humanidad. En silencio «disciernen la verdad como verdad y la falsedad como falsedad» y logran la libertad interior<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Cf. Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, Rider, Londres 1983, pp. 19-56 (trad. esp.: *El camino de la meditación: el corazón de la meditación budista*, Librería Argentina, Madrid 2005).

<sup>4</sup> Cf. K. B. Jindal, *An Epitome of Jainism*, Munshiram, Nueva Delhi 1988, pp. 160-166.

## *El silencio en el sijismo*

El sijismo surgió de la experiencia y de la enseñanza de Guru Nanak (1469-1539) en Punjab (India). Cuando tenía treinta años tuvo una revelación divina que le capacitó para integrar los elementos nobles del hinduismo y del islam. La base del sijismo está formada por las prácticas religiosas y la tolerancia religiosa del hinduismo, como también por la fe musulmana en un único Dios. Exhorta a experimentar la presencia divina en todas partes y a llevar una vida comprometida a favor del bienestar de la sociedad. El término «sij» significa *sādhaka*, un buscador espiritual.

La forma fundamental de oración en el sijismo consiste en repetir el nombre sagrado del Señor (*Nāmasimaran*). Los nombres divinos se toman de las tradiciones hindú y musulmana. «Nada, nada hay que iguale el Nombre» (Guru Granth, p. 265). El poder del nombre llena todo el universo. Los creyentes se sientan en silencio durante horas, solos o en comunidad, y cantan el nombre del Señor. Lentamente el canto (*japa*) se sumerge en el silencio (*ajapa*) y entran en comunión con la presencia cósmica del ser divino (Adi Granth, p. 840)<sup>5</sup>.

### III. El silencio en la espiritualidad cristiana

Las religiones que surgieron en el subcontinente indio se desarrollaron a partir del silencio contemplativo de los sabios. ¿Qué relevancia tiene esto para la espiritualidad cristiana? En la primera asamblea plenaria de la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia en 1974 dijeron los obispos: «La Iglesia local debe venerar las grandes tradiciones religiosas de Asia. Ellas han dado forma a nuestra historia y a nuestro modo de pensar. Son parte de nuestra cultura. Para nosotros, en Asia, ellas han sido la puerta de acceso a Dios»<sup>6</sup>. Para los cristianos asiáticos las hermanas y los hermanos de

---

<sup>5</sup> Cf. P. Mangai, «The Sikh Way of Life as Nama Marga», en Leonardo Fernando, S.J. (ed.), *Co-worker for your Joy*, ISPCK, Delhi 2006, pp. 176-191.

<sup>6</sup> Rosales y Arevalo (eds.), *For all the Peoples of Asia*, FABC Documents, Part I, Claretians, Quezon City 1992, pp. 22-23.

otras religiones son co-peregrinos espirituales<sup>7</sup>. Los siguientes elementos parecen tener importancia para intensificar la dimensión de silencio en la espiritualidad cristiana en el encuentro con las religiones de la India.

### *Despertar lo místico en la Iglesia*

Sin la dimensión de la experiencia mística, las palabras de la teología y las estructuras de la Iglesia pierden su fuerza de transformación. Las palabras de la reflexión teológica tienen que nutrirse constantemente de silencio contemplativo. La distinción entre mente y buddhi es relevante para entender lo anterior. Tal ha sido el mensaje de los Padres de la Iglesia y de los místicos cristianos.

En la tradición grecocristiana la facultad interior de introspección es llamada *nous*. Anaxágoras describe el *nous* como «lo más excelente y lo más puro de todo, que contiene toda sabiduría y toda fuerza» (*Fedón*, 97-99). Para Platón el *nous* es la facultad interior que traduce «la percepción (*noesis*) del mundo de las ideas» (*Las leyes*, X, 897b, 1). Plotino lo considera como el «intelecto trascendente que percibe (*theorea*) al UNO en los muchos» (*Eneadas*, 1991, 103). Para los Padres de la Iglesia es nuestro órgano contemplativo. «El *nous*, purificado y elevado sobre la mente, ve la divinidad y los procesos de divinización» (Orígenes, PG 14, 817a). El *nous* es la «luz divina en nosotros» (Ireneo, *Adv. haereses*, IV, 14, 1), «la facultad que percibe la *theosis*» (Atanasio, PG 25, 192), «mediante la que nos damos cuenta de la imagen de Dios y crecemos a semejanza de Dios» (Gregorio de Nisa, PG 45, 21d), el «*oculus fidei*» (Agustín, PL 35, 1929). Posteriormente, los místicos describirán este órgano espiritual interior con símbolos impresionantes: «el ojo interior que penetra en la luz resplandeciente de la oscuridad divina» (Dionisio el Areopagita), «el fuego de amor» (Buenaventura), «el tercer ojo» (Ricardo de San Víctor), «la chispa del alma» (Meister Eckhart), «la puerta del castillo interior» (Teresa de Jesús), «el ojo místico» (Juan de la Cruz). El silencio contemplativo se desarrolla en el *nous*.

---

<sup>7</sup> Cf. S. Painadath, S.J., *Spiritual Co-pilgrims*, Claretians, Quezon City 2014.

## *La experiencia de Cristo como el sujeto divino*

En la espiritualidad y en las prácticas devocionales cristianas predomina tanto el personalismo que Cristo es considerado exclusivamente como el *tú* divino, como Señor y Salvador para nosotros. Pero Cristo es Dios dentro de nosotros, el sujeto divino en nuestro corazón. Nuestra vida se desarrolla *en Cristo*; nosotros maduramos en Cristo (Ef 3,16), renacemos en Cristo (2 Cor 5,17). «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Esta introspección mística en la permanente presencia de Cristo es el latido de la espiritualidad cristiana, que se desarrolla no tanto a nivel mental, sino mucho más en el corazón, no a través de palabras y rituales, sino en el silencio contemplativo. La búsqueda del silencio es un *signo de los tiempos* que la Iglesia tiene que discernir actualmente.

## *Practicar la contemplación con disciplina*

Según parece, existe una tendencia en el cristianismo a acentuar fuertemente el aspecto ético y social de la fe a costa de la transformación personal. Al entrar en contacto con los objetivos espirituales de los hindúes, los budistas, los jainistas o los sijs, caemos en la cuenta de lo *indisciplinados* que somos los cristianos. La mayoría no se sienta silenciosamente para meditar ni siquiera por un breve período de tiempo. En la formación de los sacerdotes y de los religiosos es débil la iniciación disciplinada en la contemplación. Las comunidades de vida consagrada no atraen a buscadores jóvenes porque no ofrecen un ambiente para una búsqueda espiritual sin obstáculos. A la cultura contemporánea cada vez más ruidosa y agitada la Iglesia puede ofrecerle una contracultura revitalizando la dimensión del silencio. Todas las religiones se encuentran en el nivel profundo adquirido mediante el silencio contemplativo<sup>8</sup>.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>8</sup> Cf. S. Painadath, S.J., *The Power of Silence. Fifty Meditations to discover the Divine Space within You*, ISPCK, Delhi 2009.

## ESPIRITUALIDAD DEL SILENCIO

El cristianismo de los orígenes considera el ideal de la contemplación silenciosa como la cima de la espiritualidad (filosofía) y de la oración (meditación). El cristianismo es sensible a la interioridad del culto espiritual, pero en su celebración del misterio (eucaristía) habita necesariamente una «escena sonora». La invención de la teología musical cristiana (Agustín) abrirá el camino a nueva interpretación del nexo entre silencio interior y oración vocal (escucha y carácter responsorial de la fe). La reactivación de esta hermenéutica de la liturgia cristiana, entendida como «silencio performativo», es algo que le interesa a la era secular.

Los numerosos aspectos de la relación entre oración y silencio atraviesan toda la historia de la espiritualidad cristiana. El tema, por lo demás, alcanza a una tradición más amplia y universal de la espiritualidad humana que encontramos en el mito y en la historia de las expresiones religiosas, pero no resulta extraño a las formas de la ética y de la filosofía reflexiva<sup>1</sup>. El objetivo limitado de esta contribución es inspirarnos en dos puntos de viraje de la historia público-ecclesial de este tema para plan-

---

\* PIERANGELO SEQUERI es profesor de Teología fundamental y rector de la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milán). Miembro de la Comisión Teológica Internacional y de la Pontificia Comisión para Medjugorje. Es músico y ha compuesto cánticos litúrgicos y oratorios de música sacra. Ha desarrollado una metodología especial de rehabilitación mediante el trabajo instrumental y orquestal ([www.esagramma.net](http://www.esagramma.net)). Su obra principal es *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale* (©2012). Pueden recordarse también: *L'idea della fede*, Milán 2002 (traducción en español, francés y portugués); *Musica e mistica*, CDV 2005.

Correo electrónico: [sequerip@ftis.it](mailto:sequerip@ftis.it)

<sup>1</sup> M. Baldini, *Elogio del silenzio e della parola. I filosofi, i mistici, i poeti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.



tear la pregunta sobre su actualidad en el contexto del actual cristianismo «urbano» y «global». Los dos puntos son los siguientes. El primero es la resolución del conflicto entre la forma musical de la alabanza y la cualidad espiritual de la interioridad, que fue encontrada en los inicios del cristianismo, en el marco de una teología de la música. El segundo aborda la disputa postridentina sobre la relación entre la oración mental y la oración vocal, punto emblemático de la confrontación con la Reforma protestante, y terminamos buscando un punto de conciliación entre la fe pura y el sacramento sensible<sup>2</sup>.

### I. La antigua espiritualidad filosófica: la perfección del silencio

En el pensamiento tardohelenístico, que domina la cultura en la que se forma la espiritualidad del cristianismo, toda la devoción religiosa es impulsada a desarrollarse en la parte más interior del ser humano. La adoración de Dios en espíritu y verdad va de la palabra a la alabanza y desde esta al silencio. El camino de la cualidad espiritual del *lógos*, que se dirige a la intimidad con lo divino, procede según esta secuencia, hasta llegar al silencio perfecto del alma<sup>3</sup>.

El *canto ritual* es ciertamente, desde la época más arcaica, un momento esencial de la transición de la palabra de la oración al sacrificio de la alabanza<sup>4</sup>. Pero en la cultura helenística esta ritualización de la palabra en el himno, que produce su transformación en vibración y soplo del espíritu, está destinada a realizarse en la superación de su misma vocalidad. El himno más perfecto, pura y universal

---

<sup>2</sup> M. Brulin, *Le Verbe et la Voix*, Beauchesne, París 1998; P. Sequeri, *Musica e mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2000.

<sup>3</sup> El benedictino Odo Casel fue el primero en poner de relieve esta concentración de la filosofía helenística y de la religión mística en torno al silencio como elemento de diferencia con respecto a la novedad cristiana de la *logiké latrèia*: O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mistico* (Diss.), Giessen 1919.

<sup>4</sup> M. Schneider, *Le origini della musica*, ed. de E. Zolla, tr. it. A. Audisio, A. Sanfratello, B. Trevisano, SE, Milán 2007.

*laus*, es aquel que se consume en el *jubilus* interior e inaudible. La alabanza perfecta se realiza finalmente en el puro silencio de contemplación y adoración. Una síntesis expresiva de esta circularidad se puede captar en el verso conclusivo de una «mística himnódica» del célebre *Corpus Hermeticum*, que exalta a Dios como Señor de la creación, fuente de todo conocimiento y de toda alegría deseable. La verdadera sabiduría de la alabanza consiste en abandonarse a la alabanza que el Lógos mismo pronuncia en nosotros:

Tu Lógos te alaba a través de mí. Recibe de mí todo el Lógos, una *loghiken thysian*. Acepta de todos una *loghiken thysian*<sup>5</sup>.

La vida del hombre espiritual debe desplegarse como un himno elevado a Dios, pero es Dios quien canta en él. La metáfora del culto espiritual que ha llegado a su perfección es el silencio. El mismo Filón de Alejandría, símbolo de conciliación de la tradición judeo-helenística, consciente de la previsible objeción a la alabanza silenciosa que podía plantearse en nombre de la tradición bíblica, sólidamente atestiguada en la práctica sonora —vocal e instrumental— del *jubilus*, admite la oración vocal, pero proclama la superioridad de la alabanza silenciosa.

No se puede dar gracias a Dios, como hace la masa, con objetos materiales, con ofrendas consagradas o sacrificios [...], es mejor hacerlo con cantos de alabanza e himnos, pero sin hacer percibir las voces normalmente audibles; es mejor, en efecto, hacer resonar la música del espíritu invisible<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Corpus Hermeticum*, XIII, 17. Análogamente se expresa un pasaje de Apolonio de Tiana citado por Eusebio de Cesarea: «... todo lo que es terrenal es impuro para el Ultraterrenal. Por eso no se le atribuye ni el logos de la voz ni el logos interior, si está contaminado por una pasión del alma. El mejor modo de santificarlo es con un silencio puro y con un pensamiento puro sobre él. Por consiguiente, el mejor modo de santificarlo es con el puro silencio y el puro pensamiento sobre él. Debe interiorizarse y asimilarse ofreciendo así como ofrenda sagrada la propia conversión que es al mismo tiempo un himno y nuestra salvación. Este sacrificio se realiza en la pureza del alma libre de nuestras pasiones y en la contemplación de Dios» (Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica*, IV, 13).

<sup>6</sup> Filón de Alejandría, *De agricultura Noë*, 126.

## II. Los Padres. La espiritualidad del culto y la vocalidad de la liturgia

El cristianismo, aunque es comprensiblemente atraído por la orientación de esta espiritualidad del culto interior, muestra, no obstante, la voluntad de mantener una distinción fundamental entre la ritualidad de la superación física del sacrificio (cruento) y la de la incorporación sonora de la alabanza (vocal). Mientras que la superación del primer elemento le parecerá indiscutiblemente necesaria, la oposición radical al segundo resultará más problemática.

Veneramos al creador de este universo y decimos que él no necesita sangre, ni libaciones ni perfumes, como se nos ha enseñado, y le alabamos, según nuestras fuerzas, con expresiones de oración y de acción de gracias por todo lo que recibimos de él, porque sabemos que el único honor digno de él es no consumir en el fuego lo que procede de él para nuestro sustento, sino distribuirlo entre nosotros y entre quienes tienen necesidad. Sabemos que agradece que le elevemos alabanzas e himnos por haber sido creados y por todos los medios aptos que nos procuran bienestar, por todas las cualidades de los productos y la variedad de las estaciones<sup>7</sup>.

Ofrenda creatural de la alabanza y llegada al silencio contemplativo —vibración espiritual, no vacío inerte— constituyen el alto perfil de la filosofía religiosa y de la devoción mística del helenismo. Estas dimensiones parecen ciertamente un seno acogedor para la resignificación musical de la oración y de la liturgia espiritual cristiana. De este modo, el cristianismo se distancia de los excesos de la palabra ritual y de la sensualidad extática. Muchos rituales religiosos antiguos de tipo catártico, unidos a la idea de la posesión demoníaca y de la influencia de los espíritus malignos, están precisamente asociados a la excitación orgiástica de la música y de la danza, cuya función terapéutica y purificadora era reconocida. Platón menciona los ritos de los coribantes, recordando la función iniciática de sus danzas desenfadadas. Análogos eran los cultos de Cibele y los ritos de Dionisos. Aristóteles dice que la finalidad específica de las orgías, en los rituales místicos, es precisamente el vaciamiento de la con-

---

<sup>7</sup> Justino Mártir, *Apología Prima*, XII, 1.

ciencia que hace disponible al alma para una posesión divina en lugar de la demoníaca. El iniciado se convierte de este modo en *entheos*: inmerso en un estado «entusiástico» entra en un estado de fusión con la divinidad. La música es precisamente el elemento más importante de este proceso, que contempla también impresionantes experiencias de alteración de la conciencia, de excitación para-erótica y de autolesión. El distanciamiento de los Padres cristianos con respecto a esta interpretación entre música y mística es clara, incluso en sus aspectos técnicos:

Las melodías austeras y moderadas se oponen a la arrogancia de la embriaguez. Dejemos, pues, las armonías cromáticas para los excesos impúdicos de los bebedores de vino, y para la música coronada de flores y de prostitución<sup>8</sup>.

No obstante, en el cristianismo, en cuanto religión de la encarnación del Logos creador y redentor, la espiritualidad de la oración tendrá también que distanciarse de la mística de la afasia, que anula en la intimidad divina toda vibración sensible del sonido y del sentido.

### III. La innovación de Agustín: sensibilidad espiritual de la música

El parteaguas, por cuanto respecta a la integración teo-lógica del sonido y del silencio, en la perfección de la alabanza cristiana, es ciertamente *Agustín de Hipona*. Agustín continúa siendo el único autor de la gran teología patristica que manifiesta un interés específico por la posibilidad —e incluso la necesidad— de conjugar la sensibilidad musical de la voz sonora con la espiritualidad cristiana de la oración.

El obispo de Hipona converge, de forma totalmente comprensible, con la desconfianza de los Padres (por otra parte bastante coincidente con la de los filósofos) hacia el superficial uso hedonista de la música en la oración. Sin embargo, los *Comentarios a los Salmos* contienen también una apasionada celebración teológica del *jubilus*, que, a fin de cuentas, es pura música del instrumento-voz sin pala-

---

<sup>8</sup> Clemente de Alejandría, *Paidagogos*, 2, 4

bras. Las célebres páginas de las *Confesiones* dedicadas al recuerdo del canto ambrosiano y a la emoción de la intervención coral litúrgico-popular constituyen de por sí la prueba —esencialmente inédita— de un nuevo registro de evaluación, que incluye la apreciación de las potencialidades reales de una música cristiana como forma espiritual de la oración: *melos* audible y no solo *rhythmos* interior.

La audacia del intento de Agustín al rehabilitar el interés teológico-cristiano por la sonoridad musical de la oración hunde sus raíces en la intención de honrar el canon cristiano y antigóstico de la creación. De hecho, la singularidad de esta *retractatio* agustiniana marcó el camino para la novedad cristiana en el surco de una nueva estética musical. Y, de este modo, para la superación de una pura alternativa entre oración interior y oración vocal, entre silencio y voz.

El alma es ciertamente una naturaleza mejor que el cuerpo. Pero no por eso debe pensarse, comenta Agustín, que todo cuanto acontece en ella sea mejor de lo que acontece en el cuerpo. Lógicamente, lo que es verdad en el cuerpo lo es en cuanto verdad, no simplemente porque sea sensible, así como lo que de falso se genera en el alma es falso porque es falso, no porque sea espiritual. Además, es sorprendente que el cuerpo pueda hacer algo en el alma: pero esto es precisamente lo que sucede en el ser humano, si bien un efecto tal no podría producirse si no fuera siempre el alma la que se activa para recibir en la sensibilidad del cuerpo la verdad de la experiencia. Sobre este vínculo pesa ahora la condición pecadora del hombre: esta limita el dominio del alma sobre el cuerpo, pero al mismo tiempo hace aún más necesario su vínculo.

El cuerpo creado por Dios posee una belleza en su género, y, por consiguiente, puede cooperar con una aportación específica a la reconquista de la belleza por parte del alma<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> «Dios, en efecto, del que no podríamos decir en realidad nada digno, acoge, no obstante, con agrado el obsequio de nuestros labios, y ha querido concedernos la alegría de dirigirle para alabanza suya nuestras palabras («Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae voci obsequium et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit», Agustín de Hipona, *De Doctrina christiana*, I, 6, 6).

#### IV. Discusión postridentina sobre el valor de la oración vocal

La *disputa* sobre la cuestión de la cualidad espiritual de la oración vocal, y sobre la presunta superioridad de la oración mental, se reavivará en la época moderna con ocasión del debate general sobre la fe y el sacramento que anima la confrontación polémica con la Reforma. El régimen de la oración vocal cristiana, en los textos del Catecismo de Trento, se presenta con precisa explicación de su dialéctica y con elegantes *matices* y diferenciaciones susceptibles de interesantes profundizaciones.

Hemos de orar, pues, en espíritu y verdad [...] Ora de esta manera el que hace oración con íntimo y ardiente afecto del alma. No excluimos la oración vocal de este modo espiritual de pedir. Pero con todo nos parece que de justicia se debe la primacía a la oración que nace de un corazón fervoroso, la cual es la que oye Dios, a quien están patentes los pensamientos ocultos de los hombres, aunque no se pronuncie con la boca<sup>10</sup>.

La oración vocal —prosigue el texto— es oportuna, por cuanto contribuye a orar con más fervor y sentimiento de piedad y devoción, como muestra san Agustín en la *Carta a Proba*. Es justo que la lengua participe en el movimiento del corazón, puesto que es justo que el cuerpo participe en la acción del alma. La diferencia de nivel cualitativo, propia de la oración cristiana, no reside en la diferencia de grado espiritual entre formulación vocal y formulación mental. Más bien se debe al hecho de que existe una forma privada de la oración, que es libre de servirse de las palabras más adecuadas al individuo, como también una oración pública que es regulada por la Iglesia y que se sopesa a partir de la unidad eclesial del acto religioso. Con este trasfondo, la defensa de la cualidad espiritual de la oración vocal con respecto a una variación «mística» que tendería a disminuirla, estimula inevitablemente la búsqueda de razones intrínsecas.

<sup>10</sup> «Est igitur orandum in spiritu et veritate [...] Orat autem eo modo, qui intimum ac fragrans animi studium adhibet, a qua spirituali precandi ratione vocalem non excludimus: verum tamen principatum jure tribuendum ducimus illi, quae a vehementi animo proficiscitur, obsecrationi: quam Deus, cui patent occultae hominum cogitationes, audit, etiam si non ore proferatur» (edición de 1677; cf. M. Brulin, op. cit., p. 15).

---

## V. El silencio en la oración como abandono a Dios. F. Fénelon

El planteamiento del «místico» Fénelon, al final del siglo XVII, es sintomático. La «nueva» mística anuncia su búsqueda de equilibrio con el esfuerzo de encontrar la conciliación entre la perfección de la oración litúrgica y la interioridad de la oración mental.

Independientemente del hecho de que las dimensiones carismáticas de la *experiencia* mística introduzcan elementos diferenciales en los modos de actuación de la intimidad con la gracia, su *oración* no debe ser diferente de la de los cristianos comunes. La superación de la oración vocal acontece, a su vez, debido a condiciones específicas que están relacionadas con la obediencia al carisma y la entrega al impulso de la gracia. La eventualidad de una situación en la que la oración vocal parezca incapaz de generar interioridad, algo que se verifica frecuentemente, no debe en todo caso atribuirse a alguna imperfección intrínseca a ella. Al contrario, debe vincularse a una circunstancia en la que el alma se resiste a la atracción de la gracia, que la invita al sencillo estar recogida y detenerse en Dios, y se obstina en buscar una forma de oración vocal no obligatoria (es decir, no litúrgica). El matiz se encuentra en el hecho de que la oración litúrgica se concibe sobre todo como *un eco de la Palabra de Dios* (como revelación, como acción, como presencia real). La oración vocal cristiana se estructura, se constituye y vive en torno a la palabra de Dios. En relación con su función de fundamento es gracia de la acción de gracias, eucaristía memorial y sacrificio de alabanza, júbilo incansable y contemplación pura. La obediencia a la oración canónica, que es vocal y performativa, no es, por consiguiente, una simple décima de tiempo, un mero vínculo disciplinar. En su raíz es escucha de la fe, por consiguiente obediencia atraída por la persuasión ejercida por una gracia de revelación que promete renovarse en cada celebración de su acontecimiento fundador. En la entrega de uno mismo (alma y cuerpo, aliento y presencia) al tiempo de la alabanza se repiten la visión y la escucha originaria.

El fundamento del acto litúrgico, como *performance* insustituible y constitutiva para el acto de la fe, es radicalmente un acto de pura contemplación, y, en definitiva, de pura escucha receptiva. Esta es la

---

esencia del *silencio* en el que está radicalmente envuelta la oración en cuanto obediencia de la fe.

La *atención*, que corresponde a la intención celebrativa, es por eso mismo *concentración* de la mirada que nos sustrae a toda otra visión o voz que nos distrae de la Palabra.

Lógicamente, el juego de la voz y del silencio que dirige el ritmo/respiración de la oración tiene sus densificaciones y sus distensiones simbólicas: se hace ritmo de la recitación, sabiduría de las pausas, adaptación recíproca. Es un juego —a veces micrométrico— entre «silencio del alma», que sostiene la vocalidad del hombre, y un «arrêt attentif en silence» (Bossuet), que deja resonar la presencia de Dios. El silencio del alma crea un seno acogedor para la articulación de la voz, la pausa sabia de la energía vocal deja resonar la Palabra y los afectos plasmados por Dios. «Pedid a Dios cuando os destine a pedirle, gemid cuando os inspire gemir [...], alegraos cuando sus palabras estén llenas de alegría; afligíos, temed, cuando quiera imprimir en vosotros la tristeza y el temor» (Fénelon).

## VI. La escucha de la Palabra como «silencio activo» en la oración

En suma, no obstante todo, también en la «nueva mística» el hombre interior permanece esencialmente como un oyente de la Palabra, tanto cuando la deja habitar en su silencio exterior como cuando la asimila en el silencio del propio corazón haciéndose eco de ella con su voz.

La estructura representada de la nueva música (duraciones, pausas, detenciones y reanudaciones, proposiciones e imitaciones, voces que hablan y voces que responden) incluye ya el juego de los sonidos y de los silencios como un elemento básico de su sintaxis<sup>11</sup>. En este contexto la música no organiza simplemente el sonido, acoge el silencio, sin el cual la música no suena y no resuena como de-

---

<sup>11</sup> En *Traité du recitatif* de 1707, Grimarest subraya el uso sabio de las pausas y el arte del silencio en la declamación teatral: «Es muy agradable el uso sensato de los silencios y de los suspiros en los grandes movimientos dramáticos, como se ha aprendido a hacer en la música». Cf. M. Brulin, op. cit., p. 182.



be. La diferencia que determina la cualidad espiritual no reside por tanto en la exclusión recíproca ni en una abstracta jerarquía de la palabra y del silencio. El acto de la oración, precisamente en cuanto *resonancia responsorial*, es siempre también *silencio que acoge*.

El silencio, en tal caso, enfatiza la experiencia simbólica de lo inefable, que, sin embargo, no se corresponde en absoluto con lo inaudible. Justo como en la vida espiritual, la palabra genera saturación y aspiración al silencio, que restituye la energía e impulsa al nuevo desplegarse de la oración y del canto de alabanza.

En el ámbito de la experiencia espiritual lo decisivo no es ya —he-lenísticamente— la palabra o el silencio. En la palabra de la oración litúrgica resuena el silencio atento y concentrado del alma. En este silencio «Dios habla y es escuchado», justamente como acontece en la escucha religiosa de la Palabra de Dios proclamada y declamada con *vox congruens* y *in spiritu et veritate*.

Quando recitamos [el oficio divino], Dios nos habla. Cuando leemos la Escritura escuchamos a Dios. Meditarla es orar, pronunciarla sin comprender es adorar la incomprendibilidad divina, familiarizarnos con ella, es entrar en conversación frecuente con Dios siempre de nuevo.

Este bello texto es de Louis Thomassin (1619-1695)<sup>12</sup>, que es, junto con Petavio, uno de los teólogos más representativos del *Grand Siècle*.

En general, en la búsqueda católica de una interpretación de la oración vocal como forma auténtica, y no de segundo orden, de la experiencia espiritual cristiana, pueden observarse dos tendencias principales que acabarán armonizándose. Una ve la oración como un *estado* existencial que, en su mismo ejercicio, está destinado a propiciar la comunicación indisolublemente exterior e interior con Dios. La otra describe la oración como un *movimiento* espiritual (del alma y del cuerpo) que inscribe a la criatura en el espacio y en el tiempo de una justa relación con Dios. En el modo en el que se interpretan estos dos paradigmas es posible, no obstante, captar una dialéctica interna unitaria y no excluyente, que crea puntos de contacto con

<sup>12</sup> Cf. M. Brulin, op. cit., p. 185ss.

las respectivas instancias. Por un lado, el vaciamiento de sí resulta, a pesar de todo, un proceso intencional, un acto humano intencional, consciente, querido. Por otro lado, el dinamismo antropológico que recoge las facultades espirituales y sensibles en torno a la búsqueda la oración auténtica, no tiene un objetivo diverso de aquel del perfecto abandono al movimiento del Espíritu que ora en nosotros.

La *mediación* en la que actúa el compromiso por realizar la perfecta transparencia del corazón en relación con la acción divina debe, por consiguiente, situarse en la dimensión *eclesial* de la escucha de la Palabra más que en la *subjetiva* de la interiorización del yo<sup>13</sup>.

El silencio del que procede y al que retorna incesantemente la auténtica cualidad de la oración cristiana es, por consiguiente, la escucha del Espíritu que ora en nosotros, sin el cual también nuestra respuesta a la Palabra se transforma inevitablemente en el eco de nosotros mismos. La oración ideal no es llegar al puro mutismo de la palabra responsorial, bien en forma de una música extática, presuntamente más espiritual, o en forma de un vacío silencio, que anula el mundo en lo divino.

## VII. ¿Liturgias como actos de «silencio performativo»?

### Una propuesta

No podemos esquivar la actualidad de estas figuras de la dialéctica musical del sonido y del silencio que emerge de las discusiones sobre la espiritualidad de la alabanza y de la oración al comienzo de la tradición cristiana y que está en el centro del viraje moderno.

---

<sup>13</sup> Puede valer como síntesis de la conciliación intrínseca entre silencio y responsorialidad de la oración un pasaje de la instrucción *Musicam Sacram* del 5 marzo de 1967: «Obsérvese también a su debido tiempo el sagrado silencio; mediante él, en efecto, los fieles no son reducidos a participar en la acción litúrgica como extraños y mudos espectadores, sino que se insertan más íntimamente en el misterio que se celebra, en virtud de las disposiciones interiores, que proceden de la Palabra de Dios que se escucha, de los cantos y de las oraciones que se pronuncian, y de la unión espiritual con el sacerdote, que profiere las partes que le corresponden» (n. 17).

En nuestro horizonte cultural se repropone hoy día una invitación al silencio de la oración confesante y de la alabanza, que quiere simplemente reducirla al silencio con el pretexto de la cualidad espiritual superior de una oración mental extraña a la encarnación del Logos y a la adoración de Dios. Y se reforma también, dentro de las mismas religiones, la llamada a una ritualidad extática, física, letánica, sacrificial, de la evidencia de la oración y de la alabanza que dan culto a Dios ocupando todo el espacio del mundo con la puesta en escena de una sacralidad que reduce al silencio todo gesto, palabra y música en las que el hombre aprende a habitar los vínculos entre el alma y las cosas.

La fe cristiana no debe caer en esta doble trampa. Un cristianismo que no hace más que hablar, proclamar, explicar —en suma, un cristianismo que nunca está en silencio—, pierde la profundidad de la escucha de la que está hecha la fe. Y, por consiguiente, perderá el espíritu de la oración: la invocación y la *confessio laudis* se transformarán en estéril protesta y reivindicación.

El testimonio de una *fides ex auditu* exige, por tanto, la dimensión física simbólica de un silencio reflexivo y adorante<sup>14</sup>. Por otro lado, donde faltan el *pathos* espiritual de la alabanza y la *polyphoné* musical de la oración, la mente no piensa en absoluto más profundamente: ni en lo divino ni en lo humano. Y la oración no es en modo alguno más pura. El silencio que nutre la oración es generado por la escucha responsorial de la Palabra, no de su eliminación. La actual multiplicación de las palabras de la oración junto con el estrépito penetrante del *continuum* icónico-musical que puebla el mundo, es la expresión de una *hábitat* degradado, de la religión y de la cultura, del que hay que distanciarse creativamente<sup>15</sup>. El momento actual está muy cerca al de un *nuevo* comienzo cristiano en una *nueva* cultura del paganismo<sup>16</sup>. Si no encontramos pronto una *nueva música*, del sonido de los cuerpos responsoriales y del silencio del alma en

<sup>14</sup> Y. Raguin, *La Source*, DDB, París 2008 (trad. esp.: *La fuente*, San Pablo, Madrid 1993).

<sup>15</sup> I. Angelini, *Un silenzio pieno di sguardo*, Quaderni di Camaldoli, Bolonia 1996.

<sup>16</sup> «Y al orar, no os pongáis a repetir palabras y palabras; eso es lo que hacen los paganos imaginando que Dios los va a escuchar porque alargan su oración.

escucha, la Palabra llegará a ser imperceptible<sup>17</sup>, porque ella, al final, libera las armonías más profundas de la presencia divina en «una voz de silencio sutil», como la que pudo ver/oír Elías<sup>18</sup>, el profeta que retorna todas las veces que la invocación mesiánica llega al culmen de la espera de la Palabra de Dios y del Hijo del hombre.

El tema del cristianismo posmoderno, sobre la articulación crucial del silencio y de la oración, me parece esto con otros términos. ¿El lugar de reunión y de reconocimiento de la asamblea cristiana —lugar físico, lugar simbólico— es también lugar de adoración? La pregunta cobra también actualidad para el pensamiento laico:

La «adoración» hace pensar en «prosternación». Insidia permanentemente de las religiones, que se aprovechan de la prosternación para humillar. Pero la religión es también la única que abre la posibilidad de la prosternación. Quizá deba entenderse así aquella frase de Hegel en la que dice que la religión debe permanecer para todos, incluso para quien se ha elevado hasta el concepto [*Lecciones de filosofía de la religión*]. El filósofo es aquel que no se prosterna. Y sin embargo debe prosternarse: en cuanto filósofo debe saber que la razón se prosterna ante lo que con respecto a ella se excede infinitamente. Debe saber, por consiguiente, que solo la razón adorante es plenamente racional y razonable. El mismo Kant se prosterna ante el cielo estrellado y a la ley moral<sup>19</sup>.

El silencio adorante no es simple enmudecimiento. Y la adoración silenciosa es acción de alabanza («Tibi silentium laus»<sup>20</sup>), no inmovilidad inerte, parálisis extática, vacío nihilista<sup>21</sup>. ¿Dónde está entonces este lugar indispensable del silencio adorante? ¿En la «gran ciudad» secular o en el gran «mercado global» en el que se decide,

---

No seáis iguales a ellos, pues vuestro Padre sabe de qué tenéis necesidad aun antes que le pidáis nada» (Mt 6,7-8).

<sup>17</sup> Y. Hameline, *Une poétique du rituel*, Cerf, París 1997.

<sup>18</sup> 1 Re 19,13.

<sup>19</sup> J.-L. Nancy, *L'Adoration. Déconstruction du christianisme II*, Galilée, París 2010.

<sup>20</sup> Sal 65,2.

<sup>21</sup> A. Néher, *Lexile de la Parole. Du silence biblique au silence de Auschwitz*, Seuil, París 1970 (trad. esp.: *El exilio de la palabra: del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Riopiedras, Zaragoza 1997).

gritando y amenazando, quién debe hablar y quién debe callar? ¿Quién ora entonces por la palabra del Otro/del otro? ¿Quién alaba en escucha silenciosa de la palabra de Dios, purificando la propia lengua —también religiosa— del chismorreo obsesivo y fanático? ¿Cómo escucharemos la invocación del hombre —en la ciudad del hombre y en los templos de las religiones— si nadie ora más recurriendo al silencio humilde de la escucha de Dios?

El silencio está en el límite impronunciable de la palabra humana, cuando esta haya reconquistado la sabiduría de su límite, que Nancy llama «adoración». El rebasamiento de este límite debe ser realizado primeramente por Dios, para que en nosotros pueda iniciarse la espera en un sentido no nihilista de esta esa limitación. El punto de conexión entre los dos se denomina, en el lenguaje religioso universal, que todos los seres humanos conocen muy bien, «invocación». Esta es la secuencia en la que debe volver a vivir la oración cristiana, si quiere tener una morada —y ser morada— en la ciudad secular.

(Traducido del italiano por José Pérez Escobar)

## HOMO SILENS

Partimos de la investigación según la cual la literatura no comenzó a dedicarse al estudio del silencio con «competencia teórica» hasta principios del siglo xx, es decir, de forma artísticamente madura, como medio de expresión y de estructuración. Unas breves reflexiones sobre la naturaleza del silencio y sobre su relación con el lenguaje y la palabra nos llevan a concluir que el silencio constituye una importante característica diferencial del ser humano como especie, puesto que solo él puede usarlo como medio de comunicación. Tal vez, incluso, más que el lenguaje es el silencio una característica diferencial del ser humano, puesto que muchos animales hablan, es decir, producen sonidos y se entienden en su propio lenguaje. Pero ningún otro ser posee la capacidad de comunicarse mediante el silencio, mediante la ausencia de palabras. Al final regresamos al tema de la literatura y terminamos preguntándonos por qué llegó a descubrir tan tarde el silencio, sin darle, sin embargo, una respuesta.

---

\* DŽEVAD KARAHASAN (Duvno, 1953) es escritor de Bosnia-Herzegovina, autor de numerosas novelas, ensayos y obras de teatro. Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía de Sarajevo y ha sido profesor visitante en varias universidades europeas (Salzburgo, Innsbruck, Berlín y Gotinga). Por su producción literaria Karahasan ha recibido numerosos premios y distinciones, entre ellos el Herder-Preis (1999), el Leipziger Buchpreis zur Europäischen Verständigung (2004), la distinción de la Heinrich-Heine-Gesellschaft (2012) y de la Goethe-Medaille (2012). La Facultad de Historia y Filosofía de la Universidad de Basilea le concedió el doctorado honoris causa en 2014.

En español se han publicado dos de sus principales obras: *Sarajevo: diario de un éxodo* (2005) y *Sara y Serafina* (2006).

## El silencio en el drama

La ubicuidad del silencio en el ser humano, en su vida y en su mundo, justifica el asombro que me produce constatar el hecho de que la literatura no llegara a descubrirlo como una importante forma de comunicación hasta finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Considero que Chéjov fue el primer escritor en usar sistemática y conscientemente el silencio como un medio de expresión no solo en sus dramas sino también en sus narraciones. ¿Cómo debemos entender esto?

Los personajes de los dramas de Antón P. Chéjov hablan mucho en casi todas las situaciones a las que conduce la acción dramática y con todos los que entran en contacto. Hablan para «matar el tiempo», como en el tercer acto del drama *Ivánov*, donde se habla meramente acompañando los aperitivos del vodka, pero sin llegar a constituir un medio para expresar algo. A veces hablan para ocultar la realidad —incluso a ellos mismos—, como la heroína de la comedia *El jardín de los cerezos*, Ljubow Andrejewna, que no deja de repetir incansablemente a lo largo de la obra que quiere permanecer aquí, porque es su hogar, porque está el cerezal y porque ama a todos los del lugar, para finalmente irse con su amante a París. En cada uno de sus dramas encontramos escenas en las que los personajes hablan solo para asegurarse de que existen, bien ante sí mismos o ante su interlocutor, pero sin intención alguna de comunicar algo, de lograr algo, de expresar o decir algo a nadie. Algunos hablan para ocultar que no piensan, como Sorin en *La gaviota*, y otros para lograr lo que no quieren realmente, como, por ejemplo, Astrow en *Tío Vania*, que seduce a Jelena Andrejewna sin saber verdaderamente qué es lo que desea comenzar con ella y con la seducción. A menudo los personajes de los dramas de Chéjov hablan sin propósito alguno, dicen lo que no piensan, lo que se les viene a la cabeza en un determinado momento, sin fundamento ni objetivo, sin motivo ni finalidad, sin el deseo de decir algo. Luego cometen verdaderos desatinos provocando un profundo malestar a sus interlocutores, como Gajew en *El jardín de los cerezos*, que al elogiar a un antiguo armario entre todos los presentes suscita un temor humano fundamental, el temor ante lo absurdo. Como hemos dicho, a los

personajes de este autor les encanta hablar mucho, con diferentes motivos y resultados, pero nunca hablan de cómo son las cosas, para decir qué piensan y sienten, para informar a alguien sobre algo o realizar algo con lo que dicen. Lo que los héroes y las heroínas de Chéjov quieren y sienten realmente lo expresan sobre todo mediante el silencio.

Un buen ejemplo lo encontramos en una escena del acto cuarto de la comedia *El jardín de los cerezos*. Ljubow Andrejewna le propone a Lopachin que le pida la mano a Warja —ella lo ama y no va a encontrar una mujer mejor que ella—. Lopachin acepta con gusto la propuesta («Lo celebraremos con champán», dice). Ljubow Andrejewna se va para enviar a Warja. Sigue a continuación una de las escenas más comentadas del drama europeo, una escena formada por cinco largas pausas y diez breves réplicas. Lopachin mira el reloj, dice «Sí» y calla, entra Warja pero no se dirige a Lopachin, sino que dedica largo tiempo a mirar «las cosas». Después de una prolongada pausa, dice: «Es raro... No puedo encontrarlo», para después, sin atender a la pregunta que le hace Lopachin sobre qué es lo busca, añadir: «Yo misma lo he puesto aquí, pero no recuerdo dónde». Sigue una nueva pausa tras la que Lopachin pregunta a Warja adónde le gustaría ir ahora. «A Ragulins», responde Warja, y su interlocutor le comenta que está a unos setenta *werst*<sup>1</sup>. Le sigue, lógicamente, una nueva pausa, y así son estas réplicas, que no significan nada y no quieren significar nada, ni son expresión del ser interior de los protagonistas ni equivalen a ninguna acción. Estas réplicas son meramente la introducción a una nueva pausa y solo quieren eso mismo. Una acción de habla («acción hablada», como la denominaba Pirandello), como, por ejemplo, una expresión del ser interior de los protagonistas, de sus deseos y sentimientos, se realiza de forma evidente en esta escena solo en los instantes y en la circunstancia dominados por el silencio. Los dos personajes hablan para no decir nada, expresan una serie de palabras sin significado ni sentido, sin relación alguna con sus deseos y su situación, y lo que realmente quieren y necesitan se muestra solamente en su silencio. No hablan de lo que existe, dicen lo que no sienten.

---

<sup>1</sup> Antigua medida de longitud rusa; 1 W = 1,067 km.



Análogamente se comportan el habla y el silencio entre sí también en las obras de Samuel Beckett, probablemente el discípulo más fiel de Chéjov entre los dramaturgos europeos del siglo xx. Solamente en Beckett el discurso es intencionadamente y manifiestamente libre de toda intención, significado y sentido. En *Esperando a Godot* solo el silencio expresa algo sobre el estado y los sentimientos de los personajes, por ejemplo cuando se quitan los zapatos y se dan un masaje en los pies. La diferencia se encuentra en que, en el caso de Chéjov, el silencio comunica la poca capacidad que tienen los personajes de articular sus necesidades, deseos y situaciones, de darle una forma que los demás puedan entender, mientras que los personajes de Beckett se reducen a lo esencial, de manera que su «vida interior» se mantiene por debajo del lenguaje, es decir, por debajo del nivel en el que sería posible hablar. Los personajes de Beckett saben que tienen pies, porque sus zapatos les han hecho llagas —ampliando así su vida intelectual-espiritual y su capacidad de comprensión—. Sería demasiado fácil decir que el silencio en los personajes de Chéjov procede de un lado del lenguaje y el de los personajes de Beckett del otro lado, aun cuando en esta imagen haya al menos algo de verdad. El lenguaje ya no está en posición de expresar lo que acontece en los personajes de Chéjov, pues sus diferentes, y a menudo contrapuestos, deseos, necesidades y sueños se entretejen, se encuentran entre sí y se complementan recíprocamente, hasta el punto de formar un todo sincrético que es demasiado complejo (¿confuso?) para poder expresarse aun mediante el lenguaje. En el caso de Beckett nos encontramos exactamente lo contrario: lo esencial de sus personajes se encuentra por debajo de la superficie que permite expresarse mediante el lenguaje, pues todo se limita a hechos fisiológicos.

## El silencio humano

Comoquiera que sea la relación entre los dos tipos de silencio con los que trabajan los dos grandes dramaturgos, es evidente que ambos muestran algunas características importantes del silencio y recuerdan hechos importantes relacionados con él. Recuerdan, por ejemplo, la diferencia notable entre silencio y quietud, pues el silencio no significa simplemente la ausencia de la palabra o del lenguaje, no es neu-

tral y no puede catalogarse de forma puramente negativa. En todo caso, la ausencia pertenecería a aquel tipo que es característico del arte, una ausencia que es presencia negativa, una ausencia que habla. Callarse es un acto mediante el que se revelan la voluntad y la intención que se encuentran tras él. La quietud es un estado «neutral» del ser humano y del mundo, la ausencia de ruidos —sean sonidos, palabras o susurros—, mientras que el silencio es siempre un hablar mediante la ausencia de palabras. El ser humano conoce con gran precisión el silencio del rechazo y el silencio de la aprobación, diferencia sin dificultad entre el silencio de la negación y el silencio de la afirmación. Casi me atrevería a decir que lo que distingue esencialmente al ser humano del animal no es el lenguaje sino el silencio, pues también los otros animales hablan, es decir, producen, de un modo u otro, sonidos y se entienden entre sí. Sin embargo, solo el ser humano guarda silencio y comunica algo con este silencio. La capacidad de hablar sin pronunciar palabras no la tienen las plantas ni los animales, ni tampoco los niños, solo los adultos pueden intencionalmente desvelar mediante el silencio lo que piensan o sienten.

Las diferencias entre las obras de Chéjov y Beckett nos revelan que no solo existen formas diferentes de silencio, sino también diferentes niveles, pues mediante él puede hablarse de lo más sublime y también de lo más infame. El ser humano calla sobre lo que desprecia y no considera que merece la pena hablarse, expresando así inequívocamente su modo de relacionarse con el asunto. Guarda silencio también sobre aquello de lo que se avergüenza como también con respecto a lo que su cultura considera vergonzoso (en la cultura occidental, por ejemplo, lo corporal, lo puramente fisiológico). Pero también guarda silencio ante lo sublime, lo extraordinario, lo maravilloso. Rudolf Otto nos hizo tomar conciencia del enmudecimiento que se produce ante la revelación de lo santo o lo sagrado, y todos sabemos por experiencia que nos quedamos sin habla ante el encanto que nos suscita algo bello. Enmudecemos cuando horrorizados nos hallamos ante una deformidad o un crimen, y también callamos cuando estamos entusiasmados, encantados y maravillados. Estas formas del silencio marcan los límites del lenguaje y nos recuerdan la contradicción de la relación entre el habla y el silencio, es decir, nos muestran la relación paradójica que existe entre ellos.

El silencio es una parte esencial del lenguaje, pero no del modo en que forma parte de la música, es decir, como la base desde la que se escucha un sonido o como pausa que separa los sonidos entre sí y hace posible que sean escuchados y reconocidos. A decir verdad, el silencio también se explica porque el ser humano debe callar para oír a su interlocutor, y la escucha constituye una parte irrenunciable del lenguaje. El que escucha no está sumergido en el silencio, sino que calla y su silencio es fundamental para el lenguaje, pues contiene en sí mismo una parte esencial. Sin embargo, al mismo tiempo el lenguaje está rodeado por el silencio, que, como ya hemos mostrado, le marca al primero sus límites. Al otro lado de lo que se dice no hay quietud ni vacío, sino silencio. Algunas formas y niveles del silencio se encuentran, por consiguiente, dentro del lenguaje, como parte esencial suya, mientras que otras formas y niveles lo rodean como formas de expresión mediante las que se expresa lo inefable.

En las religiones abrahámicas, en las que Dios crea mediante la palabra, el silencio posee una dimensión peculiar, metafísica me atrevería a decir. ¿Qué significa el silencio en un mundo que es expresión de Dios? En la tradición musulmana hallamos la convicción de que todo aquello de lo que Dios aparta su vista simplemente desaparece. Pero no he encontrado nada que me ayude a entrever cómo se relacionan el lenguaje y el silencio. ¿Enmudece Dios después de haberse expresado en el mundo y de haberse revelado? ¿Nos hundiríamos los seres humanos en el «mal definitivo» si Dios comenzara a callarse en la relación con nosotros, como supone el papa Benedicto XVI? El Papa suplicó a Dios, durante el discurso pronunciado en el campo de concentración de Auschwitz, y preguntó al Todopoderoso por qué había guardado silencio mientras se estaban cometiendo aquellas atrocidades. ¿Había guardado realmente silencio Dios? ¿Qué aspecto tendría su silencio? ¿Podría existir el mundo si él callara? ¿Calla de hecho o le retira a los seres humanos la capacidad de oír su voz cuando cometen maldades de esta magnitud?

No sé si puede hablarse en el islam del silencio de Dios, ni siquiera si es posible en general plantear cuestiones al respecto. Sin embargo, sí está claramente mencionado el silencio humano, que posee un lugar fijo en el ámbito de las relaciones humanas con este mundo y con el venidero. Todas las criaturas alaban al creador con su mera existen-

cia, solo el ser humano puede rechazar alabarle e incluso puede negarlo mediante las palabras. Este aspecto remite a una característica esencial del ser humano en la antropología musulmana, a saber, a la libertad ontológica, que le ha sido concedida, o, mejor dicho, a la que está condenado. El ser humano fue creado con el máximo grado de libertad en su ser, de tal modo que puede hacer incluso lo que es absolutamente imposible o inconcebible, es decir, puede negar a su creador. Esto nos recuerda la famosa disputa de Platón en el diálogo *El sofista*, en el que un extranjero, un huésped de Elea, afirma que gracias al lenguaje puede expresarse lo que no existe (lo que carece de existencia o el no ser, dirían probablemente los filósofos) y por consiguiente también puede pensarse. Puesto que los límites entre lo que existe y lo que no existe, entre el ser y el no ser, no están claros, el lenguaje también nos muestra que el silencio forma parte inalienable de él y, por esta razón tal vez, nos proporciona una posibilidad de expresar lo que no existente, lo imposible, lo absurdo. Para un musulmán la afirmación de que Dios no existe es precisamente algo absurdo, algo inexistente y en el fondo imposible, pero sí es expresable y en este sentido lingüísticamente posible.

Probablemente por este motivo el ser humano debe pronunciar el credo para ser musulmán. Las nubes y los metales ocultos en la tierra, la hierba y los peces, las montañas y los pájaros, las inconmensurables aguas, la arena y los gusanos, los árboles y las abejas —todo esto, y todo lo demás, que aquí no cabría mencionar—, alaban a su creador y dan testimonio de su poder, todo esto está en conformidad con la fe, aun cuando guarde silencio. Solo el ser humano debe pronunciar el credo (Confieso que no hay otro Dios fuera de Alá y que Mahoma es su enviado) para estar en conformidad con la fe. ¿Por qué no le basta al ser humano guardar silencio cuando este es suficiente para todos los existentes? Pues porque solo el ser humano puede expresar lo que no existente y lo imposible, y puede evocarlo mediante el lenguaje, de manera que mediante este el hombre puede cometer los pecados más graves y fundamentales. Mientras guarde silencio, es ser humano, existe y es real, pero no es aún un musulmán; solo se llega a ser musulmán después de haber profesado el credo.

Esta consideración nos lleva a preguntarnos si no constituye el silencio el fundamento de la libertad humana. Completamente tota-

litario no es aquel sistema cultural o político que priva al hombre del derecho a decir lo que piensa; el totalitarismo radical comienza allí donde se le priva al hombre del derecho a guardar silencio. Mientras pueda guardar silencio conservaré algunas formas elementales de libertad, porque mi libertad reside en la posibilidad y en el derecho a privar al señor/Señor de la alabanza, por consiguiente en permanecer nada más que como naturaleza. Lo que podría parecer un alto nivel de la libertad, a saber, la posibilidad de negar expresamente a mi creador, no es libertad o al menos no debe existir ninguna, pues negar al creador o cargarme con un pecado parecido no llevan consigo ninguna decisión entre «cero» y «uno», solo contiene la decisión de cambiar hacia el lado negativo de la escala numérica. Lógicamente, no niego la existencia de la libertad, solo digo que se diferencia de la libertad esencial, que no consiste en elegir entre «más» y «menos», sino en una elección entre «cero» y «uno». La diferencia fundamental, el mayor distanciamiento pensable se encuentra justamente entre el «cero» y el «uno». Todas las demás diferencias y distanciamientos son meramente un reflejo de esta diferencia fundamental.

## El silencio del mundo

En la literatura antigua los personajes hablan claramente de sus emociones profundas, y para articular y expresar lo indecible, un sentimiento, por ejemplo, que es muy intenso, recurren a sus acciones. Así, por ejemplo, Aquiles expresa su inmenso dolor por la muerte de Patroclo injuriando y deshonrando sin cesar el cadáver de su asesino; Medea expresa su desesperación por la infidelidad de Jasón y el furor por la traición matando a su propio hijo (si bien el dolor más terrible podrá soportarlo solo al ver sufrir también al traidor Jasón), y Áyax intenta compensar mediante el asesinato de sus «enemigos» la humillación que le habían infligido al entregar la armadura de Aquiles a Odiseo, aun cuando sería él, Áyax, el mayor héroe legendario después de la muerte de Aquiles. Gracias a la intervención de la diosa Atenea, que oscureció la mente de Áyax, este no mató realmente a ningún hombre, sino a ovejas, a las que confundió con sus enemigos. Esto muestra de nuevo que la locura del héroe

encuentra su expresión en la acción, no en el discurso. Los personajes de la literatura griega expresan lo que no puede decirse claramente mediante sus acciones, no se callan, aun cuando no usen la palabra, sino que actúan. No conozco a ningún protagonista de la literatura griega que se calle y mediante su silencio exprese lo que acontece en su interior, como tampoco ninguna escena dramática y ningún episodio de textos narrativos en los que se use el silencio como recurso técnico.

Hace tiempo que, partiendo de esta constatación, pensé que la cultura griega no era tanto una cultura de la lengua cuanto más bien una cultura de las formas plásticas, de las imágenes, de las esculturas y de los movimientos. Al fin y al cabo la mitología griega creía que el mundo había surgido a partir de un huevo engendrado mediante un acto sexual inspirado por la danza de la gran madre Gaya. Sin embargo, mi pensamiento no era correcto, porque también en las obras que surgieron después del nacimiento de las religiones monoteístas abrahámicas, por consiguiente en culturas en las que sin duda desde hacía tiempo la imagen había sido dominada por la palabra y la plástica por el lenguaje, no se utilizaba el silencio. Ni siquiera Shakespeare, que literalmente supo utilizar todos los recursos de la expresión literaria en sus dramas, percibió en el silencio un importante medio dramático. En toda su obra no hay ni una sola escena en la que se recurra al silencio como medio expresivo y ni un solo personaje que exprese su interioridad mediante el silencio. Incluso en la literatura romántica, en la que algunas obras llegan a aproximarse a lo inefable, no conozco ningún ejemplo en el que el silencio sea utilizado como medio de estructuración y de expresión literaria. Bien es verdad que la literatura del Romanticismo remitía al silencio/quietud del mundo, supo lograr que oyéramos perfectamente bien el silencio del mundo vacío (al respecto, pensemos en E. T. A. Hoffmann, por ejemplo en su cuento *El hombre de arena*), pero no llegó a descubrir las posibilidades expresivas y estructurales del silencio.

La fe en un Dios todopoderoso, que crea el mundo y en el que se expresa, aportó a la literatura nuevos temas, nuevas formas, una serie de nuevos medios técnicos y de procedimientos estructurales, pero yo no diría que estas nuevas religiones abrieran la literatura al

silencio o que lo hicieran accesible a ella como tema y como valioso recurso expresivo. Solo con la frustración de la fe en el positivismo, con el final del optimismo científico como *Cosmovisión*, con Chéjov y la decadencia literaria de final de siglo, entra el silencio en la literatura, como tema importante, como medio de expresión y como instrumento importante para la caracterización y elaboración de los personajes.

¿Existe una explicación para este fenómeno? ¿Se debe a que con la decepción provocada por la incapacidad de las ciencias exactas de responder a todas las preguntas y alcanzar la verdad intangible, el ser humano se ve confrontado repetidas veces con lo infinito, con lo trascendente y con lo inefable (y, como sabemos, la literatura diagnóstica los estados del espíritu humano y articula con máxima precisión sus cambios)? Dicho con otras palabras, ¿descubrió la literatura el silencio en el momento en el que el hombre enmudeció ante el mundo silenciado originado por una explosión? ¿Es el encuentro de la literatura con el silencio un reflejo del encuentro del ser humano con el mundo opaco, mudo y reducido a materia inorgánica? ¿Con el *Big bang* como Dios?

Lógicamente, no sé, no puedo saber, ni estar seguro de si mis preguntas se fundamentan en hechos correctamente entendidos. Quizá existe una gran cantidad de obras literarias entremezcladas con silencio sobre las que no sé nada, tal vez los decadentes de final de siglo llegaron a descubrir el silencio más allá de todas las decepciones, es más, incluso con total alegría. Admito que me agrada que fuera así, pues debido a mi profundo escepticismo me alegra descubrir que a veces no tengo razón. No obstante, le estoy agradecido a mis reflexiones sobre el silencio, pues me han descubierto una de las características fundamentales de la especie humana. Me hicieron tomar conciencia del silencio y del maravilloso océano de ideas, cuestiones y posibilidades que ofrece. Pero también me han hecho tomar conciencia lamentablemente de que nosotros, los seres humanos contemporáneos, cada vez guardamos menos silencio y cada vez más nos hundimos en la mudez.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

SILENCIO Y DIOS

Dios parece mantenerse en silencio cuando personas como Jesús o Job le invocan en medio del sufrimiento. A veces, quienes quieren hablar de Dios están obligados a guardar silencio porque no es accesible a los sentidos y a la razón conceptual. Los místicos afirman que Dios está más allá de todo cuanto podamos decir sobre él. Por tanto, ante Dios solo podemos guardar silencio. Las tradiciones chinas e indias también afirman este apofatismo epistemológico. Pero el budismo llega a dar un paso más y afirma incluso el apofatismo ontológico, porque no existe un objeto fijo sobre el que se pueda hablar ni tampoco un sujeto fijo que pueda hablar. Por consiguiente, el silencio se impone.

---

\* MICHAEL AMALADOSS, S.J., nació en 1936 en Tamil Nadu (sur de la India). Actualmente es director del Institute of Dialogue with Cultures and Religions de Chennai, un instituto de investigación de posgrado de la Universidad de Madrás. Es también secretario de Jesuits in Religious Studies en Asia del Sur y editor de *IGNIS*, revista sobre espiritualidad ignaciana. Tiene un doctorado en Teología sistemática por el Instituto Católico de París y es doctor honoris causa por el Regis College de Toronto. También tiene una especialidad en música de India del Sur. Con anterioridad ha sido profesor de Teología en Vidyajyoti College of Theology en Delhi y editor de *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*; profesor visitante en varias instituciones teológicas de Manila, Tailandia, Bruselas, Lovaina, Berkeley, Washington y Cincinnati; presidente de la International Association of Mission Studies; consultor de dos Pontificios Consejos en el Vaticano y de la Comisión sobre Misión Mundial y Evangelización del Consejo Mundial de las Iglesias; y asistente del superior general de la Compañía de Jesús. Se dedica especialmente al estudio de la teología y la espiritualidad de la India y al diálogo entre Evangelio, cultura y regiones.

Es autor de 31 libros, editor de 8 obras y autor de 450 artículos en varios idiomas (algunos de sus libros se han traducido a otras lenguas).



**T**eología significa hablar sobre Dios, y una teología del silencio, sobre la que se me ha pedido reflexionar, tendrá que hablar sobre el silencio en relación con Dios. El silencio se entiende como ausencia de habla o de discurso. Puede ser mental (pensamientos) y físico (palabras). En el contexto de una conversación, el silencio podría significar ausencia de respuesta por cualquier razón y de cualquier modo. En las páginas siguientes me centraré en tres áreas. A veces Dios parece guardar silencio cuando los seres humanos quieren hablarle. En segundo lugar, cuando los seres humanos tratan de pensar en él o hablar de él racionalmente, al final tienen que callarse porque Dios está más allá de cuanto pueden pensar o decir en ese nivel. Dios trasciende el lenguaje, el concepto y la razón. En cambio parece accesible a la imaginación, la emoción, la energía y la intuición. El hecho de que no podamos hablar sobre Dios o llegar a él mediante el lenguaje y la razón no significa que no podamos experimentarle de otros modos. En tercer lugar, Dios puede también trascender nuestra experiencia. Experimentamos a Dios como vacío, como *nirvana* o *shunia*. Indaguemos por consiguiente ahora en estas tres dimensiones de un Dios silencioso.

## El silencio de Dios

La experiencia religiosa normal consiste en un contacto permanente del ser humano con Dios, experimentado como creador y salvador. La oración es el medio para hablar con él, para alabarle, darle gracias, suplicarle favores y pedirle perdón por los pecados. Dios está cerca de nosotros, nos guía y atiende nuestras necesidades. También nos habla a través de los profetas. Dios nos manifiesta su divinidad en los maravillosos hechos de la creación, en la protección y en la salvación. Pero la Biblia nos presenta también ejemplos en los que Dios guarda silencio. Su silencio nos resulta absolutamente chocante cuando esperamos que «haga» algo que nos ayude, basándonos en la experiencia pasada que teníamos de su auxilio. Para el cristiano el ejemplo más sorprendente del silencio de Dios es cuando Jesús crucificado le grita diciendo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46). Retrospectivamente podemos decir que Dios le resucitará al tercer día, luego Dios le responde. Pero

en ese momento guarda silencio. De hecho, el silencio de Dios, con su negativa a intervenir, conduce a la muerte a Jesús, silenciando su propia voz orante. El silencio lleva al silencio o el silencio responde al silencio. Jesús ya había experimentado este silencio de Dios la noche anterior cuando oraba en Getsemaní: «Padre mío, si es posible aparta esta copa de mí, pero que se haga tu voluntad, no la mía» (Mt 26,39). No le llega ninguna respuesta de Dios y la oración de Jesús concluye la segunda vez: «Que se cumpla tu voluntad». Posteriormente dirá en la cruz: «Padre, en tus manos entrego mi espíritu» (Lc 23,46). El silencio entre Dios y Jesús oculta un intercambio de amor que fructificará como vida nueva. Por consiguiente, se trata de un silencio lleno de promesa y de esperanza, no de desesperación. Los dos ladrones ilustran las dos posibles reacciones diferentes. El silencio adquiere significado en un contexto de esperanza.

Observamos ya con anterioridad este mismo fenómeno en la Biblia. Job lo pierde todo, no solo su familia y sus posesiones, sino su salud, su cuerpo se consume. Él se lamenta: «Si grito “violencia”, nadie responde; imploro “socorro”, pero no hay justicia» (Job 19,7). Pero su esperanza no desaparece: «Sé que mi redentor vive... entonces en mi carne veré a Dios» (Job 19,25-26). En el Salmo 44 oímos la voz de Israel que se siente abandonado ante sus enemigos: «Tú nos has rechazado y nos has humillado» (Sal 44,10). Pero la última palabra es una palabra que exige esperanza: «¡Despierta! ¿Por qué sigues dormido? ¡Ponte, Señor, en acción! No nos rechaces para siempre» (Sal 44,24). Dormir implica obviamente estar en silencio. Pero el salmista espera que pasará. Por otra parte, Dios puede no entender estas ruidosas lamentaciones. En este sentido ordena: «Callaos y sabed que yo soy Dios» (Sal 46,11). De nuevo en este caso el silencio humano debe responder al silencio divino, pero es un silencio preñado de esperanza. En el diálogo entre Dios y los seres humanos el silencio puede ser tan significativo como el habla. El silencio de Dios puede estar motivado por dos razones diferentes. Una razón se debe a que el pueblo no ha respondido al mandamiento de Dios y no le ha obedecido. En este caso el silencio de Dios es una llamada a la conversión. Una segunda razón de su silencio puede deberse a un especie de prueba. Job ha sido fiel a Dios e incluso las desgracias que se han abatido sobre él no hacen tem-

blar su fe y su confianza en él. El silencio de Dios constituye entonces una prueba para la fidelidad de Job. Cuando Dios parece guardar silencio y los seres humanos tienden a llenar con palabras el espacio vacío. Pero quienes saben más, animados por la esperanza, guardarán silencio y esperarán.

## El silencio de los seres humanos

Un segundo tipo de silencio está relacionado con el proceso humano de conocimiento. La tradición filosófica griega considera que los seres humanos son seres racionales. Mediante la razón llegan a conocer el mundo exterior. Los sentidos entran en contacto con el mundo circundante. La razón abstrae conceptos de las impresiones sensibles. Estos conceptos median una relación entre el intelecto que conoce y los objetos que son conocidos. Cuando la relación es adecuada se declara que los objetos conocidos son verdaderos. La razón humana puede también reflexionar sobre los datos adquiridos de este modo. Por ejemplo, al contemplar el mundo la razón puede concluir que debe tener un creador. Evidentemente, la verdad del creador no es conocida directamente, pero es inferida mediante el razonamiento. El proceso del razonamiento también proyecta una idea del creador. Comparado con el mundo finito, su creador es considerado infinito. De este modo, los seres humanos describen a Dios mediante un lenguaje analógico. Dios es el ser supremo, infinitamente poderoso, bueno, misericordioso, amoroso, etc. Este ser supremo no es accesible a nuestros sentidos ni a nuestra razón limitada. Sabemos qué es bondad, fuerza, etc., por el mundo que nos rodea. Simplemente podemos afirmar que Dios es infinitamente bueno y poderoso. Pero ¿realmente captamos, conocemos o comprendemos esta realidad infinita?

Algunos filósofos responden afirmativamente a esta pregunta. Escriben sofisticados tratados sobre Dios. Usando la lógica llegan a toda clase de conclusiones. Pero los filósofos modernos se permiten disentir. Sostienen que los seres humanos pueden solo conocer el mundo material a través de sus sentidos y solo esto es verdad. No ven razón alguna para afirmar la existencia de algo más allá del

mundo material. De afirmarse algo así se trata de una entidad lógica, no de una entidad real. La verdad es que esta entidad no es cognoscible. Nuestra actitud con respecto a tales objetos imaginados solo puede ser el silencio. Algunos llegan a decir que estas realidades no materiales, como Dios, no existen. Esto es ateísmo. Otros dirían que de existir estas realidades no podríamos conocerlas de un modo normal, es decir, de un modo racional. Por consiguiente, no podemos decir nada sobre ellas. Esto es agnosticismo. Algunas personas no creen actualmente a Dios. En el caso de que se hablara sobre Dios, ellas guardarían silencio. Algunas de estas personas pueden ser muy enérgicas a la hora de negar a Dios. Ellas quieren afirmar su autonomía y su libertad. Consideran todo poder superior a ellas como una amenaza, y, en consecuencia, lo niegan. Se trata de un tipo negativo de silencio, una negación del conocimiento, un rechazo a hablar. Este silencio no es teológico sino ideológico, fundamentado en el materialismo y en el racionalismo. Dios queda excluido desde el instante en el que se parte de que solo es real el mundo material. Los esfuerzos realizados por filósofos modernos como Emmanuel Levinas y Jean Luc Marion para hacer un espacio a Dios mediante fenómenos como la «huella» o el «icono» no resultan suficientes para evitar este silencio negativo, puesto que parecen aceptar como evidente el materialismo y el racionalismo de la Ilustración.

A veces el rechazo de Dios puede estar cargado de emociones. Hemos mencionado más arriba la historia de Job. Actualmente contamos con historias similares: personas que pierden sus propiedades, que pierden a sus seres queridos por enfermedades repentinas o incurables o por accidentes, personas que sufren duras discapacidades, etc. Están enfadadas con Dios y algunas pueden llegar a negarlo. Es mucho el sufrimiento que hay en el mundo. Si Dios es bueno, entonces lo solucionaría. Si Dios no soluciona, entonces o no es bueno, de modo que no quiere remediarlo, o no es poderoso, de manera que es impotente. Un Dios así no es necesario, tal es su conclusión. También en este caso se trata de una actitud de silencio con respecto a Dios. A menudo es un silencio lleno de enfado y de amargura. También es un silencio negativo. Pero la indignación no conduce necesariamente a la negación.

## El silencio de los místicos

Existe un tercer tipo de silencio que observamos entre los místicos. Tienen una experiencia de Dios que es suprarracional, intuitiva, emocional, intelectual. Al ser suprarracional está más allá del lenguaje, es decir, no puede hablarse de ella de un modo racional usando conceptos. En este nivel el místico guarda silencio. Pero trata de expresarla mediante símbolos que remiten no al ser de Dios, sino a sus acciones en la historia y en la vida de las personas y de las comunidades. Los musulmanes cuentan con una letanía de 99 nombres referidos a Alá. Los hindúes tienen letanías de mil nombres. Ningún nombre solo es adecuado. Si tomamos cada nombre por separado, todo cuanto podemos decir es «no es esto, no es aquello», *neti, neti*, como se diría en sánscrito. Dios es el desconocido, así que en el nivel del lenguaje solo podemos guardar silencio. Dios no es un objeto de conocimiento, si por este entendemos lo que puede darnos la razón. Pero Dios puede ser experimentado, puede ser sujeto de relación, de amor e incluso de habla mediante el símbolo y la metáfora, que abren a visiones sin limitaciones, sin objetivar a Dios. Escuchemos a los místicos. Dada la limitación de espacio me referiré solo a unos cuantos.

San Gregorio de Nisa (ca. 335-395) recuerda a Moisés, que tiene una experiencia más profunda que lo que puede observarse, entrando en contacto con lo «invisible e incomprensible» y viendo a Dios. Pero se trata de un «ver que consiste en no ver, porque lo que se busca trasciende todo conocimiento, un estar separado por todos lados por la incomprensibilidad como por una especie de oscuridad»<sup>1</sup>. Dionisio el Areopagita (comienzos del siglo VI) se dirige a la Trinidad con estas palabras: «Condúcenos más allá del desconocimiento y de la luz... allí donde los misterios de la Palabra de Dios yacen sencillamente, absolutamente e inalterablemente en la brillante oscuridad de un silencio oculto... En medio de una total incomprensión e invisibilidad ellos llenarán completamente nuestras ciegas mentes con tesoros que superan toda belleza» (p. 86). Jan van

---

<sup>1</sup> Cf. Louis Dupré y James A. Wiseman, OSB (eds.), *Light from Light. An Anthology of Christian Mysticism*, Paulist Press, Nueva York 2001, p. 49. Las citas siguientes proceden también de esta antología. Ofrecemos los números de las páginas correspondientes entre paréntesis.

Ruussbroec (1293-1381) habla de una persona que se encuentra con Dios como «enorme luz, en la que resplandece la unidad de Dios, pero que se le revela en la oscuridad, en el vacío, en la nada» (p. 193). Un escritor anónimo (siglo XVI) evoca una «nube del no saber» entre Dios y nosotros (p. 255). San Juan de la Cruz le escribe a una monja carmelita: «Nuestra tarea más importante consiste en permanecer en silencio ante este gran Dios, en silencio con nuestros deseos como también con nuestra lengua. Él entiende solo un lenguaje, el del amor silencioso» (p. 331). Notemos que el silencio en el nivel racional-conceptual e incluso intelectual no excluye un contacto y una experiencia directa mediante el amor. Estas citas de místicos de la tradición cristiana pueden multiplicarse. Podríamos hacer una última referencia a una historia sobre santo Tomás de Aquino, que, después de sus eruditos tratados sobre Dios, tuvo una visión y dejó de escribir. El consenso es general: Dios está más allá de la razón y del intelecto, pero puede experimentarse mediante el amor.

## La tradición de Oriente

En la tradición china, el *Tao-te Ching* comienza afirmando: «El Tao (Camino) del que puede hablarse no es el Tao eterno; el nombre que puede pronunciarse no es el nombre eterno»<sup>2</sup>. Y advierte: «El que sabe no habla, el que habla no sabe»<sup>3</sup>. Y añade: «Miramos y no lo vemos: su nombre es el Inaudible. Lo tocamos y no lo encontramos. Su nombre es el Sutil (sin forma)»<sup>4</sup>. La lección fundamental del taoísmo es que busques vivir en armonía con el Tao o el Camino de la naturaleza y evites las especulaciones innecesarias. Es significativo que el Absoluto, si podemos llamarlo así, no sea un «ser» sino un camino dinámico. No es algo que tú puedas objetivar ni sobre el que puedas hablar. Es un dinamismo que te mueve a ti. Lo que importa no es conocerlo, ni mucho menos hablar sobre él, sino vivir en armonía con él.

---

<sup>2</sup> Los textos del tao son tomados de «The Natural Way of Lao Tzu», en *Wing-Tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963, p. 139.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 146.

En la tradición india, los filósofos-teólogos usan la frase «neti neti», «no esto, no aquello», para indicar que ninguno de los nombres y atributos que podamos pensar sobre el Absoluto pueden aplicársele directamente. El *Brihadaranyaka Upanishad* dice: «El espíritu no es esto, no es aquello. Es incomprendible»<sup>5</sup>. «Él conoce todo, pero nadie le conoce a él», afirma el *Svetasvatara Upanishad*<sup>6</sup>. El *Katha Upanishad* enuncia: «El atman está más allá de todo sonido y forma, sin tacto, ni gusto ni olfato. Es eterno, inmutable, y no tiene comienzo ni fin: está por encima de todo razonamiento»<sup>7</sup>. Según una tradición, el atman o espíritu interior se experimenta en el sueño profundo<sup>8</sup>, es decir, cuando están en silencio todos los sentidos y otras facultades, e incluso sin que se tengan sueños. Es en el silencio absoluto cuando se manifiesta o se experimenta el atman. Las letanías de los mil nombres se usan para alabar a Dios, pero siendo conscientes de que Dios los trasciende todos. Dios manifiesta su divinidad en formas humanas u otras formas en la historia, pero está más allá de ellas. Esto se expresa diciendo *Saguna* y *Nirguna Brahman*, es decir, es el Absoluto con y sin cualidades. El *Nirguna Brahman* trasciende todo, y, al mismo tiempo, es inmanente en todo. No puede ser objetivado. Solo se puede ser consciente de él. La técnica del yoga se usa para apartar la mente de todos los pensamientos y las emociones que distraen de modo que en el silencio que se sigue brille la luz con todo su resplandor y plenitud.

## El Absoluto/Dios es silencio

El *Brihadaranyaka Upanishad* nos cuenta una conversación entre el sabio Yajnavalkya y el rey Janaka. El rey pregunta al sabio: «¿Cuál es la luz del hombre?». El sabio responde: «El sol». El rey prosigue: «¿Qué ocurre cuando el sol se pone?». El sabio contesta: «Sale la

<sup>5</sup> *The Upanishads*, trad. de Juan Mascaro, Penguin, Harmondsworth 1965, p. 142. Los Upanishads son textos de meditación y reflexión que se remontan al siglo v a.C.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 124.

luna». El diálogo continúa y se pasa del sol y la luna al fuego, la voz y el alma. El alma misma está enraizada en el espíritu<sup>9</sup>. Esto es la doctrina del *advaita* o la no dualidad, de la que hablan los Upanishads. El Absoluto/Dios y el mundo son no-dos. No existen el uno sin el otro. El «yo» del ser humano no ve el Absoluto como un «Otro», sino como un «Yo» más profundo. El «Yo» no es un «Él/Ella» o un «Tú», sino un «Yo» más profundo. Como dice Pablo: «Ya no soy yo quien vive, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,20). Por consiguiente, el «Absoluto» no es un objeto que podamos ver, tocar, etc. No podemos hablar de él. No podemos hablar con él. Solo podemos ser conscientes de él y experimentarle. Se compara a la luz que no podemos ver, pero en la que podemos ver otras cosas. Leemos en el *Katha Upanishad*: «Allí no brilla el sol ni la luna ni las estrellas; los rayos no brillan allí ni mucho menos el fuego de la tierra. De su luz todos ellos dan luz, y su radiación ilumina toda la creación»<sup>10</sup>.

En la tradición *advaita* o no dual la oposición entre el ego y el Yo (Absoluto) es trascendida, por consiguiente no es tema de debate. El *Brihadaranyaka Upanishad* explica: «Pues solo donde parece existir dualidad, allí uno ve a otro, uno huele el perfume de otro, uno saborea a otro, uno habla con otro, uno escucha a otro, uno toca a otro y uno conoce a otro. Pero en el océano del espíritu el que mira solo, está mirando su propia inmensidad»<sup>11</sup>. El Absoluto no es silencioso. Es SILENCIO. Escribe al respecto Raimon Panikkar:

Si somos capaces de percibir la dimensión silenciosa de las cosas podremos llegar a ser conscientes de lo divino, no solo porque lo divino está oculto en el silencio, sino porque lo divino es silencio... El silencio no es la negación del ser; es no-ser. El silencio es la ausencia de todo, y, en última instancia, una ausencia de ser. Es anterior, previo al ser... En una palabra, ser conscientes del silencio del ser y de la ausencia de la palabra es estar cerca de descubrir la dimensión divina<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> *The Upanishads*, pp. 133-134.

<sup>10</sup> *The Upanishads*, p. 64.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>12</sup> Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being*, Orbis Press, Maryknoll 2010, p. 324.



## El silencio de Buda

Buda se opuso a hablar sobre Dios/Absoluto. Nunca afirmó ni negó el Absoluto. Vio a su alrededor gente que sufría la enfermedad, la muerte, la necesidad, etc. Su objetivo era liberar a los seres humanos de esta experiencia de sufrimiento. Identificó el deseo como la causa del sufrimiento y sugirió que liberarse de él era el camino a la paz. Vio el mundo y todo cuanto contiene como imperfecto y no permanente, en cambio constante. También ellos son interdependientes. No hay «cosa» o ego (sujeto) que sean independientes. Todo se encuentra en una red de relaciones. Él no creía en una red de «seres» que subyacen en este fenómeno de relaciones cambiantes. No eran experienciales. No existían objetos exteriores para conocerlos. No existían sujetos —egos— como puntos de referencia fijos que pueden considerarse como agentes de conocimiento. Existe la vida, hay «cosas», hay personas. Pero todo está en cambio, en movimiento. No hay nada a lo que aferrarse.

Solo existe el sufrimiento, no la persona que sufre; no hay alguien que actúe, solo existen los actos. El nirvana existe, pero no la persona que lo busca; el camino existe, pero no el que sigue el camino<sup>13</sup>.

¿Hay algo o alguien más allá de este universo cambiante? No lo sabemos. Cuando le plantearon preguntas como esta él guardó silencio. El término *nirvana* ha sido traducido de formas diversas: extinción, vacío, nada. Estos términos negativos se refieren no tanto a lo que es el nirvana, sino a lo que no es. En categorías epistemológicas sería «silencio». Se describe así:

Existe, oh monjes, un estado tal que no es tierra ni mar ni aire; donde no existe ni espacio infinito ni conciencia infinita y ni siquiera vacío, ni sensación ni no sensación; donde no hay ni este mundo ni otro ni ambos juntos, ni luna ni sol<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> *Visuddhi-magga*, XVI. Citado en Raimundo Panikkar, *The Silence of God. The Answer of the Buddha*, Orbis, Maryknoll 1989, p. 41 (trad. esp.: *El silencio de Buddha*, Siruela, Madrid 2000).

<sup>14</sup> *Udana*, VIII, 1. Citado en *ibíd.*, p. 42.

Ciertamente, Buda estaba de acuerdo con los pensadores de otras religiones en que nuestros medios de conocimiento son limitados. Por consiguiente, no tenemos medios para saber y afirmar nada más allá del mundo que realmente conocemos. Todo lo que podemos decir, entonces, es «no es esto, no es aquello». Esto es apofatismo epistemológico. Raimon Panikkar sugiere que lo que Buda sostiene es un apofatismo ontológico<sup>15</sup>. Es decir, no solo no pueden aplicarse nuestras categorías epistemológicas, sino tampoco las ontológicas. El Absoluto no es un objeto que podamos conocer y sobre el que podamos hablar. Trasciende nuestras capacidades de conocimiento y de afirmación. Pero la situación es que tampoco hay sujeto. Según Buda no hay ego, sino un racimo de relaciones. El Absoluto tampoco es un «sujeto» en nuestro sentido. No es algo o alguien con lo que podamos relacionarnos desde nuestra posición presente. De poder relacionarnos lo rebajaríamos a nuestro nivel. Por consiguiente, no solo fenomenológicamente, sino también ontológicamente, todo lo que podemos decir es «no es esto, no es aquello». Del Absoluto puede decirse entonces que es «vacío silencioso».

Hemos llegado a las cumbres de la teología filosófica. Podemos compararla con algunas de las filosofías no teístas contemporáneas. Pero nirvana no es nihilismo. Lo mejor es guardar silencio más bien que intentar describirlo. La vida sigue como antes. Pero aprendemos a vivir sin «aferrarnos», en silencio.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

---

<sup>15</sup> Cf. R. Panikkar, *The Silence of God*, p. 102.

SED DE SILENCIO  
La experiencia de Taizé

La comunidad de Taizé, una comunidad monástica ecuménica de Francia, acoge a decenas de miles de jóvenes adultos cada año para tener encuentros semanales de oración y reflexión inspirados en las fuentes de la fe cristiana. La experiencia del silencio es un aspecto importante en estos encuentros. Este artículo analiza el origen y la función del silencio en la vida de los hermanos de Taizé y también su relevancia para los jóvenes peregrinos que los visitan. Al contrario de lo que cabría esperar, en un mundo ahogado en el ruido, las generaciones jóvenes se sienten atraídas y desafiadas por el silencio experimentado en un contexto comunitario.

Época: mes de agosto. Lugar: un pueblo en Burgundy (Francia), lejos de los caminos transitados. En un tiempo en el que muchos de sus contemporáneos están tomando el sol en las playas de Niza o Rímini, 4.000 chicos y chicas de entre 15 y 30 años están sentados en silencio en una sencilla iglesia hecha de hormigón en torno a una comunidad de monjes vestidos de blanco. Han venido de las cuatro esquinas de Europa y también de África, Asia y América. Pasarán unos 8 o 10 minutos de silencio tres veces al día durante una semana. La oración en la que participan

---

\* El hermano JOHN DE TAIZÉ, nacido en Filadelfia (Estados), es miembro de la Comunidad de Taizé desde 1974. En la década de 1980, perteneció a una pequeña comunidad de hermanos que vivía en una zona pobre de la ciudad de Nueva York. Actualmente pasa la mayor parte del tiempo en Taizé, Francia, ayudando a los jóvenes y no tan jóvenes a comprender mejor el mensaje de la Biblia.

Ha escrito varios libros sobre temas bíblicos, traducidos a docenas de idiomas. Entre sus últimas publicaciones: *Una multitud de amigos: la Iglesia en la hora de la mundialización* (Sal Terrae, Santander 2012) y *La novedad y el espíritu: reflexiones bíblicas* (Narcea, Madrid 2013). Correo electrónico: john@taize.fr

incluye el canto, la lectura de la Biblia, la oración de intercesión, si bien en su centro se halla un extenso tiempo de silencio. Para quienes están habituados a la meditación, puede no parecerles un tiempo largo, pero sí lo es para los jóvenes para quienes no forma parte de su vida diaria. Y sin embargo regresan a la iglesia, día tras día, y dicen valorar esta experiencia tan diferente de lo que están habituados a hacer.

Se trata, evidentemente, de Taizé, y me dispongo a describir los encuentros de una semana de duración que reúnen a decenas de miles de jóvenes adultos (a lo largo del año) en torno a la comunidad monástica ecuménica conocida por su estilo meditativo pero accesible de oración, y famosa también por la aventura emprendida con las generaciones más jóvenes desde hace ya cuarenta años. Aunque Taizé sea mucho más conocida por los cantos repetitivos que ahora se usan en las iglesias por todo el mundo, nuestro centro lo ocupa el silencio, que es parte esencial de nuestras liturgias.

Este artículo analizará los orígenes y la importancia del silencio para la comunidad de Taizé y su vida de oración, para centrarse después en los jóvenes que peregrinan a la comunidad. ¿Por qué estarían interesados en el silencio hombres y mujeres del siglo XXI y en particular los jóvenes? ¿Qué nos dice esto sobre ellos, sobre la sociedad contemporánea y sobre la función de la Iglesia en el mundo de hoy? Son preguntas de gran complejidad a las que no pueden darse respuestas definitivas, pero la reflexión sobre la función del silencio en Taizé puede ofrecer una perspectiva importante y sorprendente desde la que podemos examinarlas.

## El atractivo del desierto

Cuando el joven que llegaría a convertirse en el hermano Roger, el fundador de Taizé, dejó su Suiza natal en agosto de 1940 para establecerse en Francia, estaba inspirado por dos motivos principales. Ante todo porque quería abandonar una situación de seguridad y de relativa comodidad para vivir en un país asolado por la guerra. Como seguidor de Cristo, sentía que su lugar estaba junto a aquellos que pasaban dificultades. Inmediatamente comenzó a ofrecer un re-

fugio a las víctimas de la guerra, especialmente a los judíos que huían de la persecución nazi. Pero también tenía una segunda razón para ir a Taizé, una razón quizá más imperiosa: poner en práctica el mensaje evangélico mediante la creación de una comunidad inspirada por la tradición monástica. Siguiendo los pasos de muchos otros creyentes a lo largo de los siglos, comenzando con los conocidos como los Padres y las Madres del desierto, quería centrar su vida en una relación con el absoluto de Dios, la «mejor parte» (cf. Lc 10,42). El hermano Roger había estado convencido desde siempre de que las distracciones de una existencia fácil y superficial tienden a inhibir la creatividad y a diluir la llamada para seguir a Cristo. Al llegar a Taizé eligió intencionadamente evitar acomodar su fe a las convenciones sociales y vivir, con otros, una vida sencilla centrada en la oración, el trabajo y la hospitalidad.

El día 20 de febrero de 1969 escribió en su diario:

Quando elegí el pueblo de Taizé en 1940 estaba solo. El silencio del desierto fortalecía el encuentro con Dios. Un hombre solo consigo mismo es sensible a una presencia que vive dentro de él. No pertenece a la naturaleza del hombre habitar en el desierto. Necesita toda su atención si quiere llegar a comprender un silencio que está animado con una presencia<sup>1</sup>.

En el contexto de su búsqueda de una comunidad dentro de la gran tradición monástica del cristianismo, el hermano Roger aceptó el valor del silencio como un modo de expresar la prioridad de la búsqueda de Dios, de la que se sigue todo lo demás (cf. Mt 6,33). Y sin embargo resulta significativo que no considerara esta vocación contraria en modo alguno al énfasis puesto por el Evangelio en el amor y en el servicio al prójimo. Tal vez por sus raíces en el cristianismo de la Reforma, que nunca negó aun inspirándose en la tradición católica y ortodoxa para elegir una vida monástica, el hermano Roger nunca aceptó la división habitual de la vida religiosa entre órdenes «activas» y «contemplativas». Su doble intención al venir a Taizé constituye un testimonio elocuente al respecto. La búsqueda de Dios, más bien que ser una alternativa a la preocupación por

---

<sup>1</sup> Hermano Roger de Taizé, *Festival Without End: Journal 1969-1970*, Mowbray, Londres 1983, p. 21.

nuestros semejantes, debería, si es auténtica, conducirnos a ellos. Esto ha sido verdad desde el mismo comienzo del cristianismo:

Quien dice: «Yo amo a Dios», pero al mismo tiempo odia a su hermano, es un mentiroso. ¿Cómo puede amar a Dios, a quien no ve, si no es capaz de amar al hermano, a quien ve? (1 Jn 4,20)

## El silencio interior para permanecer en Cristo

¿Cómo se ha vivido el silencio en la comunidad de Taizé? En primer lugar, en conformidad con la importancia dada a la apertura a los demás, la comunidad no practica el silencio explícito largos tiempos durante el día. El silencio explícito se realiza en la liturgia comunitaria tres veces al día, durante parte de la comida del mediodía, por la mañana temprano y por la noche. Estos momentos externos de silencio se hacen para fomentar una actitud del corazón, que el hermano Roger caracterizaba como «silencio interior».

La *Regla de Taizé*, redactada por el fundador durante los años 1952-1953, cuando ya la comunidad tenía varios años de existencia, contiene tres máximas que, en cierto sentido, sintetizan la visión espiritual del hermano Roger:

Mantener el silencio interior en todo para morar en Cristo<sup>2</sup>.

En primer lugar, notemos que el silencio no es presentado aquí como un fin en sí mismo, sino como un medio para tener una relación más profunda con Jesucristo. Fuertemente influido por la tradición de la Reforma, la visión del silencio del hermano Roger es cristocéntrica. En el breve capítulo de la Regla que comenta esta máxima se resalta aún más este aspecto:

El silencio interior... hace posible nuestra conversación con Jesucristo... Este silencio es necesario para que dialogues con Cristo<sup>3</sup>.

¿Cuál es su razón de ser? Según el hermano Roger, el silencio interior tiene sobre todo una función «negativa», es decir, de purifica-

---

<sup>2</sup> *The Rule of Taizé*, SPCK, Londres 2012, p. 47.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 47-49.

ción: «exige el olvido del yo como acallar las voces en conflicto y dominar la ansiedad obsesiva»<sup>4</sup>. Podríamos decir que nos ayuda a ir bajo la superficie de la personalidad con todas sus perturbaciones y susceptibilidades para llegar a un lugar más profundo donde sea posible una actividad auténtica enraizada en Dios. El mundo contemporáneo tiene ciertamente una gran necesidad de esta actitud: como consecuencia de los desarrollos tecnológicos y la explosión de la información, la gente tiende a vivir cada vez más en la superficie de la vida así como es también cada vez más impotente para afrontar todos los estímulos con los que es bombardeada incesantemente. La sociedad actual se dirige inexorablemente hacia una dispersión y fragmentación que aumentan de forma alarmante. En este contexto parece una tarea imposible encontrar la unidad de la propia existencia.

Para el hermano Roger esta unidad se encuentra en una relación con Cristo. Anima a sus hermanos a usar los tiempos de silencio para dialogar con Cristo, para «confiarle todo a él» y para «hablar con él con la sencillez de un niño», explicándoles que esto les llevará a la «armonía interior»<sup>5</sup>. Una versión anterior de la Regla usaba incluso la palabra «orden». Como resulta claro por el contexto, no se refiere en modo alguno a un estilo de vida rígido basado en normas, sino que remite a un término medio entre la *ansiedad*, por una parte, y la *complacencia*, por otra. Es la actitud de una persona que está en camino, que encuentra la libertad interior y la flexibilidad necesaria para entregarse sinceramente a los demás y responder a las necesidades del mundo de hoy.

La Regla de Taizé entiende que el logro de esta actitud interior no se produce automáticamente ni es fácil de obtener:

Pero ¿quién no se siente intimidado por este silencio, prefiriendo distraerse cuando es tiempo de trabajo, huyendo de la oración para agotarse con tareas inútiles, olvidándose de su prójimo y de sí mismo?<sup>6</sup>

Hace ya casi sesenta años el fundador de Taizé se había dado cuenta de que el deseo de huir de las profundidades de nuestro ser

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 47.

<sup>5</sup> Ibid., p. 49.

<sup>6</sup> Ibidem.

y ocultarnos de Dios (cf. Gn 3,8) llenando nuestra vida de actividades a menudo insignificantes forma parte de la condición humana. Actualmente esta tendencia ha llegado a ser omnipresente; podríamos decir, sin temor a exagerar, que es una de las características más relevantes de nuestras sociedades consumistas con sus diversiones infinitas. Esto significa que la búsqueda del silencio interior es con frecuencia una lucha que exige un compromiso real. Y como seres encarnados que estamos afectados por las cosas que nos rodean, nos vemos obligados a crear una estructura exterior en nuestra vida que nos ayude a que crezca y se mantenga la actitud interior. Tal es la razón de los elementos que hemos mencionado anteriormente con respecto a la vida diaria de Taizé: tiempos de silencio durante la oración comunitaria, en las comidas y en determinados momentos del día. El hermano Roger tenía siempre claro que el valor de estas prácticas era limitado pero real, y esta es la razón por la que el silencio absoluto no formara parte de su visión de la comunidad:

Nunca la discreción a la hora de hablar y de actuar ha impedido el contacto humano; solo un silencio mudo nos apartaría de los demás. A nosotros no se nos pide este silencio, porque en sí mismo no contribuye al verdadero espíritu del silencio interior<sup>7</sup>.

Un último aspecto del silencio en Taizé —que la comunidad comparte como muchas otras comunidades religiosas y cristianos comprometidos— es la exhortación que periódicamente se hace a detenerse por un tiempo largo en un retiro silencioso:

Hay veces en las que el silencio de Dios en sus criaturas alcanza un punto álgido. En la soledad de un retiro nos renueva el encuentro íntimo con Cristo<sup>8</sup>.

Cuando el hermano Roger escribió estas líneas en la década de 1950, no era algo común entre los cristianos, especialmente los de tradición protestante, interrumpir el tiempo para realizar retiros en soledad. Taizé ha sido siempre un lugar donde las personas podían pasar una semana en silencio, estructurado por la oración comunitaria y por las introducciones a las lecturas bíblicas, ofreciendo

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>8</sup> *Ibidem.*



temas para la reflexión y encuentros con uno de los hermanos o con las Hermanas de San Andrés que colaboran con nosotros. De hecho, iniciar a los jóvenes en los retiros marcados por el silencio es probablemente uno de los ministerios menos conocidos pero más importantes de la comunidad de Taizé. Cada semana, al menos un diez por ciento de los visitantes eligen pasar la semana entera en un «grupo de silencio», en habitaciones separadas de quienes optan por el trabajo y el debate. Como expresa una información sobre los encuentros de jóvenes adultos: «Dedicar tiempo a escuchar —mediante la oración, la lectura de la Biblia y la reflexión personal— puede revitalizarnos y ayudarnos a descubrir más la presencia de Dios en nuestra vida». Aquellos que no se sienten preparados para esto o son incapaces de pasar una semana entera en silencio, pueden tener la experiencia durante dos días, desde el jueves por la tarde hasta el domingo por la mañana.

## El silencio y los jóvenes

¿Cómo reaccionan las decenas de miles de jóvenes que vienen a Taizé cada año a esta experiencia de silencio, tan novedosa para la mayoría de ellos? Para muchos es la primera vez que pasan tanto tiempo simplemente sentados en silencio, sin ningún aparato electrónico que llene sus oídos de música o bien ocupe su cerebro<sup>9</sup>.

Es verdad que debido a su falta de familiaridad el impacto inicial de los ocho o más minutos de silencio durante las oraciones comunitarias puede resultarles desconcertante. «¿Qué pasa? ¿Es algo intencionado o alguien ha olvidado algo? ¿Qué se supone que haga durante este tiempo?». Miran a otros, y muchos parecen muy relajados, lo que al tiempo que incrementa su sensación de ansiedad («¿Soy el único que se siente perdido?») también les da aliento («Si ellos pueden hacerlo, ¡también yo puedo!»). Lo sorprendente es que, sin apenas alguna explicación, en un tiempo breve, un día o

---

<sup>9</sup> Esta sección del artículo se basa en las conversaciones con jóvenes adultos, en particular con los voluntarios que ayudan acogiendo a los visitantes.

dos, la mayoría se ha adaptado al tiempo de silencio e incluso lo experimentan positivamente. ¿No es un testimonio elocuente del hecho de que la necesidad de parar y de guardar silencio está profundamente enraizada en los seres humanos? Una vez dado el salto y situados en un ambiente de silencio pacífico, la mayoría se da cuenta de que cumple un anhelo profundo dentro de ellos, aun cuando no fueran conscientes anteriormente de ello. Una joven llegó incluso a usar la palabra *adictiva* para referirse a la experiencia de silencio, queriendo probablemente decir que poco a poco la llevaba a un lugar en su interior del que previamente no era consciente y en el que se sentía feliz de permanecer.

¿De qué formas usan los jóvenes peregrinos de Taizé los momentos de silencio? Para algunos el período de silencio es simplemente un tiempo para parar y descansar. Después de un ajetreado día de trabajo y a menudo de debates intensos, sienten la necesidad de «digerir» todo lo que ha ocurrido y asimilarlo en su ser. Como un joven comentó: «Es un tiempo para tranquilizarme, para darme cuenta de que soy humano, de que aún vivo». En un mundo cada vez más ajetreado, corremos el peligro real de volar por la superficie de la vida, de vivir con el piloto automático, de lo que se sigue la importancia de pararnos para recentrarnos en nosotros mismos de manera que nos hagamos cargo de nuestra existencia.

Otros jóvenes usan el tiempo de silencio para realizar una reflexión consciente. «En el silencio pienso sobre el día, sobre los textos bíblicos que acabamos de leer», decía un persona. Esta oportunidad «de afrontarme conmigo mismo», como expresaba otra, puede ser al principio causa de ansiedad. «Al principio tenía miedo de estar en silencio: ¿qué me encontraré?». A propósito, esta parece ser una de las dificultades que tienen muchas iglesias para incluir tiempos de oración en silencio durante las celebraciones. Muchas personas de nuestros días han llegado a estar tan alienadas de su vida interior que tienen miedo a lo que pueda ocurrir si se miran interiormente. Esta situación puede provocar varias estrategias para evitar tomar en serio el silencio. Pero quienes perseveran y corren el riesgo de entrar en el silencio, se darán cuenta de que no hay nada de lo que asustarse. Al contrario, la paz interior resultante hace que merezca totalmente la pena.

## Un contexto de belleza y sencillez

Uno de los elementos que fomentan este proceso de adaptación a la experiencia de silencio en Taizé es el contexto exterior en el que se produce. En primer lugar, varios jóvenes adultos resaltan la belleza que supone entrar en el silencio junto con muchos otros. «La primera vez que vine a Taizé, fue algo realmente mágico para mí ver a todas estas personas reunidas en silencio», dijo un joven. Otro comentó que el hecho de estar en silencio en común era uno de los pocos tiempos en los que un gran número de personas, la mayoría sin conocerse entre sí, puede compartir un momento tan íntimo todas juntas. Los períodos de silencio y el estilo de la liturgia de Taizé unen así intimidad y comunidad, las dimensiones personal y colectiva.

Además, existe también un contexto material para la oración. Los jóvenes visitantes son muy sensibles a la tenue luz en la Iglesia de la Reconciliación, a la sencillez y la belleza de la decoración y especialmente a la ausencia de bancos. Sentados en el suelo, cerca de la tierra, no sienten que están en una clase o en un aula, con la sensación de ser controlados como resultado de la organización del espacio; en consecuencia, experimentan un sentimiento de liberación. «La oración en Taizé es tan *libre*», siguen diciendo, y esto es lo más sorprendente, porque de hecho la liturgia está perfectamente estructurada, no se parece en nada a la «oración libre» que vemos en algunas iglesias que carecen de liturgia. Pero el canto repetitivo, la carencia de una organización rígida, la ausencia de alguien que esté en pie de frente dirigiendo la liturgia y sobre todo el tiempo de silencio, dan a los participantes un sentido de libertad interior. Durante el silencio no son forzados a seguir ninguna directriz dictada desde fuera; son libres de que surjan en ellos nuevos pensamientos y anhelos inesperados. Varios jóvenes comentaban: «Es un tiempo para tranquilizarse, para repensar, para encontrar el silencio interior... Un tiempo para centrarse en cosas importantes o para darse cuenta de lo que es realmente importante, un tiempo para encontrar nueva energía... No es una norma, sino una invitación». Creciendo en una sociedad donde todo tiende a servir a una finalidad, a ser evaluado en términos de eficacia y resultados, especialmente resultados económicos,

estos jóvenes están descubriendo en la experiencia del silencio una dimensión de gratuidad, de ser sencillamente. Están en vías de descubrir que el ser antecede al hacer, que la calidad de la actividad humana depende sobre todo de un enraizamiento en una vida interior, del discernimiento, como expresó un joven, de «quién soy yo en la presencia de Dios».

Aquí deberíamos mencionar otro aspecto de la vida de Taizé que muchos jóvenes, sorprendentemente, valoran. Una de los distintivos de la tradición monástica es estructurar el día para hacer posible la vida comunitaria. Quienes pasan un tiempo en la colina de Taizé tienen el día estructurado con los tiempos de oración, las comidas, el trabajo, las introducciones bíblicas y los debates en pequeños grupos. Aparentemente podría parecer que esta organización del tiempo inhibiría a los jóvenes en una sociedad que entiende la libertad como pura autonomía, como «hacer lo que quiero cuando quiero». Y sin embargo la experiencia es la contraria. Al terminar la semana muchos dicen que uno de los más importantes descubrimientos que han hecho ha sido que la estructura, si es flexible y no opresora, puede dar sentido al día y hacer posible vivir con los demás de un modo provechoso. Siente que la organización de la liturgia no reprime sus deseos personales, sino que más bien crea un marco que facilita una relación personal con la Fuente de su ser en un contexto de comunidad. Quizá sin darse cuenta, estos jóvenes están aprendiendo una importante lección, a saber, que el individualismo absoluto y la anarquía no conducen a la libertad auténtica, que vivir con otros, con sus limitaciones y sus aparentes restricciones, proporciona de hecho el mejor entorno para una libertad y una realización verdaderas.

Evidentemente, para muchos jóvenes peregrinos los tiempos de silencio adquieren una dimensión explícitamente religiosa. Después de la lectura de las Escrituras en varios idiomas, el período de quietud les da tiempo para meditar sobre los textos y aplicarlos a su situación. Una joven comentó que después del silencio la oración le resulta diferente: se siente más en presencia de Dios y capaz de apreciar las cosas en un nivel más profundo. Al final de la oración vespertina, muchos jóvenes se quedan en la iglesia hasta tarde cantando y orando en silencio ante el icono de la cruz. Un joven llegó incluso

a establecer un vínculo entre su propio silencio y la cruz de Cristo: «Silencio de Dios más allá de las palabras».

Resumiendo, en un mundo que corre el riesgo de hundirse bajo el peso de las palabras que a menudo se han convertido en poco más que mero ruido, una experiencia de silencio monástico sigue ejerciendo un fuerte atractivo para nuestros contemporáneos. Esto se verifica particularmente en las generaciones jóvenes, consideradas erróneamente por algunos como alérgicas a esta práctica. La experiencia de Taizé desmiente a quienes creen que estamos obligados a «aguar» la liturgia y la espiritualidad para hacerlas agradables a los jóvenes. También muestra que no es necesario imitar modelos tomados del mundo secular para crear una forma de oración que diga algo a las personas de nuestro tiempo. Al contrario, cuando no se reproduce servilmente la gran Tradición de la Iglesia cristiana sino que se adapta con discernimiento a las necesidades del presente, sigue cumpliendo una función esencial. Es capaz de ayudar a los ciudadanos de la aldea global a entrar en sí mismos y a descubrir o intensificar una relación vivificante con la única cosa que importa; fomenta el contacto con el Dios de Jesucristo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

SILENCIO:  
LUGAR SAGRADO DE LA ESCUCHA

En este artículo se asume el método de «ver, juzgar y actuar», tan caro a la teología latinoamericana. Se describe la cultura occidental actual mostrando el aturdimiento por exceso de estímulos, incluso la prostitución de la palabra, y, a la vez, la búsqueda del silencio como ascesis. En simbología bíblica necesitamos que un ángel nos toque con una brasa ardiente los labios impuros, para ser dignos profetas de Dios. El silencio es esa brasa purificadora. Continuamos con el discernir desde la antropología teológica de Rahner. Los humanos somos los oyentes de la Palabra, dada nuestra estructura abierta. Dios no cesa de hablar, todo es revelación para quienes cultivan ojos, oídos y piel atentos. Siempre es hora de hacer el camino de aprendizaje de Elías. El silencio es lugar sagrado de la escucha, donde Dios nos llama y envía. Finalmente son planteadas varias dimensiones existenciales de la acción. La palabra auténtica nace y debe ser acogida en el silencio, para engendrar una respuesta genuina. Ejemplificamos que entre la mística y el compromiso danza la poesía. Y que la vida plena, abundante, también se celebra.

*Por detrás de mi voz —escucha, escucha— otra voz canta. Viene de atrás, de lejos; viene de sepultadas bocas, y canta...*

Circe Maia<sup>1</sup>

---

\* ROSA RAMOS, laica uruguaya, por vocación educadora y comunicadora. Profesora de Filosofía; diploma en Educación integral y Pastoral educativa; maestría en Ciencias religiosas. Actividades actuales: docente de Filosofía; codirectora de la *Revista Misión*; miembro de Amerindia Uruguay (entre el 2008 y 2014, miembro del Comité Coordinador Continental). Es autora del libro *¿Espiritualidad uruguaya? Una mirada posconciliar*, Doble Clic Editoras, Montevideo 2013, y de más de cincuenta artículos en revistas nacionales e internacionales.

<sup>1</sup> Circe Maia, *Obra poética*, Rebecalinke Editoras, Montevideo 2010, p. 413.

---

## I. Un espacio-tiempo sometido al ruido. Y, sin embargo...

Partimos del *ver* la realidad, pero de un ver que nos implica. Somos parte de la realidad observada, parte del problema, y de la solución.

En las sociedades modernas del mundo occidental vivimos en la era de la diversión, del espectáculo, de la velocidad; un tiempo líquido, una cultura marcada por el consumo, que huye con pánico del silencio<sup>2</sup>.

Asistimos a la omnipresencia del ruido que se nos impone en la calle y en los medios de comunicación, que por velocidad y saturación nos aturden y anestesian. Dolor, crueldad, sufrimiento, muerte, son ofrecidos en las pantallas como una mercancía más, para el consumo voraz. Esas imágenes son también *ruido* que insensibiliza y deshumaniza.

Continuamente recibimos innumerables sensaciones fugaces que estimulan y seducen, pero la mayoría no da lugar a percepciones, ni a sentimientos, menos aún a procesar pensamiento propio y crítico. Solo haciendo espacio-tiempo al silencio se engendra el pensamiento auténtico. Ese *ruido*, la sobreestimulación, coloniza las conciencias e impide al sujeto ser tal.

Frente al manejo avasallante de los medios masivos de comunicación, un filósofo argentino propone rebelarnos, aun cuando parezca imposible e inexplicable, y propone reeditar la duda cartesiana. Lo que puede hacer tambalear el sistema dominante, afirma, es dejar la pasividad cómplice y dudar, dudar sistemáticamente de esa invasión nada inocente de estímulos<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, Buenos Aires 2013; *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires 2003; Benjamín González Buelta, *Caminar sobre las aguas*, Sal Terrae, Santander 2010; Gilles Lipovestsky, *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona 2007; José Pablo Feinmann, *La filosofía y el barro de la historia*, Planeta, Buenos Aires 2009; José Luis Rebellato, *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*, Editorial Nordan Comunidad, Montevideo 1995.

<sup>3</sup> Feinmann, op. cit., pp. 784ss.

También es ruidosa la fiebre del consumo que ha permeado todas las clases sociales. La publicidad, con su ensordecedor rumor seductor, procura aniquilar el silencio, e induce a un hiperconsumo acrítico, con su promesa de felicidad, efímera y paradójica, pero que nadie se quiere perder. Estamos obligados a comprar, ya sea *para ser más*, o *para no ser menos* que los demás.

Una vida de aturdimiento se va haciendo insensible a los deseos más hondos, lleva a una existencia vacía de dudas y preguntas, que no se confronta con los límites propios y de su mundo-historia. Es una existencia mediocre, por debajo de las altas posibilidades para las que fuimos creados. Evadir el silencio es evadir no solo la posibilidad de la crítica, sino también de autotrascendencia auténtica, de humanización.

Y, sin embargo, incluso esa búsqueda afanosa de una felicidad comprada y paradójica, evidencia anhelos hondos de vida plena, abundante. Esos anhelos hondos en nosotros, son promesas de Dios para la humanidad, susurrados por el Espíritu que nos habita.

No podemos huir siempre, la vida nos ofrece ocasiones para despertar la conciencia, oír y escuchar las preguntas y los anhelos primigenios. Hay experiencias que conducen al contacto con nosotros mismos, y con la humanidad. Algunas de ellas son las experiencias dolorosas de pecado y culpa, de enfermedad o de muerte, de fracaso y soledad, de injusticia sufrida o palpable en otros, de indignación moral, etc.

También las experiencias de profundo gozo pueden despertarnos y maravillarnos, así por ejemplo el amor que nos sorprende, la vida venciendo a la muerte, la ternura exquisita de los amigos, la generosidad inmerecida o inesperada, que nos salva cuando todo parece aniquilarnos, el arte que llena el alma de belleza... son oportunidades que nos ponen en contacto con lo auténticamente humano.

El abrazo salvador, tan necesario como el pan, la danza que nos recrea, el canto que nos une, la belleza que nos abuena... otorgan asimismo conciencia del límite, exigen aceptar la cuota de unicidad y por tanto de soledad radical que como humanos tenemos. Y es precisamente en el silencio que podemos oír nuestro límite y el llamado a trascenderlo, buscando el fondo, peregrinando al Misterio.



En términos de Karl Rahner: «deje que surjan a la superficie esas realidades más originarias del espíritu: el silencio, la angustia, la saudade inefable de la verdad, del amor, de la comunión, de Dios. ¡Expóngase a la soledad, a la proximidad de la muerte! Deje que se presenten esas experiencias últimas y fundamentales del hombre, no las cubra con palabras, no haga teorías sobre ellas: mantenga estas experiencias fundamentales. Tal vez entonces pueda aparecer algo así como un saber originario acerca de Dios»<sup>4</sup>.

En esas experiencias tan humanas acontece y hace nido el silencio. Y en el nido del silencio, antes o después de las palabras, antes o después de las preguntas, crece la posibilidad de autotrascenderse, de escuchar y acoger en ese hondón la Palabra de Dios. La vida y sus misterios hacen espacio al Misterio.

Parfraseando a Pablo podemos llenarnos de confianza y esperanza (Rom 8,35-39), pues ni siquiera el ruido ensordecedor de nuestro tiempo podrá separarnos del Amor de Dios, ni impedir que siga llegando a nosotros su Palabra de vida, en los gozos y sufrimientos de nuestras pequeñas historias cotidianas y en la gran historia que los pueblos van tejiendo y de cuya urdimbre somos parte.

Veamos un ejemplo latinoamericano de esa fidelidad y paciencia histórica de Dios. En el silencio del dolor de nuestros pueblos originarios —al igual que los judíos en Egipto— siguieron multiplicándose, aun cuando la historia solo prometía sometimiento y esclavitud para sus hijos, fue creciendo una palabra de porfiada resistencia, de dignidad, y de secreta esperanza. Quinientos años de silencio de sus propias culturas y religiones, de endurecer el rostro y callar, como el siervo sufriente (Is 50,6-7), han dado lugar en el corazón de estos pueblos a un estallido de dignidad, de defensa de los derechos humanos, de su cultura y de la naturaleza, de la vida en toda su diversidad.

Hoy llega a nosotros la llama sagrada de su sabiduría, resumida en una expresión: *Sumak Kawsay*, *Buen Vivir*. Gratuidad, reciprocidad, vida en comunidad, cuidado, ternura, respeto a la naturaleza, son

---

<sup>4</sup> Karl Rahner, *Praxis des Glaubens*, en K. Lehmann y A. Raffelt (eds.), 1982. Citado por Andrés Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 170.

sus pilares esenciales. Esa sabiduría —que ya aparece en algunas Constituciones— ha sido acunada, custodiada y pasada de generación en generación por mujeres, guardianas de la vida, parteras de la Palabra. Sabiduría que hoy rompe el silencio y se eleva como una voz profética, convocándonos. La acogemos como Palabra de Dios que nos recuerda que nada puede separarnos de su Amor, de su Presencia.

Pese al ruido, a lo largo de la historia, en cada cultura, y de diversos modos, Dios se hace oír, porque no se deja vencer en generosidad; su prodigalidad es su santo y seña. Y además porque el hombre y la mujer, los humanos, somos capaces de oír a Dios.

## II. Oyentes de la Palabra. Oyentes de la realidad

Pasamos al *juzgar* la realidad, apoyados en una premisa antropológica fundamental, que se descubre a los ojos de la fe con asombrosa luminosidad: ser persona es ser capaz de apertura trascendental y por tanto de escuchar.

Aun viendo los problemas culturales actuales, esa imposición del ruido, ese intento de eliminar el silencio y con él la reflexión crítica y la apertura a nuevos horizontes, afirmamos que Dios —que quiere revelársenos y revelar su voluntad salvadora (DV 2)— se hace oír a lo largo de la historia y lo ancho de las sociedades. Y esto es posible porque el ser humano es capaz de Dios.

Asumimos como fundamento la teología de Karl Rahner (1904-1984), quien a partir de la filosofía trascendental de Kant, buscando las condiciones de posibilidad de lo típicamente humano, construye su antropología teológica, allende Kant, descubriendo y fundamentando en Dios mismo esa estructura abierta en que consiste el hombre.

La persona humana para Rahner es el ser interrogante: somos una pregunta que busca respuestas y Verdad; somos libertad anhelante que se lanza hacia nuevos rumbos y que simultáneamente se va liberando; somos asimismo capaces de razón y de amor, siempre trascendiendo, reconociendo límites, pero tendiendo hacia una plenitud en todo. Vale decir que la estructura humana es apertura hacia

un horizonte ilimitado, siempre saliendo de sí, hacia lo diverso de sí. Ser persona es autotrascenderse<sup>5</sup>.

Para Rahner nuestra búsqueda de conocer y nuestros anhelos hondos revelan el origen y destino del ser humano, evidencian y nos atraen hacia el Misterio sagrado. Esa estructura abierta, ese dinamismo humano que le es constitutivo, es revelador de Dios, que quiere autocomunicarse, y ha creado al hombre capaz de buscar fundamentos últimos, de interrogarse por el Misterio, y por tanto de recibirlo y de dialogar con Él.

Para Rahner el hombre es el ser creado capaz de interrogar e interrogarse, de dudar, pero también oír, es el *Oyente de la Palabra*<sup>6</sup>, idea que da título a su tesis doctoral. Hemos sido creados con capacidad de encontrar al Dios trascendente a partir y en las experiencias humanas, capaces de oírlo y entablar diálogo con Dios-Palabra que se dona continuamente a sí mismo, y lo hace de modo pleno en Jesús.

La persona es apertura y autotrascendencia en el conocimiento y en la acción, y —como también dirán los existencialistas— en el hacer nos hacemos. En el planteo de Rahner sin duda hay un *telos*: Dios capacita, alienta y espera ese conocimiento y esa acción que permiten la plenitud humana, el llegar a ser aquello para lo que fue creado. Esta capacidad nos es constitutiva, seamos o no conscientes de ella, pero somos libres, también podemos cerrarnos a ese horizonte ilimitado y a esa Palabra.

La estructura trascendental del ser humano es posibilidad cierta de encuentro con el Absoluto como origen que sostiene y funda, y como fin que orienta y consume. Y ese dinamismo de búsqueda, encuentro, acción en la historia —que tiene sentido y no es absurda—, da lugar a la historia de salvación, tan de Dios como nuestra. La historia de la revelación es auténtica historia humana y el hombre es el ser responsable.

---

<sup>5</sup> A nivel filosófico, la autotrascendencia como nota específicamente humana la encontramos en muchos autores del siglo xx, Martin Buber, Gabriel Marcel, José Ortega y Gasset, Julián Marías, etc.

<sup>6</sup> Karl Rahner, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967.

Descubrir nuestra estructura de apertura trascendental y no confundirla con la mera ansiedad actual (de consumir sensaciones, novedad, productos y hasta vidas) requiere del silencio que nos haga inteligible ese anhelo hondo, esa extraña Presencia que nos habita y llama siempre a ir más allá en una dialéctica o juego sagrado. La escucha de la Palabra, siempre comunicada, requiere remansarse en el silencio para vivir según ella.

Las ciencias estudian la realidad: la historia, la sociología, la politología, entre otras, pueden escudriñar las causas y hacer pronósticos, pueden encontrar en movimientos políticos y sociales antecedentes, cercanos o remotos. Pero nuestra apertura trascendental vivida desde la fe permite ir más allá; la persona creyente que hace teología penetra la realidad con preguntas últimas. Ve, huele, oye, palpa y gusta con los sentidos espirituales, y contempla maravillada el Misterio de Dios encarnándose en la historia humana, para salvar, redimir, liberar.

Solo desde la fe podemos hacer teología de la historia y descubrir el paso salvador de Dios en la noche de los pueblos, leer los signos de los tiempos (GS 4, 11), acompañar discernimientos y acciones, para volver a escuchar e interpretar. Contemplando la historia en sus desgarros podemos entrever ya lo germinal y soñar victorias, siempre parciales y provisionarias.

Una teología contextual y encarnada como la teología de la liberación, acentúa el compromiso como respuesta responsable al desafío de la realidad que no debe ser justificada ni encubierta: expoliación, marginación y violencia en el grito silencioso de los empobrecidos. En ella Dios mismo interroga al hombre y espera respuesta. Se subraya además una escucha comunitaria y crítica, mediada por los recursos disponibles. Una escucha así del llamado de Dios no puede dejar indiferentes.

### III. Relación dialógica entre mística, poética y compromiso

Detengámonos ahora en el *actuar*. Existen diversas dimensiones existenciales que lo conforman. Rahner habla de mística y responsa-

bilidad. En estas tierras solemos hablar de espiritualidad y compromiso, también de espiritualidad de la liberación<sup>7</sup>.

Introduzco el arte entre ellos, como un tercer elemento en la danza perijorética —en alusión a la amorosa intimidad de las personas de la Trinidad donde coexisten sin perder identidad—. Expresión privilegiada que traduce el silencio y alimenta la entrega. Palabra y acción profética encuentran su fuente en el Espíritu y apenas pueden balbucearse en el arte, y más concretamente en la poesía.

De los muchos poemas del obispo emérito, Pedro Casaldáliga, elijo uno que sintetiza la dialógica planteada:

Derramando palabras,  
de mis silencios vengo  
y a mis silencios voy.  
Y en Tus silencios labras  
el grito que sostengo  
y el silencio que soy<sup>8</sup>.

El silencio, lugar de encuentro con el Misterio, es padre y madre de la poesía y del compromiso cotidiano por la vida abundante. Silencio en que la persona es capaz de trascender, y entrar en relación con lo Absoluto, aunque no lo sepa o no lo nombre. La poesía es expresión de la mística y el compromiso de cristianos, agnósticos y ateos. Todos beben de la misma Fuente, aun ignorándolo. Todos abrevan al pueblo con su canto hondo.

Circe Maia, uruguaya, sin fe religiosa, es autora del poema «Otra voz canta», que ha musicalizado Daniel Viglietti. Este poema es un

---

<sup>7</sup> Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Paulinas, Bogotá 1992; Víctor Codina, «No extingáis el Espíritu». *Una iniciación a la Pneumatología*, Sal Terrae, Santander 2008; Víctor Manuel Fernández, *Teología espiritual encarnada*, San Pablo, Buenos Aires 2006; Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*, Sígueme, Salamanca 1984; Jon Sobrino, *Liberación con Espíritu: apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985; Jon Sobrino, «Espiritualidad y seguimiento de Jesús», en *Mysterium Liberationis*, Tomo I, Trotta, Madrid 1990.

<sup>8</sup> Pedro Casaldáliga, «Silencio hablado», en *El tiempo y la espera*, Sal Terrae, Santander 1986, p. 17.

símbolo para nosotros, trayendo la memoria de tantos luchadores y especialmente de los desaparecidos. Algunos de sus versos abren este artículo invitando a escuchar otras voces.

En el silencio, como en la noche, tan asociados están, empiezan a iluminarse los ojos, el entendimiento y el corazón; pueden entonces percibirse colores de la oscuridad, o, a fuerza de mirar la historia, atravesar las apariencias y aprender a ver la transparencia del barro, a lo que nos invita Benjamín González Buelta<sup>9</sup>.

A la fecundidad del silencio escribe Pablo Neruda, poeta chileno:

Yo que crecí dentro de un árbol  
tendría mucho que decir,  
pero aprendí tanto silencio  
que tengo mucho que callar  
y eso se conoce creciendo  
sin otro goce que crecer,  
sin mas pasión que la substancia,  
sin más acción que la inocencia,  
y por dentro el tiempo dorado  
hasta que la altura lo llama  
para convertirlo en naranja<sup>10</sup>.

El mismo poeta dice:

Porque pido silencio  
no crean que voy a morirme:  
me pasa todo lo contrario:  
sucede que voy a vivirme<sup>11</sup>.

Así defiende el silencio no para morirse sino para vivirse.

El sur también nos ha regalado a Atahualpa Yupanqui, un argentino de sensibilidad exquisita para descubrir, reverenciar y compar-

---

<sup>9</sup> Benjamín González Buelta, *La transparencia del barro. Salmos en el camino del pobre*, Sal Terrae, Santander 1994.

<sup>10</sup> «Silencio», en Pablo Neruda, *Fin de mundo*, Losada, Buenos Aires 1976, p. 85.

<sup>11</sup> «Pido Silencio», en *Antología fundamental. Pablo Neruda*, Pehuén, Santiago 1992, p. 308.

tir los misterios de la vida; cultivador del silencio, por eso místico (ateo) y poeta. Nos revela que la guitarra ya trae las voces de la realidad de la que ha sido testigo silencioso, de los trinos de los pájaros que se impregnaron en la madera de los árboles de los que procede la guitarra que luego el hombre hará sonar: «Alguna vez la hacharon, alguna vez se cayó y la usaron, la ahuecaron, la pusieron a templar como tabla y alguna vez la formaron. Pero es una madera llena de infinitas vibraciones y de qué vibraciones: miles de horas de canto de pájaros. Y así se formó la guitarra»<sup>12</sup>. Quien la toca debe ser digno de ella, respetarla, oírla, solo así, compenetrado con su historia y las voces que la habitan, será capaz de revelar esos misterios a otros.

Tan verdadero su planteo como excelente metáfora del místico. Este no inventa la realidad, la vida, el dolor, la muerte, los sueños y fracasos humanos, su porfiada esperanza... están allí; se trata de oírlos haciendo silencio reverente, como Moisés acercándose con pies descalzos a la tierra sagrada.

Claro que luego hay que ser testigo y profeta, cueste lo que cueste. Alfredo Zitarrosa, otro uruguayo, en una obra muy marcada por el dolor del pueblo durante su exilio, recita con su voz grave: «Hago falta... yo siento que la vida se agita nerviosa si no comparezco, si no estoy... Siento que hay un sitio para mí en la fila, que se ve ese vacío, que hay una respiración que falta, que defraudo una espera... Siento la tristeza o la ira inexpresada del compañero, el amor del que me aguarda lastimado... falta mi cara en la gráfica del Pueblo, mi voz en la consigna, en el canto, en la pasión de andar, mis piernas en la marcha, mis zapatos hollando el polvo... los ojos míos en la contemplación del mañana... mis manos en la bandera, en el martillo, en la guitarra, mi lengua en el idioma de todos, el gesto de mi cara en la honda preocupación de mis hermanos»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Athaulpa Yupanqui, *Este largo camino. Memorias*, Cántaro, Buenos Aires 2008.

<sup>13</sup> Alfredo Zitarrosa, *Hago falta en Guitarra Negra*, Sello Movieplay, España 1977.

González Buelta plasma en varios poemas esa unidad dinámica entre mística, poética y compromiso, en que la persona de fe se va transformando cada día<sup>14</sup>.

#### IV. Celebración de la vida y de la fe

La vida humana no solo se vive, se interroga y se juega en tantas batallas. También tiene el maravilloso don de celebrarse. Celebrar es decir «sí» a la vida, que, celebrándose, se afirma, valora, re-crea<sup>15</sup>.

En este planeta vivo, y en esta humanidad en gestación, no solo hay dolores de parto (Rom 8,22), también hay dolores de engendramiento. ¿Cómo ver en la violación de las indígenas nativas y las africanas traídas al continente como esclavas —y hoy en las mujeres inmigrantes y en las que son botín de guerra— el germen de la libertad y de la dignidad que se pondría en pie siglos después? ¿Cómo ver en la tortura y la muerte de los líderes sociales, en tantas batallas perdidas, las semillas de otro mundo posible?

A fuerza de contemplar la noche y el barro, como ya se dijo. Entonces, estamos llamados a celebrar, como el campesino que, al plantar la semilla, ofrece y celebra la cosecha anticipadamente, o como los primeros cristianos en medio de persecuciones, se reunían para orar y celebrar la resurrección.

Celebramos la vida misma, su fuerza, su resistencia, su renacer, descubriéndola como llegando de lo más hondo y desde lo más alto a la vez. Celebramos su ser don, su proceder de una Fuente inextinguible. También al descubrir su dignidad más allá de toda apariencia, de fragilidades propias y atropellos ajenos.

---

<sup>14</sup> Destaco uno en especial: *Tú y yo nos vamos haciendo*. Benjamín González Buelta, *La transparencia del barro. Salmos en el camino del pobre*, Sal Terrae, Santander 1994, pp. 73-74.

<sup>15</sup> Luis Carlos Bernal Llorente, *Recuperar la fiesta en la Iglesia*, Edibesa, Madrid 1998.



La vida nos trasciende, somos parte del río de la historia. Somos una hebra en la trama de la vida<sup>16</sup>, pero somos el hilo consciente, de ahí nace la necesidad de reverencia, gratitud, cuidado y celebración. Con humildad y con valor, aceptando el regalo y comprometiéndose responsablemente.

La fiesta —si es auténtica— permite resignificar los acontecimientos, hacer relectura de ellos —a veces en clave de humor y sátira para exorcizar el mal—, asumirlos y relanzarnos al futuro con esperanza renovada.

Sin embargo, hay una distancia enorme entre las celebraciones paganas o las religiosas populares y la Eucaristía —celebración cristiana por excelencia donde hacemos memoria de la Pascua de Jesús— cuando esta sigue las rúbricas ortodoxas. Percibimos entonces una celebración muy formal, mecánica e incluso rígida (hasta en las posturas corporales), que es difícil reconocer como fiesta. Tampoco como expresión genuina del misterio que se celebra, ni de la realidad que el pueblo está viviendo.

Afirma el Concilio que «La liturgia es la cumbre a la cual tiende toda la actividad de la Iglesia, y al mismo tiempo, fuente de donde mana su fuerza» (SC 10). Pero muchas veces no lo es, qué pena. La liturgia oficial tiene exceso de palabras —la mayoría pronunciadas por el sacerdote, en un lenguaje solo comprensible para iniciados—, que contrasta con la falta de otros signos inteligibles y significantes, así como de tiempos de silencio, de encuentro de cada participante consigo mismo, con los demás, con Dios.

Los cristianos necesitamos hacer silencio para escuchar al Dios que escuchó a los hombres (Ex 3,7-10), al Dios que escucha su clamor porque es sensible a sus sufrimientos. Estamos invitados a hacer silencio para oír al Dios del éxodo, al Dios liberador, que nos desinstala y envía. Al Dios creador que también clama desde todas sus criaturas. A Jesús, que anuncia el Reino, un mensaje de vida y salud, consuelo y esperanza, y que llama al seguimiento. Al Espíritu que gime en nosotros...

---

<sup>16</sup> Leonardo Boff, a la luz de científicos como Lovelock, Maturana, y tantos otros, ha dedicado las últimas décadas a una mirada ecológica que abarca la ambiental, la social, la mental y la integral o mística.

Dicho con versos de González Buelta en su poema *Encuentro*:

Si multiplico las palabras  
hasta abrumarte en tu silencio,  
¿cómo seré capaz de escuchar  
el grito rebelde del oprimido  
y la queja muda del saqueado?  
... Si no adoro en silencio  
tu trascendencia que abre al tercer día  
sepulcros y cerrojos,  
encarcelaré sin futuro  
situaciones y personas<sup>17</sup>.

Los occidentales modernos y posmodernos pecamos de exceso de palabras y teorías. La gente sencilla es capaz de grandes silencios, así como de expresiones simbólicas riquísimas<sup>18</sup>, con una fe que los ilustrados generalmente ignoramos, y que la teología no ha tenido en cuenta como lugar teológico.

Necesitamos cultivar el espíritu contemplativo, despertar los sentidos, aprender a ver, a oír, a palpar, a gustar, a tener olfato<sup>19</sup>, para descubrir la presencia y la ausencia de reino de Dios... Aprender a contemplar la realidad con pies descalzos y corazón abierto, con sus límites, contradicciones, frustraciones viejas o fracasos nuevos. Pero también, preñada de brotes de esperanza, porque el trigo enterrado da frutos, germina en las entrañas de los pueblos, de sus mujeres y de sus hombres.

Lo anuncia Isaías (Is 43,19), lo oye y lo canta María (Lc 1,46-56). Pegando su oído al corazón de la historia de Israel, contemplando su fragilidad, su pequeñez, su oprobio, y escuchando también las viejas

---

<sup>17</sup> Benjamín González Buelta, *La transparencia del barro: salmos en el camino del Pobre*, Sal Terrae, Santander 1989, pp. 21-22.

<sup>18</sup> Diego Irarrázaval, *Indagación cristiana en los márgenes. Un clamor latinoamericano*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2013, especialmente capítulos V y XXI; Víctor Codina, op. cit., pp. 244-245.

<sup>19</sup> Es interesante que un autor colombiano identifica como causante de la violencia en todos los ámbitos, desde el familiar al político-social, el analfabetismo afectivo y la falta de una educación de todos los sentidos. Cf. Luis Carlos Restrepo, *El derecho a la ternura*, Doble Clic Editoras, Montevideo 1998.

profecías, oyó María y entendió cómo actúa Dios. Por eso la tradición lucana nos dice que la madre de Jesús cantó sintiéndose la mujer más feliz, feliz de oír y descubrir la fidelidad del Dios salvador.

Si en nuestras celebraciones de la fe, en vez de multiplicar palabras y gestos, muchas veces ininteligibles, hubiese espacio para pegar el oído al corazón de Dios latiendo en el pueblo, latido de Amor creador y salvador, quizá nosotros hoy, como ayer María, nos maravilláramos y cantaríamos nuestro Magnificat.

«MADRE, OIGO LATIR TU CORAZÓN...»

El silencio como escucha de Dios y de su creación

En este artículo se describe el silencio como un modo de escucha: escucha de la propia voz interior, de la voz de Dios y del latido de la madre Tierra. En él se reflejarán las experiencias personales que he tenido con diversas y nuevas formas de oración y de vida monacal (es decir, durante una peregrinación a Tierra Santa, una estancia en un monasterio franciscano, un visita a la comunidad de Iona y la praxis en la comunidad ecuménica Kloster Gnadenenthal, donde vivo desde 2010). En Kloster Gnadenenthal dirigimos una «casa de silencio» y ofrecemos «semanas de silencio» durante casi todo el año, en las que participo habitualmente. Describimos el silencio como un modo de vida para desarrollar una nueva sensibilidad con respecto a los gemidos de la creación y a la continua obra del Espíritu Santo en el interior de todos los seres (como *creatio continua*).

---

\* JUTTA KOSLOWSKI se licenció en Teología protestante, católica y ortodoxa; es una prestigiosa especialista en ecumenismo. Se doctoró por la Universidad de Múnich con un trabajo titulado «La unidad de la Iglesia en el debate ecuménico. Aspectos concretos del diálogo católico-protestante» (2007). Actualmente investiga en la Universidad de Múnster sobre el tema «Judaísmo y cristianismo. Intentos por definir su relación después de la shoah». Además, es pastora en la Iglesia protestante de Alemania y miembro de la comunidad ecuménica Kloster Gnadenenthal. Es profesora de Ecumenismo y Diálogo interreligioso en la Pädagogische Hochschule de Ludwigsburg, y ha publicado en el área de teología sistemática un considerable número de libros y de artículos en revistas científicas de prestigio.

Correo electrónico: [jutta.koslowski@comeunity-web.de](mailto:jutta.koslowski@comeunity-web.de)

## Introducción

**S**ilencio... Mientras me siento en mi escritorio para reflexionar sobre lo que tengo que decir con respecto a este tema, me distraigo: oigo el leve pero incesante tictac de mi despertador que está debajo de la cama. Hace ya algunas horas que me encuentro en la misma habitación y hasta el momento el sonido no me había molestado: es más, ni siquiera lo había notado. He telefonado, he echado una ojeada a los libros, he pulsado el teclado de mi ordenador... Solo ahora, cuando estoy completamente tranquila y reflexiono detenidamente, me llama la atención ese ruido. Así que, desconcentrada por él, solo puedo seguir trabajando después de levantarme y silenciar a mi despertador debajo de una montaña de cojines. No tengo más remedio que sonreír y pensar en el cuento de *La princesa y el guisante*, cuya «terrible dureza» aún sentía después de habersele puesto sobre él montones de edredones y que le impidió cerrar los ojos durante toda la noche.

No obstante la distracción, llego a centrarme en el tema: el silencio nos hace posible *oír*. Oír y prestar atención a nuestro entorno, a nuestra voz interior y a Dios. En cierto modo, la diferenciación entre estos tres ámbitos es artificiosa y superficial, pues en el fondo de la experiencia mística los tres son *uno*. Dicho de otro modo: el místico, la mística, es capaz de hallar en todas las cosas a *Dios* como fundamento originario. Al encontrarme con el mundo, con la creación, con la *madre Tierra*, me encuentro al mismo tiempo con Dios como su creador, del que la tierra es su imagen. Al oír la voz interior de mi anhelo más profundo escucho, en última instancia, la voz de Dios, que silenciosamente habla en mí. El silencio consigue que me deje distraer menos por las sensaciones que me rodean y al mismo tiempo poder percibir las con mayor atención. Esta experiencia se hace más intensa cuando no solamente «ayuno con los oídos» sino también con la vista, por ejemplo, cuando me retiro a orar al desierto y soporto el vacío radical que me circunda. Esto me puede ayudar a concentrarme, es decir, a «encontrar el centro». ¿Qué (o quién) es «el centro» según la visión religiosa? De nuevo: Dios.

Por consiguiente, en las reflexiones que siguen quiero describir el *silencio como camino hacia Dios*, un camino que al mismo tiempo me

conduce a mí misma y a la totalidad de la creación, cuyos «suspiros por la redención» (Rom 8,23) son audibles y están unidos con mi propio anhelo. En este sentido, deseo contar algo de mis experiencias que pueden servir de ejemplo con respecto a la búsqueda de nuevas formas de espiritualidad y de vida monástica. Algunas son totalmente subjetivas, pero en conjunto constituyen una expresión del deseo de silencio que caracteriza a nuestros contemporáneos y a su mística moderna. En el *camino del silencio* me he encontrado con muchas personas afines que lo estaban siguiendo a su modo.

## La búsqueda de silencio

La primera gran experiencia que tuve del silencio se produjo durante un viaje de peregrinación a Tierra Santa. Al terminar la selectividad, con 19 años, me puse en marcha hacia este lugar porque quería caminar por donde anduvo Jesús. Por entonces yo lo entendía totalmente al pie de la letra: quería visitar los *lugares*, que son mencionados en la Biblia, y recorrer los *caminos* que se describen en ella: de Jericó hacia Jerusalén, de Nazaret hacia Caná, de Jerusalén hacia Emaús... Y lógicamente tenía que hacer el recorrido *a pie*, como es propio de un verdadero peregrino. Pero enseguida me di cuenta de lo que significa «vivir ligero de equipaje», y por eso puede ser importante buscarse compañeros de camino, porque es demasiado peligroso caminar sola. Llegué a un clímax en este recorrido con la experiencia del *desierto* en Jordania, pero sobre todo en Egipto. Puedo comprender perfectamente que la cuna del monacato se encuentre en el desierto y que este desierto se halle en Egipto. Es inolvidable mi primera noche sola bajo el impresionante cielo estrellado del Sinaí: el silencio era aquí verdaderamente tan grande, tan perfecto y profundo, que podía *oírlo*<sup>1</sup>. Podía oír los millones y millones de estrellas que brillaban en ese firmamento perfectamente oscuro. Así como los ojos se liberaron del espejismo y podían ver las estrellas en la oscuridad, de igual modo los oídos liberados del ruido podían escucharlas. Con una fuerza repentina me resultaron audibles las

---

<sup>1</sup> Cf. H. Nouwen, *Ich hörte auf die Stille. Sieben Monate im Trappistenkloster*, Friburgo 2004.

palabras ancestrales que Dios dirigió a Abrahán: «Lo sacó afuera y le dijo: “Mira al cielo y cuenta las estrellas, si es que puedes contarlas”» (Gn 15,5). La grandeza de Dios, la imponente majestuosidad de la creación y la evidente pequeñez del ser humano, tal era el mensaje del silencio. «Los cielos proclaman la grandeza del Señor, el firmamento pregona la obra de sus manos; el día al día comunica su mensaje, la noche a la noche anuncia la noticia: sin lenguaje, sin palabras, sin que se escuche su voz» (Sal 19 [18],2-4). No puede decirse más bellamente lo que expresa este antiguo salmo: en el silencio oímos a Dios.

Conmovida por esta experiencia, quise imitar a los Padres del desierto egipcio y retirarme a vivir como eremita. Pasé un año entero viviendo en soledad y silencio y dedicando doce horas diarias al estudio de la Sagrada Escritura (por consiguiente, no cabía la menor duda: también allí podemos *oír a Dios*). Posteriormente, se abrió paso en mí la idea de dejar de vivir de forma eremítica para vivir de forma cenobítica, siguiendo en cierto modo el desarrollo de la historia del monacato<sup>2</sup>. De regreso a Alemania, solicité ser admitida en un monasterio y pude convivir medio año con las franciscanas de Sießen. Era la única cristiana evangélica conviviendo con trescientas religiosas católicas, todo un desafío especialmente ecuménico para mí. La «escucha del silencio» se enriqueció en este lugar con nuevas experiencias. Allí conocí la praxis de la «oración del corazón»<sup>3</sup>, que consiste en repetir incesantemente de nuevo una sencilla oración hasta que llega a sincronizarse con la propia respiración y finalmente también con el latido del corazón para terminar independizándose, de manera que esa oración, por así decirlo, se convierte en la expresión del lenguaje elemental del propio cuerpo: «Señor Jesús, ¡ten piedad de nosotros!». De este modo se ha llevado a la práctica durante siglos la exhortación del apóstol Pablo «¡orad incesantemente!» (1 Tes 5,17). «*Ten piedad de nosotros*»: con esta súplica se alude a la ternura y al cariño de Dios y se percibe desde esta luz toda la realidad. «*Ten piedad de nosotros*»: con esta palabra el orante, la

<sup>2</sup> Cf. K. S. Frank, *Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 2010.

<sup>3</sup> *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, ed. Emmanuel Jungclaussen, Friburgo 2000.

orante, se vincula con toda la creación e incluye a todos y todo en su oración. De este modo, la oración del corazón ensancha el propio corazón y nos une con el suspiro de toda criatura por la compasión y la redención<sup>4</sup>.

Aún se produjeron otras estaciones más en mi personal camino «de peregrina del silencio», como, por ejemplo, el camino de Santiago, que hice a pie. No obstante, aquí solo quiero hablar de una única experiencia, porque no hace mucho tiempo que sucedió y porque me marcó tan profundamente que tengo la sensación de deber convertirme otra vez, es más, de tener que comenzar completamente de nuevo con la fe cristiana. Sucedió en un viaje de peregrinación a la isla escocesa de Iona, donde pasé una semana en el monasterio. Conjuntamente con visitantes de los países más diferentes se nos introdujo en la espiritualidad del cristianismo celta y de la comunidad de Iona<sup>5</sup>. Un día se nos invitó a caminar a pie la isla y a escuchar a Dios —en silencio, se entendía—. O bien sin guardar silencio alguno: Ali Newell, la esposa del veterano rector de *Iona-Community*, nos cantó una canción sencilla que tenía que acompañar nuestros pasos durante el camino. Una canción que no se nutre de raíces cristianas, sino de la espiritualidad de las religiones indias de la naturaleza, y que me emocionó profundamente: «Madre, te siento bajo mis pies; Madre, siento latir tu corazón». Mientras caminaba tranquila y silenciosamente sobre las húmedas colinas verdes, respirando el frío aire, se arqueó sobre mí la vastedad infinita del cielo lleno de nubes (tan grande, tan vacío, como en el desierto de Egipto, y, sin embargo, otra vez completamente diferente), y de nuevo pude oír: el gran silencio.

Y al mismo tiempo pude sentir y oír el latido del corazón de la Madre Tierra bajo mis pies, mientras cantaba silenciosamente y resonaba en mí: *Madre, oigo latir tu corazón*<sup>6</sup>. Fue como si las experien-

---

<sup>4</sup> Rom 8,23; cf. *supra*.

<sup>5</sup> Cf. Ph. Newell, *Christ of the Celts. The Healing of Creation*, Glasgow 2008; *id.*, *Celtic Treasure. Daily Scriptures and Prayer*, Norwich 2005; *id.*, *Mit einem Fuß im Paradies. Die Stufen des Lebens im keltischen Christentum*, Friburgo 1998.

<sup>6</sup> Cf. Ph. Newell, *Listening to the Heartbeat of God. A Celtic Spirituality*, Londres 1997.



cias más diferentes que hasta entonces había podido tener en mi camino hacia a Dios llegaron a unirse entre sí y se convirtieron en un único gran conocimiento, algo así como cuando los místicos de religiones diferentes religiones avanzan en su correspondiente fundamento originario encontrándose en él: el latido de la madre Tierra se fusiona con la oración del corazón de los monjes cristianos, y ambos se unen de nuevo con el suspiro de toda la creación por la redención. Quien realmente percibe este suspiro, experimenta una gran compasión, que se vincula de nuevo con la compasión en el corazón de Dios. Así concluyen el encuentro con Dios, con la creación y conmigo mismo, y los límites parecen diluirse en esta experiencia de la unidad. No obstante, no me sentí sola en aquel momento, sino profundamente unida con mi fe cristiana. La tradición del cristianismo celta me apoyaba, y, además, me surgió el famoso cántico de las criaturas de san Francisco de Asís, con el que estaba familiarizada desde el tiempo pasado en el monasterio franciscano. Un cántico en el que se alaba a Dios «por nuestra hermana, la madre Tierra», y en el que Francisco se refiere a todas las criaturas como «hermana» y «hermano»: los astros del cielo y los cuatro elementos de la tierra, y, finalmente, también todos «aquellos que perdonan por tu amor» e incluso «nuestra hermana, la muerte corporal»<sup>7</sup>.

## La casa del silencio

Si bien pasé solo un par de días de visita en la isla de Iona, aquella experiencia me condujo, al regresar a casa, al anhelo de caminar hacia Dios en un monasterio. Desde hace un par de años vivo junto con mi familia en una comunidad ecuménica en el monasterio de Gnadenenthal. No es solamente un nombre prometedor, sino también un lugar extraordinario. En él viven religiosos y religiosas con familias —hombres y mujeres, célibes y casados, adultos y jóvenes, personas de tradición católica, evangélica o de iglesias libres— bajo el lema «Unidad en la diversidad». La preservación de la creación tiene entre nosotros un relieve particular, porque la comunidad se dedica a la agricultura ecológica. Y también se dedica a cultivar el *silencio*.

---

<sup>7</sup> Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*.

Desde hace muchas décadas dirige una «Casa del Silencio», donde las personas encuentran la tranquilidad y el silencio del ajetreo de la vida diaria<sup>8</sup>. Aquí pueden buscar a Dios y escuchar atentamente el latido del corazón. Durante todo el año se ofrecen los denominados «finés de semana de silencio», e impresiona siempre de nuevo experimentar cuánto acontece en la interioridad: los participantes llegan los jueves por la tarde, a menudo agotados, y con un saco completo cargado de lastre y de problemas que traen consigo. Después pasan el resto del tiempo en silencio total, incluso durante las comidas. Solo pueden quebrantarlo un poco antes de partir el domingo, y quien quiere puede contar a los demás lo que ha experimentado. En casi todos los casos el agotamiento se ha convertido en confianza, el cansancio en fuerza y han encontrado respuestas a las cuestiones o problemas, o bien estos han dejado de ser tan importantes, porque han descubierto perspectivas totalmente nuevas e inesperadas. Cuando nuestra alma encuentra de este modo la tranquilidad, la paz y el silencio en Dios, podemos decir entonces unidos al salmista: «Solo Dios es mi descanso, de él viene mi salvación» (Sal 62,2), y «Señor, mi corazón no es arrogante ni son altivos mis ojos; [...] Estoy en calma, estoy tranquilo, como un niño en el regazo de su madre, como un niño, así estoy yo» (Sal 131,12).

## El silencio como escucha

La experiencia mística es una cosa y su reflexión teológica es otra, pero ambas deben encontrarse para que se haga posible la *theoria* (visión de Dios). Lo que me parece importante en el tema del silencio es que no se trata solamente de la ausencia de ruidos, que es algo más que la ausencia de sonidos. Por muy agradable que pueda ser en nuestro mundo lleno de ruidos, es solamente un presupuesto para lo que realmente importa: el silencio como actitud interior para prestar atención, para escuchar atentamente, para oír al gran «Tú». Este tú nos encuentra en su doble dimensión: Dios como creador junto con su creación. Por eso estoy convencida de que existe una

---

<sup>8</sup> M. Klodmann y F. Joest (eds.), *Das Gnadenthal-Buch der Stille*, Gnadenthal 2008.

profunda vinculación entre la búsqueda del silencio y el encuentro de la creación.

Yo misma he reflexionado profundamente mucho sobre la escucha del latido de la madre Tierra. El resultado provisional de mis reflexiones es el siguiente: la naturaleza (o la creación, en términos religiosos) se encuentra al comienzo del tercer milenio en una crisis profunda. La destrucción del medio ambiente y el cambio climático son términos con los que estamos bastante familiarizados<sup>9</sup>. Sin embargo, en las últimas décadas se ha hecho patente que nuestra clara visión sobre los dramáticos desarrollos no ha logrado producir en un cambio fundamental de comportamiento. ¿Por qué? La conexión entre nuestros comportamientos incorrectos (por ejemplo, las emisiones de CO<sub>2</sub> de nuestros automóviles) y las consecuencias negativas (como la subida del nivel del mar en las islas del Pacífico) no es lo bastante clara como para cambiar nuestra forma de pensar. Ni temporal ni espacialmente nos resultan inmediatamente experimentables las consecuencias —aparte de que no tenemos en cuenta en modo alguno sus agentes causantes—. Los seres humanos no estamos lo bastante equipados con la capacidad de realizar acciones preventivas para controlar las complejas conexiones causa-efecto, aun cuando estamos totalmente capacitados para reconocerlas.

El debate sobre esta situación es ampliamente conocido. La novedad para mí es la siguiente convicción: que la teología tiene en este campo una enorme tarea y responsabilidad para poder llegar a encontrar una salida a esta crisis<sup>10</sup>. Protegemos demasiado poco el medio ambiente, porque lo *amamos* poco, porque apenas le prestamos atención y respeto como creación. Una insuficiente teología ha apoyado este desarrollo erróneo; el «olvido de la creación» en el cristianismo ha sido durante muchos siglos la necesaria base ideológica para la explotación de la naturaleza en el mundo occiden-

<sup>9</sup> Cf. K. Heidel, «Die Große Transformation und Gerechtigkeit: Eine Herausforderung für kirchliches Handeln Zwölf vorläufige Thesen», en <http://www.plaedoyer.ecu.de/ppt/heidel/ppt>; véase también «Werkstatt Ökonomie» en <http://www.woek.de> (11/02/2015).

<sup>10</sup> Al respecto, cf. L. Vaughan-Lee, *Spiritual Ecology. The Cry of the Earth*, Point Reyes 2013.

tal<sup>11</sup>. Ahora bien, esto significa, a la inversa, que se nos presenta una extraordinaria oportunidad: ¿qué tarea puede llevar a cabo el cristianismo a comienzos del tercer milenio —dónde seremos aún útiles?—. Podemos hacer realmente un gran servicio a la humanidad colaborando en el *establecimiento de los fundamentos espirituales para la conservación de la creación*. La mala conciencia y el mero análisis de lo que debería haberse hecho no son en modo alguno suficientes para impulsar un cambio en la humanidad. Pero ¿qué ocurriría si aprendiéramos de nuestras propias raíces espirituales a *amar* de verdad a la madre Tierra?

## Una tarea futura para el cristianismo

En este punto se abre un amplio campo de trabajo para la teología y el cristianismo. Ya desde la década de 1980, cuando se inició el «Proceso Conciliar para la justicia, la paz y la conservación de la creación», han surgido muchos grupos de base ecuménicos que se han comprometido en esta tarea; no obstante, aún queda mucho por hacer. En el ámbito de la investigación se ve especialmente desafiada la teología sistemática a poner de relieve el tratado de la doctrina de la creación en su significado específico y a conectarlo con el debate social sobre la protección del medio ambiente y con el diálogo ecuménico sobre el tema «conservación de la creación». Pero también a la ciencia litúrgica se le pide que presente nuevos proyectos de oración y de celebración que no solo sean «sensibles con el género», sino también con la «creación». Al mismo tiempo, deberíamos proceder con audacia y valentía ante la urgencia de la tarea. De igual modo hay que implicar en la praxis a muchos participantes: párrocos y párrocas, religiosos y religiosas, pueden probar aquí algo nuevo y contribuir a afirmar que el cristianismo es experimentable significativamente también en la actualidad y que cuida de la «hermana Tierra» como creación de Dios. Un ejemplo de este planteamiento es el «Día de la creación», que se celebra cada año el 1 de septiembre.

---

<sup>11</sup> Cf. J. Koslowski, «Die 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und das Thema der Klimagerechtigkeit», *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 65 (2014) 30s.

Surgió inicialmente en el ámbito de la tradición ortodoxa, y actualmente se celebra también en otras iglesias, en el marco de las relaciones ecuménicas. En realidad se trata de actos multitudinarios esporádicos apenas suficientes para un cambio permanente de conciencia; necesitamos nada menos que una renovación completa de nuestros cantos, textos, leccionarios, etc., para el uso diario, para superar nuestro descuido de la creación y llevar a cabo una verdadera «conversión».

En las Escrituras y en la tradición cristiana hay abundancia de fuentes para desarrollar una espiritualidad de la creación (así como en otras tradiciones religiosas). Tal es el desafío ante el que se sitúa el cristianismo en la crisis actual de la humanidad, una tarea de futuro con relevancia epocal. Si lo aceptamos tal vez logremos tratar a la creación mejor de lo que lo hemos hecho durante milenios, «cultivarla y protegerla» (Gn 1,28) en lugar de explotarla y saquearla. Entonces llegará a darse una respuesta al gemido de la criatura por la redención.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

EL SILENCIO EN LA BIBLIA  
Una breve introducción y siete miniaturas

En este artículo indagamos en ejemplos de silencio, de formas diferentes y también contrapuestas, en el Antiguo y Nuevo Testamento. El texto central que será nuestro *leitmotiv* es Ecl 3,7: «Hay un tiempo para callar y un tiempo para hablar». Hay un silencio conformista, pero también un silencio de resistencia. Hay un silencio comunicativo y también un silencio que paraliza. También vemos el intento de hacer callar a los seres humanos, sobre todo a las mujeres. Hay quejas contra el silencio, pero también hay silencio contra las acusaciones. En ocasiones la relación entre Dios y el hombre está marcada por el silencio. Los textos bíblicos iluminan, complementándose, pero también contradiciéndose, la cuestión sobre cuándo es el tiempo de la palabra y cuándo es el tiempo del silencio.

La palabra posee en la Biblia una importancia extraordinaria: la palabra del ser humano, la palabra de Dios y la palabra sobre Dios. Por el contrario, el silencio parece un motivo accesorio, y, sin embargo, en sus variadas formas merece que se le preste atención<sup>1</sup>.

---

\* JÜRGEN EBACH (1945) ha sido hasta 2010 catedrático de Teología evangélica en la Universidad de Bochum. Polifacético colaborador en la Asamblea de la Iglesia Evangélica Alemana (Deutschen Evangelischen Kirchentag), es traductor y miembro del equipo encargado de la edición de la Biblia en una lengua justa e igualitaria. Ha realizado numerosos trabajos sobre exégesis bíblica, historia de la recepción y hermenéutica, entre los que mencionamos: *Streiten mit Gott. Hiob*, 2 vols., Neukirchen-Vluyn 1995 (<sup>4</sup>2009), 1996 (<sup>4</sup>2014); *Noah – Die Geschichte eines Überlebenden* (BG 3), Leipzig 2001 (trad. it. *Noé. La storia di un sopravvissuto*, 2002); *Genesis 37-50* (HThKAT), Friburgo 2007; *Schrift-Stücke*, Gütersloh 2011; *Neue Schrift-Stücke*, Gütersloh 2012, y la antología en 10 fascículos «Theologische Reden» (publicados en diferentes lugares), 1989-2012.

Correo electrónico: Juergen.H.Ebach@ruhr-uni-bochum.de

Como «silencio elocuente»<sup>2</sup> puede ser, por su parte, una forma de comunicación, como también puede ser una antífona suave o vigorosa con respecto a la palabra y hacer que suenen las palabras. Todas las formas del silencio constituyen para la «Escritura» el oxímoron por excelencia, es decir, que el silencio se exprese en lenguaje<sup>3</sup> y que él mismo aporte algo al lenguaje. ¿Y qué significa esto? Ninguna *teología* del silencio debe traducir en imagen las siguientes miniaturas fragmentarias, pues quieren más bien expresar lingüísticamente aquella antífona en sus formas e intenciones diferentes y completamente contrarias. Existe un silencio agradable y un silencio mortal, un silencio acomodaticio y un silencio de resistencia. Un silencio solidario y un silencio paralizado que paraliza. Los poderes demoniacos son silenciados en la Biblia, pero también los seres humanos, sobre todo las mujeres, son reducidos al silencio. Hay acusaciones contra el silencio, pero también hay silencio contra las denuncias. Y constantemente surge la pregunta sobre cuándo tiene el tiempo su silencio, y, por eso, si podrá o no tener la última palabra. «The rest is silence» [«El descanso es silencio»], según Shakespeare<sup>4</sup>, pero no según la «Escritura».

En el texto de Ecl 3,1-9 encontramos catorce pares de acciones y actitudes contrapuestas a las que se atribuye su tiempo correspondiente; en el v. 7 leemos: «un tiempo para callar y un tiempo para hablar» (*et lachaschot w'et l'dabber*). Como en el caso de los otros pares, la cuestión es saber y considerar cuándo es el tiempo para una acción y para la otra. El silencio puede caracterizar tanto a los sabios (Prov 11,12; 17,27) como a los necios, que no saben decir nada (Sir 20,5), pero también a quienes se callan en lugar de abrir la boca a

<sup>1</sup> Sobre el silencio en el AT con una panorámica sobre las tradiciones extrabíblicas, cf. Werner Urbanz, «Schweigen (AT)», en *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet* (WiBiLex [August 2012]), y también Pedro Barrado, «El silencio en el Antiguo Testamento. Aproximación a un símbolo ambiguo», *Estudios Bíblicos* 55 (1997) 5-27.

<sup>2</sup> Al respecto, véase Jürgen Ebach, *Beredtes Schweigen. Exegetisch-literarische Beobachtungen zu einer Kommunikationsform in biblischen Texten*, Gütersloh 2014.

<sup>3</sup> Sobre la forma de silencio como señal textual, es decir, como «espacio (en blanco)» literario, cf. J. Ebach, «Schweigen», esp. «Eine Redeeinleitung ohne folgende Rede — Gen 4,8», *ibid.*, pp. 23-25, y «Hagar schwieg — Gen 16», *ibid.*, pp. 45-50.

<sup>4</sup> Son las últimas palabras de Hamlet en la tragedia de Shakespeare (*Hamlet*, V, 2).

favor de los débiles y de quienes son privados de sus derechos (Prov 31,8s). Y a veces se aconseja el silencio incluso con respecto a la «Escritura». En el midrás Qohelet Rabba, que recoge el versículo de Ecl 3,7, se cuenta que un rabino fue a visitar a otro cuya mujer había muerto para expresarle su pésame, y este le pidió que le recitara algo de la «Escritura». «Esta», le respondió, «enseña precisamente para este tiempo estar en silencio y guardar silencio».

### El silencio como *compasión*

Los amigos de Job se enteraron de la gran desgracia que le había sobrevenido. [...] Convinieron en ir a donde estaba él para saludarle y consolarle. Levantaron desde lejos su vista y no le reconocieron. Entonces levantaron sus voces y lloraron. Rasgaron cada uno su manto y se echaron ceniza sobre la cabeza mirando al cielo. Luego se sentaron con él en la tierra durante siete días y siete noches. Ninguno le dijo ninguna palabra, pues veían cuán grande era el dolor (Job 2,11-13).

Esta escena expresa gráficamente la actitud profundamente solidaria de los tres amigos, que han venido desde lejos, con la terrible enfermedad y la tremenda desgracia que se han abatido sobre Job. Sus lamentaciones y su manifestación de espanto desembocan en un afecto silencioso. Durante siete días y siete noches completas se mantienen en silencio junto a Job. El número siete y los ritos previos —rasgarse los mantos, echarse ceniza sobre la cabeza y sentarse por tierra— nos recuerdan los ritos de duelo. Los amigos de Job hacen duelo por alguien que ya se encuentra en el ámbito de la muerte. Al mismo tiempo, hacen duelo con él por sus difuntos (Job 1,13-19), y, finalmente, muestran al que *vive* con dolor y sufrimiento su con-sufrimiento, demuestran su *compasión*<sup>5</sup>. La condolencia y la *compasión* se unen en el silencio. Tampoco Job pronuncia palabra alguna durante estos siete días y siete noches. Gráficamente se nos presenta un común silencio comunicativo.

<sup>5</sup> Al respecto, cf. Jürgen Ebach, «“Compassion”?! Ein beziehungsreiches Wort im Kontext biblischer Erinnerungen und Impressionen», *Wege zum Menschen* 65 (2013) 108-126.



Pero después empieza a hablar Job en 3,1. Y ahora tampoco ya guardan silencio los amigos, sino que intentan responder a las lamentaciones y las preguntas de Job. En vista de sus discursos posteriores y de su creciente causticidad, cabría preguntarse si no hubieran actuado mejor callándose. Pero ¿se puede uno callar cuando el que es encontrado exige una respuesta? De no responder, manteniéndose en el silencio, la condolencia se convertiría en indolencia, la solidaridad en aislamiento y la comunicación en negativa a comunicarse.

Algunos silencios dicen más que lo que podría decir cualquier discurso. En ocasiones es mejor guardar silencio después de un largo discurso, porque no hay nada más que decir. Y existe un silencio abrupto, porque sería desperdiciar cualquier palabra más. Hay un silencio que concluye una comunicación, y hay un silencio que la interrumpe. Como dice Ecl 3,7, «hay un tiempo para callar y un tiempo para hablar». Pero el problema es saber cuándo es ese tiempo.

## Un sonido de puro silencio

Y después del terremoto un fuego, pero Adonay no estaba en el fuego. Y después del fuego el sonido de un débil silencio (1 Re 19,12).

El profeta Elías, que con tanto poder ha sido presentado en 1 Re 18, huye de la persecución de la reina Jezabel al desierto. Hundido en la depresión, solo quiere morir (1 Re 19,4). Sin embargo, un mensajero de Dios le da fuerza para que continúe el camino hasta la montaña de Dios. Allí se encuentra con él. Con anterioridad al encuentro se producen una tormenta, un terremoto y un fuego, pero Dios no estaba en ellos; después les sigue aquella *qōl d'mama daqqa*. ¿Cómo entender en la Biblia esta singular combinación de palabras?<sup>6</sup> Los LXX traducen *phonē auras lepēs*, un sonido de un soplo tenue, y en correspondencia también la Vulgata (*sibilus aurae tenuis*). Lutero tradujo (1534/1545): *ein still sanfftes sausen*, que traducido en conjunto significa «un susurro suave y silencioso». Un «susurro de un soplo de viento suave» traduce la Neue Zürcher Bibel y la adapta-

<sup>6</sup> Para ejemplos de traducción, referencias bibliográficas y una interpretación del pasaje, cf. Winfried Thiel, *Könige (1Kön 19,1-20,40)* (BK IX/2.4), Neukirchen-Vluyn 2009, esp. pp. 267-272.

ción en alemán de la Schrift de Martin Buber y Franz Rosenzweig «una voz de silencio diminuto». Análogamente son también variadas las traducciones en otras lenguas modernas, por ejemplo, «un pequeño sonido silencioso» en la Revised Standard Version, y, frente a esta, «un sonido de puro silencio» en la New Revised Standard Version. Precisamente en esta última resuena la tensión entre sonido y silencio.

Ya cada una de las tres palabras, *qōl*, *d'mama* y *daqqa*, poseen su propia diferencia. *Qōl* se refiere al lenguaje, a una voz, a un sonido. El siguiente término *d'mama* vincula ese sonido con una palabra; la raíz *dmm* remite al silencio. En el Sal 10,29, Dios reduce un temporal *l'd'mama*, «al silencio». En Job 4,16 se unen *d'mama* y *qōl*: Elifaz oyó «silencio y voz», un sonido tenue. En la voz tenue, el sonido silencioso de 1 Re 19,12 resuena además *daqqa*, «escaso» (como el pelo en Lv 13,30), «flaco» (como las vacas en el sueño del faraón, Gn 41,3), «molido» (como polvo, Is 29,5). La trinidad caracterizada como *qōl d'mama daqqa* sigue a las tres señales de la aparición de Dios en v. 11s (tormenta, terremoto, fuego), en las que él no estaba. En el texto hebreo del v. 12 *no* se dice que Dios *estaba* en aquella silenciosa y escasa voz, pero en su aura y en su registro Elías *percibe* a Dios. Esto no significa cómo Dios es en sí y para sí, sino cómo se delata para Elías la presencia de Dios en un sonido silencioso y delgado o escaso. El violento e impetuoso guerrero de Dios ha llegado a silenciarse, en cierto modo como los profetas reducidos o adelgazados. Dios se encuentra con él tal como puede ahora percibirle. Variando Ecl 3,7 diríamos: Dios tiene un tiempo para la tormenta, el terremoto y el fuego, y otro tiempo para una voz tenue y delgada.

## Queja contra el silencio

¡No enmudezcas ante mis llantos! (Sal 39,13).

Un motivo que reiteradamente se corta y se entrecorta configura el silencio en los salmos<sup>7</sup>. Aquí solo daremos algunas referencias.

<sup>7</sup> Susanne Gillmayr-Bucher, «Wenn die Dichter verstummen. Das Schweigen in den Psalmen», *Theologie und Glaube* 93 (2003) 316-332; Hermann Spie-

Constantemente se expresa la queja contra el silencio de Dios<sup>8</sup> (p. ej., Sal 28,1; 35,22; 39,13; 109,1). ¿Cómo puede permanecer aparentemente inactivo Dios cuando el pueblo es amenazado (Sal 18,42; 83,2), cómo puede guardar silencio cuando son aniquilados los justos (Hab 1,13)? Y una y otra vez se espera que este silencio no tenga la última palabra<sup>9</sup> y que, por consiguiente, los orantes no lleguen a perecer en el país del silencio<sup>10</sup>. Sin embargo, la amenaza es permanente: «Como Adonay no me ayude», así el Sal 94,17, «no me faltaría mucho y mi garganta vivirá en el silencio».

En la tensión entre el recuerdo de la ayuda de Dios, la experiencia dolorosa de su ausencia y la esperanza de una renovada atención por parte de Dios, la oración misma podría casi fracasar, si en ella no pudiera retomarse esta experiencia reiteradamente entrecortada<sup>11</sup>. Si

---

ckermann, «Schweigen und Beten. Von stillem Lobgesang und zerbrechender Rede im Psalter», en Frank-Lothar Hossfeld y Ludger Schwienhorst Schönberger (eds.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*. FS Erich Zenger (HBS 44), Friburgo 2004, pp. 567-584.

<sup>8</sup> Walter Dietrich, «Vom Schweigen Gottes im Alten Testament», en Markus Witte (ed.), *Gott und Mensch im Dialog*. FS Otto Kaiser (BZAW 345 Bd. 2), Berlin-Nueva York 2004, pp. 997-1014; sobre el tema en historia comparada de las religiones, cf. Marjo Christina Annette Korpel y Johannes C. de Moor, *The Silent God*, Leiden 2011.

<sup>9</sup> Para un estudio más exhaustivo con respecto al Sal 39, cf. Ebach, *Schweigen*, pp. 81-91.

<sup>10</sup> Sobre la queja o lamentación contra la violencia arropada por el silencio, cf. Ulrike Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998.

<sup>11</sup> Al respecto, cf. Magdalene L. Frettlöh, «Das Nicht-Beten-Können ins Gebet nehmen. Biblisch— und systematisch-theologische Beobachtungen und Reflexionen im Gespräch mit Psalm 77», en Marco Hofheinz et al. (eds.), *Verbindlich werden. Reformierte Existenz in ökumenischer Begegnung*, FS Michael Weinrich (Forschungen zur reformierten Theologie 4), Neukirchen-Vluyn 2015, pp. 49-65, y también Rudolf Mosis, «Reden und Schweigen — Psalm 77 und das Geschäft der Theologie», *Trierer Theologische Zeitschrift* 108 (1999) 85-107. (Lamento y corrijo aquí el error que cometí por descuido al atribuir esta frase a Thomas Hieke en mi libro *Beredtes Schweigen*).

la oración puede lograrlo es porque no es un monólogo psicoterapéutico, sino un encarecido ruego a una respuesta de Dios —sobre cuándo y cómo podrá producirse esa respuesta—. En la oración pueden expresarse a voz en grito la queja y la alabanza, la protesta y la resignación. Los orantes pueden presentar todo, absolutamente todo, ante Dios, incluso sus inconmensurables deseos de venganza y de violencia, que también deben expresar para que no tengan la última palabra. Pero todo esto puede acontecer también en una oración silenciosa y carente de palabras. Existe un silencio que expresa una confianza profunda en Dios. «Que se te alabe en el silencio», traduce la Biblia de Lutero el Sal 65,2<sup>12</sup>, aproximándose al texto hebreo: «Para ti es silencio canto de alabanza» (*l'cha dumijja t'hilla*). A veces es tiempo de este silencio, un silencio en el que se superan la queja y la alabanza. El que así calla, no está condenado al silencio, sino, posiblemente, liberado para el silencio.

### Trabajar silenciosamente con la palabra

Por eso guarda silencio el sensato en este tiempo, porque es un tiempo malo (Am 5,13).

¿Cómo encaja la observación de Am 5,13, el sensato, el inteligente (*maskil*) guarda silencio en tiempo malo, con el comportamiento del profeta Amós? Precisamente él, que no se había callado en tiempos malos, sino que había denunciado con gran dureza las injusticias sociales. El versículo no se corresponde con el estilo de Amós, y se trata muy probablemente de una adición posterior. Pero ¿qué significan estas palabras? ¿Les faltaban a quienes las insertaron la valentía y la seguridad de un Amós? No lo sabemos. Pero sospechamos que ellos, que en su propia situación reclamaban para sí la necesidad de la sensatez del silencio, no permanecieron sin hacer nada, sino que conservaron el mensaje de Amós y su significado para su tiempo, redactando y dando forma final al *libro* de Amós. Hablaban con «la lengua salvada» de Amós y la de aquellos que ya habían complementado y mantenido sus palabras. Al preferir para sí mismos el si-

<sup>12</sup> Cf. Rüdiger Lux, «“Man lobt dich in der Stille” Ps 65,2. Ein biblisches Essay über Gott und das Schweigen in den Psalmen», *leqach* 9 (2009) 7-19.

lencio, salvaron la profecía de Amós. Su silencio permitió que las palabras proféticas perduraran en sus propios «malos tiempos» y para otros «malos tiempos» posteriores. Mediante su trabajo silencioso con las palabras y los textos podemos nosotros oír y leer el libro de Amós hasta el presente.

## Reducir al silencio

Y ahora, hermana mía, ¡cállate! (2 Sm 13,20)

Una palabra poderosa puede reducir al silencio a alguien. Este «alguien» puede ser una fuerza personificada, pero también un ser humano. La palabra reducida al silencio puede ser curativa, pero también puede ser causa de amargura. Contamos con ambos ejemplos en la Biblia. En Mc 4,35-41 se nos cuenta que Jesús calla a una tormenta marítima, que a quienes estaban sentados en la barca debía parecerles mortal: «Y él se despertó», leemos en el v. 39, «amenazó al viento y dijo al mar: “¡Cállate, enmudece!”. Y el viento cesó y se produjo un gran silencio». El viento y el mar no son aquí simplemente elementos de la naturaleza, sino fuerzas o poderes, que Jesús logra silenciar, así como Dios manda sobre la tormenta y las olas (p. ej., Sal 65,8, y varias veces en Jonás 1). El silencio de estas fuerzas permite vivir a quienes son amenazados por ellas.

Pero existen también órdenes de silencio que coartan insoportablemente la vida de aquellos a quienes van destinadas. «Y ahora, hermana mía, ¡cállate!», le dice Absalón (2 Sm 13,20) a Tamar, que ha sido violada por su hermanastro Amnón<sup>13</sup>, y añade: «A pesar de todo es tu hermano». Tamar no se había callado ante Amnón. Con ruegos y argumentos había querido impedir su agresión sexual (13,12s) y estalló en gritos cuando la violó (13,19). Es su hermano Absalón quien la condena al silencio. Él, que sin embargo está de su lado, no está en su lugar. Quiere resolver el asunto entre hombres, planeando la muerte de Amnón. ¿Le importa realmente lo

<sup>13</sup> Cf. Ilse Müllner, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22)* (HBS 13), Friburgo 1997, como también Bail, *Schweigen*.

que se le ha hecho a Tamar o más bien su propio honor y sus propios intereses? En todo caso, a Tamar simplemente se le tapa la boca. En lo que sigue no vuelve a ser mencionada ni una sola vez. Sin embargo, el relato de 2 Sm 13 está en contra de este silencio decretado por el poder de los varones, puesto que no oculta nada al respecto.

Pero aún tenemos que mencionar otro silencio impuesto o decretado. En 1 Cor 14,34 se afirma que las mujeres deben callar en la comunidad, y 1 Tim 2,12 sentencia que las mujeres no deben enseñar en absoluto. Durante mucho tiempo y en algunas iglesias hasta el presente, estos pasajes constituyen la base para excluir a las mujeres de la enseñanza y de la predicación. Afortunadamente, esta orden de guardar silencio ya no está en vigor en mi iglesia y cada vez menos en otras iglesias. A veces se puede y a veces se debe llevar la contraria a una palabra bíblica. En este caso nos encontramos con una doble contradicción de carácter «fundamental». Pues en Gn 1 es *el* ser humano, varón y mujer, el que es creado como imagen de Dios, y una doctrina que discrimina a la mitad de la humanidad no es compatible con estos principios antropológicos y teológicos. A menudo, solo puedo estar de acuerdo con una frase bíblica si me opongo a otra. Aquí no se trata del silencio, sino de un discurso sobre lo que debe tener o no validez. Y las mujeres por suerte no se han callado —en la Biblia no, pensemos en Sara y Miriam, Débora y Ester, María e Isabel, en la sirofenicia y en tantas otras—, y tampoco se callan actualmente. Al que se le debe tapar la boca, no puede guardar silencio, y si él o ella no puede hablar, es obligatorio (de nuevo con Prov 31,8s) que otros abran la boca por ellos —y con ellos—.

## El silencio del cordero

Pero él calló y no respondió nada (Mc 14,61).

«Y él no abría la boca», leemos dos veces en Is 53,7 a propósito del maltratado «siervo de Dios». En medio se encuentra la comparación: «como el cordero, que es llevado al matadero, y como una oveja, que enmudece ante el esquilador». De hecho, un cordero se

somete al esquilador sin emitir balido alguno. Esta imagen se encuentra de nuevo en los relatos de la pasión de los evangelios cuando Jesús guarda silencio en el interrogatorio. En Mateo aparece dos veces el motivo; según Mt 26,63, Jesús «calló» ante el sumo sacerdote, y según 27,12.14 no «respondió nada» a Pilato. De igual modo en Marcos: Jesús «calló» y «no respondió nada» ante el sumo sacerdote (Mc 14,61) y «no respondió absolutamente nada» a Pilato (Mc 15,5). En Jn 19,9 no da «ninguna respuesta» a Pilato. Por el contrario, Lucas vincula el motivo del silencio con el interrogatorio ante el monarca Herodes Antipas: «Herodes preguntó muchas cosas a Jesús, pero Jesús no le contestó ni una sola palabra» (Lc 23,9). Los evangelios perfilan el motivo del silencio de forma completamente diferente<sup>14</sup>. Marcos y Mateo sobre todo sitúan al que calla bajo la luz del justo sufriente, como aparece frecuentemente en los salmos<sup>15</sup>, pero también recurren a Is 53. La escena joánica ante Pilato muestra en su totalidad un cambio de roles: el acusado se convierte en juez, negando la soberanía al gobernante y atribuyéndole la culpabilidad (Jn 19,11).

Los relatos de la pasión representan literario-teológicamente con base en el Antiguo Testamento a quienes sufren impotentemente, a quien solo *puede* guardar silencio, como también a aquel que lleno de poder *quiere* callar, sin someterse al juicio de los gobernantes terrenales, sino haciendo la voluntad de Dios. Él da su vida atestiguando así que según la «Escritura» solo el Dios de Israel (él o/y ella) es únicamente justo.

---

<sup>14</sup> Al respecto, cf. Marlis Gielen, *Die Passionserzählung in den vier Evangelien. Literarische Gestaltung — theologische Schwerpunkte*, Stuttgart 2008, aquí pp. 119-144, 148-181, y Michael Theobald, «„[...] er aber schwieg“ (Mk 14,61; vgl. 15,5). Die Frage nach der Verantwortlichkeit Jesu im Pilatus-Prozess», en Ulrich Busse et al. (eds.), *Erinnerung an Jesus. Kontinuität und Diskontinuität in der neutestamentlichen Überlieferung*, FS Rudolf Hoppe (BBB 166), Gotinga 2011, pp. 233-265.

<sup>15</sup> Hay muchas más palabras al respecto en los salmos 27; 32; 35; 37; 38; 39; cf. Theobald, *Frage*, p. 239, notas 18, 19, 20.

## Silencio contra...

Pegaré tu lengua al paladar y te quedarás mudo. No volverás a avisarles, pues son un casa cerrada (Ez 3,26).

Al pensar en los profetas del Antiguo Testamento, pensamos ante todo en sus palabras. En ocasiones no tenemos en cuenta que los profetas no solo intervienen mediante las palabras, sino también a través de la presentación de su mensaje con acciones simbólicas y con representaciones corporales. Esto se verifica particularmente en Ezequiel<sup>16</sup>. Este profeta se encuentra exiliado en Babilonia; pertenece al primer grupo de los deportados de Jerusalén en el 597 a.C. La gran deportación al «exilio babilónico» se producirá diez años más tarde. Así pues, aún están en pie Jerusalén y el Templo, y las esperanzas de los exiliados apuntan a un futuro favorable. Precisamente por orden de Dios debe Ezequiel destruir estas esperanzas.

Tiene que escenificar en una especie de entremés el próximo asedio de Jerusalén (Ez 4,1-3). Debe dormir más de un año primero de un lado y luego del otro para demostrar la culpa del pueblo (4,4-8). Durante mucho tiempo comerá de forma miserable, para representar el hambre que se pasará en una ciudad sitiada y aislada de todo suministro (4,9-17). En una escenificación posterior representará la catástrofe venidera rapándose la cabeza y la barba, para demostrar de este modo el arrasamiento del país por las tropas babilónicas. También tendrá que quemar una parte del pelo y otra cortarla a trozos con la espada (5,1-4). Incluso la muerte de su mujer se transforman en una acción escénica, pues tendrá que guardar silencio y no moverse sin poder lamentarse ni realizar los ritos de duelo (24,16-18).

De igual modo pertenece a estas acciones no verbales un silencio a la vez paralizado y paralizante. En lugar de suscitar esperanza, Ezequiel se niega a hablar, y en este elocuente silencio —en el que

<sup>16</sup> Sobre textos y situación, cf. Bernhard Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel* (SBB), Stuttgart 1978; Ruth Poser, *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur* (VTS 154), Leiden/ Boston 2012, y Jürgen Ebach, «Ezechiel isst ein Buch — Ezechiel ist ein Buch», en íd., „Iss dieses Buch!“, *Theologische Reden* 8, Wittingen 2008, pp. 11-24, como también íd., *Schweigen*, pp. 108-116.



se presenta y en lo que representa— desenmascara toda falsa promesa. Sin embargo, en el momento en el que llega al lugar del exilio el mensaje desde Jerusalén: «¡La ciudad ha sido capturada!» (Ez 33,21), se le desata la lengua a Ezequiel y puede volver a hablar. Contra las falsas esperanzas él había callado, ahora contra la desesperación habla y sus palabras dejan resonar una leve esperanza.

De nuevo decimos con Ecl 3,7: «Hay un tiempo para callar y un tiempo para hablar». Y una vez más: ¿cuándo es el tiempo oportuno para cada cosa? El libro de Ezequiel nos da *una* respuesta: el tiempo a veces de lo inoportuno, es decir, de lo que no responde precisamente a las expectativas de muchos. Con las palabras y, por tanto, con las palabras bíblicas y teológicas, deberíamos siempre preguntarnos quién las dice, a quién y en qué posición se dicen, pero también *contra quién* se dicen. Todo esto vale también para el silencio. A veces hay que actuar hablando contra el silencio y el silenciamiento, pero a veces es el tiempo del silencio contra las muchas palabras y los eslóganes.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

---

## FORO TEOLÓGICO

## LAUDATO SI' DEL PAPA FRANCISCO

La encíclica *Laudato si'* del papa Francisco constituye el cambio más significativo en las encíclicas de temática social desde la *Pacem in terris* de Juan XXIII en 1961. En la encíclica del papa Juan, la ley natural era la medida moral del bien común internacional, pero se trataba de la ley natural nuevamente interpretada según el vocabulario de los derechos humanos. En *Laudato si'* la medida moral del bien común planetario son los derechos humanos, pero interpretados ahora a través del lenguaje de la «ecología integral». Es probable que así como todas las encíclicas sociales posteriores a *Pacem in terris* llevaron la impronta del nuevo «lenguaje de los derechos», las encíclicas posteriores a *Laudato si'* pondrán de relieve el impacto del nuevo «lenguaje ecológico» del papa Francisco.

En esta carta encíclica el papa Francisco da una respuesta al urgente y complejo «signo de los tiempos» que es el medio ambiente, y añade nuevos focos a la tradición de la doctrina social de la Iglesia católica. Sin duda alguna, suscitará innumerables análisis y evaluaciones en los meses y años venideros. Con este breve comentario ofrecemos solamente unas observaciones preliminares, organizadas

---

\*MICHAEL J. SCHUCK es codirector del International Jesuit Ecology Project y profesor asociado de Ética cristiana en la Loyola University de Chicago. Schuck es autor de *That They Be One: The Social Teaching of the Papal Encyclicals 1740-1989*, Georgetown University Press, Washington 1991, y coeditor (con John Crowley-Buck) de la próxima publicación (en prensa) titulada *Democracy, Culture, Catholicism: Voices from Four Continents*, Fordham University Press, Bronx 2016.

Correo electrónico: [mshuck@luc.edu](mailto:mshuck@luc.edu)

en torno a dos temas, tres avances y tres carencias que aparecen inmediatamente en la importante encíclica de Francisco.

Entre los principales temas hay dos que recurren a lo largo de ella; uno es una proposición, el otro es una queja. Esta carta propone que «todo está conectado» (n. 138). Esta frase tan reiterada es el modo en el que papa Francisco expresa que existe una conexión física, ética y espiritual entre la vida humana en los sistemas sociales y la vida natural en los ecosistemas. Por consiguiente, si nuestras acciones benefician a uno de estos sistemas, también beneficiarán al otro; si nuestras acciones degradan uno, también degradarán al otro. A nivel personal, por ejemplo, si somos crueles con los animales, «no tardará en mostrarse en nuestra relación con los demás» (n. 92). Como afirma el Papa: «No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental» (n. 139). En consecuencia, cualquier solución efectiva a esta compleja crisis tendrá que ser una respuesta que una la dimensión social y ambiental. Tal es lo que entiende el papa Francisco con el concepto de «ecología integral», una frase bien conocida para los lectores del ecoteólogo Thomas Berry.

El Papa remite a su tocayo, san Francisco de Asís, como alguien que anticipó la idea de una ecología integral. Un hombre que integró en un mensaje espiritual y moral la presencia de Dios en la naturaleza creada y la revelación de Dios en la vida de Cristo pobre. «[Francisco de Asís] muéstranos», escribe el Papa, «hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior» (n. 10). El mismo título de la carta del Papa es el estribillo del famoso poema de Francisco de Asís *Cántico de las criaturas* (siglo XIII). Es interesante que *Laudato si'* —como el *Cántico*— no se haya publicado en latín, como es habitual hacer en el Vaticano con las cartas encíclicas. El papa Francisco insistió en que su carta se redactara de forma sencilla en italiano cotidiano, reflejando de nuevo a su tocayo, que deseó llegar a la gente común al componer el *Cántico* en dialecto umbro.

Un segundo tema que se repite en la encíclica es la queja del Papa por la «superficialidad» con la que muchos de nosotros vivimos. Vamos a lo loco devorando nuestros pocos días trabajando y consu-

miendo, asombrosamente indiferentes ante la ruina que este estilo de vida del «desecho» siembra en nosotros y nuestro mundo. El papa Francisco es terriblemente contundente en este punto: «La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de proquería» (n. 21).

Superficialmente, nuestra codicia nos entumece (n. 59), nos tranquiliza haciéndonos creer la «mentira de que la tierra es un fuente inagotable de bienes» (n. 59), y nos da «una ciega confianza en las soluciones técnicas» (n. 14). El subrayado del Papa en la superficialidad evoca el magistral discurso que el padre Adolfo Nicolás, S.J., Prepósito General de la Compañía de Jesús, pronunció en una reunión mundial de rectores de universidades jesuitas celebrada en la ciudad de México en 2010. En él el padre Nicolás resaltó la función que los estudios superiores realizados en centros jesuitas deben tener en la lucha contra «la globalización de la superficialidad —superficialidad de pensamiento, de visión, de sueños, de relaciones, de convicciones—».

«Agregada al Magisterio social de la Iglesia» (n. 15), *Laudato si'* aporta varios avances novedosos a esta tradición. Los breves comentarios sobre tres de estos avances pueden iniciarse con la constatación del claro respaldo que da Francisco a la idea de que el mundo natural posee un valor intrínseco. Esta idea ha sido materia de controversia en la ética teológica católica («¿no comprometería esta idea el valor intrínseco del ser humano?») y en la ética filosófica secular («no hay un valor *intrínseco* en la naturaleza no humana, solo un valor *atribuido* que es asignado por los seres humanos»). La posición del papa Francisco es clara y se repite varias veces en la encíclica: «Cada organismo» y «el conjunto armónico de organismos que existen en un espacio definido» posee «un valor intrínseco independientemente de su utilidad» (n. 140)

Novedosa es también la conversación que el Papa ha iniciado en el seno de la doctrina social entre una ética de la economía de mercado y las propuestas de estabilización y no crecimiento del creciente movimiento de una economía ecológica. En su conjunto, *Laudato si'* exige que la reflexión ética católica sobre la economía se amplíe más allá del «doble objetivo» (beneficio y justicia social) hacia el

«triple objetivo» (beneficio, justicia social y sostenibilidad medioambiental). Dice el Papa:

[...] hay que pensar también en detener un poco la marcha [económica], en poner algunos límites racionales e incluso en volver atrás antes que sea tarde... Por eso ha llegado la hora de aceptar cierto decrecimiento en algunas partes del mundo aportando recursos para que se pueda crecer sanamente en otras partes (n. 193).

La historia nos enseña que el zumbido previo generado por *Laudato si'* acompañó también a la encíclica *Rerum novarum* de León XIII en 1891, que abordó la (precaria) condición de los trabajadores en el sistema capitalista industrial. Esa encíclica marcó el comienzo oficial de una ética económica de «doble objetivo» en el pensamiento católico. Actualmente, *Rerum novarum* se considera el fundamento moral de la doctrina social católica. Sin embargo, cuando se publicó, los católicos que dependían económicamente del sistema de fabricación el siglo XIX se opusieron a la economía de doble objetivo del papa León. De igual modo, no cabe sorprenderse de que los capitalistas católicos que dependen económicamente de la industria de los carburantes censuren la línea de los tres objetivos de *Laudato si'*. Algunas cosas no cambian nunca; Agustín lo llamó pecado original.

Un tercer avance interesante en *Laudato si'* se encuentra en las fuentes utilizadas. Más que cualquier otra encíclica previa, la carta de Francisco se inspira en declaraciones sobre el medio ambiente realizadas por obispos católicos de todo el mundo. Importantes cartas pastorales de quince conferencias episcopales, escritas durante un período de treinta y dos años, dan testimonio del carácter pionero que los obispos locales han tenido no solo afrontando las necesidades de sus comunidades, sino construyendo también los fundamentos de una ética medioambiental en el conjunto de la doctrina social de la Iglesia.

Con respecto a las carencias, cualquiera que siga la pista a los desafíos medioambientales de nuestro tiempo sabe que el exponencial crecimiento de la población humana desde comienzos del siglo XX plantea un serio problema. El único párrafo que el papa Francisco dedica a este tema (n. 50) es insuficiente; hay que decir mucho más al respecto. Similarmente, el rechazo superficial que hace en tres fra-

ses sobre los bonos de carbono (n. 171) es simplemente poco cuidadoso. Una vez más, la cuestión merece un análisis mucho más exhaustivo. Lo más triste es que ni un solo párrafo de la encíclica aborda el sufrimiento singular y desproporcionado que las mujeres padecen en todo el mundo debido a las crisis medioambientales: escasez de agua, escasez de alimentos, contaminación tóxica y cambio climático global.

No obstante estas carencias, *Laudato si'* es una encíclica realmente innovadora. Solo hemos tratado de comentar brevemente algunos de sus temas importantes y de sus avances con respecto a la doctrina social de la Iglesia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

## TEOLOGÍA Y UNIVERSIDAD

Muchas definiciones pueden darse de la teología. Dependerá de cuál sea su método y este se determina en última instancia por la relación que quiera e interés establecerse entre Dios y el mundo. A mi entender, la teología hace las veces de gramática de la realidad. Ella, por cierto, se ocupa gratuitamente de Dios, pero nunca de un modo neutral, sino que ha de hacerlo con el interés con que Dios se ocupa de nuestra realidad. Lo digo con más precisión: la teología ha de ser un saber sobre Dios que permita descifrar el significado de la realidad y que indique un modo de interactuar en ella. La teología nos ofrece una idea teológica del mundo y de su sentido (una teoría), y una manera de hallarnos en él y de transformarlo (una praxis). Dios, en suma, es el fundamento último de una teología del mundo: una antropología, una noción del hombre en la creación y de las vías de su posible redención.

La definición trinitaria de Dios, más concretamente, puede hacer las veces de gramática cristológica de la realidad. El ser humano en el mundo encuentra en Cristo la respuesta acerca de sí mismo y su acción en la creación. Cristo, el Hijo y el Hermano universal, el

---

\* JORGE COSTADOAT, S.J. Director del Centro Teológico Manuel Larraín (Chile). Autor de *El Dios de la Vida*, *El «discurso sobre Dios» en América Latina* (Roma: PUG, 1993), *Trazos de Cristo en América Latina, Ensayos teológicos* (Santiago: UAH, 2010), *Cristianismo en construcción*, Talca: Universidad Católica del Maule, 2013). (Nota de los editores: en la PUC de Santiago de Chile, el Prof. Costadoat ha enseñado durante 20 años; el 2015 no se le ha concedido la «misión canónica»).

Correo electrónico: [jcostado@uc.cl](mailto:jcostado@uc.cl)



hombre del Espíritu que tras la resurrección guía con su Espíritu la historia, se nos ofrece como la clave de todo aquello que para nosotros es real y nos interesa. Por esto la teología, en definitiva, tiene que ver más con nuestro seguimiento de Cristo que con Dios *in recto*. Ha de ser *intellectus sequelae Christi*, del cristianismo que evangeliza al mundo. Por lo cual, a la vez, la teología no puede ser sino pastoral: busca conocer quién y cómo es Dios para, por vía de retorno, ser nuevamente inteligencia de la praxis cristiana que se hace cargo de la creación. La teología está al servicio de Dios, ha de interesarse gratuitamente por Dios, pero del Dios que se ha interesado completamente en la salvación y la plenitud del mundo.

Este largo preámbulo tiene por objeto situar la tesis de esta breve comunicación. Esta es: la universidad es inherente a la teología, y viceversa. Me refiero, evidentemente, a las universidades católicas. En ellas Dios en absoluto, considerado en sí mismo, constituye un concepto vacío y, en cambio, da de sí todo lo que puede dar a través del conocimiento del mundo que el ser humano obtiene de él mismo gracias a la experiencia, a la sabiduría acumulada y a las ciencias. Nunca Dios debiera ser invocado como si el conocimiento sobre Él pudiera sortear la fatiga existencial e intelectual de haber tenido que llegar a conocerse personalmente y por la mediación de una cultura. La revelación constituye así un plus, un exceso de sentido sobre lo que de suyo, por el mero hecho de buscar la creatura al Creador, puede recibir de Él una orientación práctica y escatológica.

## Una teología no-universitaria

En América Latina se ha querido relevar la importancia del saber popular de Dios. Por su parte, la teología universitaria y los teólogos profesionales, aunque no siempre y en todas partes, han querido convertirse a la sabiduría del Pueblo de Dios, arraigar en el cristianismo popular y, particularmente, en la inteligencia creyente de quienes, siendo ignorantes bajo muchos respectos, son cultos cuando se trata de luchar por su vida. Sostengo por mi cuenta, que el rudimento último de la teología latinoamericana de la liberación es el pobre en cuanto «teólogo», en cuanto él vive su vida a la luz de su

fe. Esta misma virtud teológica debiera reconocerse, en principio, en todo bautizado. El pensar creyente es una posibilidad, pero también una obligación. Así, la sabiduría corriente de los pueblos, la que podría llamarse teología artesanal o teología «de a pie» de ciudadanos que piensan como creyentes, es la teología primera y la más fundamental.

Mucha de la teología latinoamericana que en los últimos 50 años ha conocido una expresión impresionante, que echa raíces en los bautizados «teólogos» y, sobre todo, en los cristianos pobres que tienen una manera propia de entender su lugar en el mundo, no ha pasado por las universidades. Pero ha tenido o ha debido tener un impacto en la teología universitaria. Toda ella lleva una marca pastoral neta. Proviene de un contacto pastoral y se pone al servicio pastoral de la Iglesia. Esta índole pastoral suya, este querer responder a una realidad que pide una buena noticia de parte de Dios, constituye su vigor y su pertinencia.

La otra teología no-universitaria es la que se imparte en los seminarios. El riesgo en este caso es una enseñanza teológica orientada a la pastoral directa, pero no pastoral en sí misma. El sacerdote preparado para enseñar a los demás pero incapaz de aprender de ellos, suele ser formado en seminarios en los que lo pastoral es concebido en una sola vía. En estos casos, la teología impartida ha cumplido una función instrumental, pero no se ha sometido a la prueba de la realidad; Dios ha sido confundido con la teología, olvidándose que Él actúa y que está al servicio de las personas, y hace perceptible su presencia y voluntad en los signos de los tiempos. De aquí la necesidad ineludible de que la teología seminarística tenga un estatuto universitario.

## Una teología universitaria

En *Fides et ratio* Benedicto XVI recoge la doctrina del Vaticano I: «La razón y la fe, por tanto, no se pueden separar sin que se reduzca la posibilidad del hombre de conocer de modo adecuado a sí mismo, al mundo y a Dios» (16). A renglón seguido, en el número siguiente, continúa: «no hay, pues, motivo de competitividad alguna

---

entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización» (17). Por analogía podemos nosotros establecer una relación entre universidad y teología que tiene dos vías. En una universidad católica, la universidad es inherente a la teología, y viceversa.

Por una parte, a través de la teología la universidad debe procurar evangelizar la cultura (actividad complementaria de una inculturación del Evangelio). Ella tiene que poder inspirar y perfeccionar con la visión de la fe el cultivo universitario de las ciencias. No es esta una tarea fácil. ¿Cómo hacerlo en tiempos de secularidad en los cuales el discurso sobre Dios suele no venir al caso? El discurso teológico casi nunca halla en la cultura de hoy un interés por acogérselo, y esto no por mala voluntad. Ha desaparecido de la cultura predominante científico-técnica, dominada además por el «dios» del mercado, el horizonte trascendente de comprensión característico de la pre-modernidad. Para habitar el mundo o para cambiarlo pareciera que la fe no aporta algo que las ciencias y otros saberes no faciliten. Para establecer un diálogo interdisciplinar —sin el cual hoy no hay universidad católica— la teología debe remover prejuicios justos e injustos. Su tarea será, si podemos hablar en clave calcedónica alejandrina, encarnar el Evangelio de un modo racional o razonable. La teología encuentra, en el paradigma de la Palabra hecha palabra humana en Jesús de Nazaret, el modelo de inteligibilidad preciso a través del cual el Dios de los cristianos se autocomunica y realiza la redención. Así como los cristianos han de dar razón de su esperanza (1 Pe 3,15), la universidad católica debiera ser, si no políglota, capaz de dar a entender el mensaje de Cristo en un lenguaje que la academia pueda comprender. Nada puede haber peor, por el contrario, que un hablar sobre Dios que se refiera a las realidades de este mundo de un modo ininteligible, esotérico, inútil o impertinente.

Por otra parte, en una óptica calcedónica antioquena, la teología debiera arrancar de las búsquedas autónomas de la razón y las ciencias modernas, las cuales bien pueden recibir de ella una inspiración, orientación o rectificación que incida en sus resultados. Así podrá favorecerse una inculturación del Evangelio (complementaria de una evangelización de la cultura). La autonomía y la libertad en una universidad católica constituyen juntas el quicio fuera del cual

la universidad deja de ser universidad. Ya que la búsqueda de la verdad es el objetivo de toda universidad, cumple con su misión cualquier académico que se halla en esta búsqueda con tal que su apertura a la totalidad de la realidad no excluya la posibilidad de que la fe cristiana pueda en algún sentido iluminarle el camino; lo cual, por otra parte, es una exigencia que también se impone a los cristianos. De aquí que un ateo, por decirlo así, tiene derecho a la titularidad universitaria no menos que un católico y la autonomía con que realiza su trabajo merece la máxima consideración.

Esto y lo otro exigen poner a las pastorales universitarias en su lugar. Es una equivocación pensar que la catolicidad de las universidades católicas dependa de la catolicidad de las personas. Cuando así se piensa, cuando en una universidad la valoración de los profesores en la carrera académica depende de esta manera de pensar, la universidad se corrompe. Los católicos no pueden creer que su fe en Jesucristo los capacita para alcanzar la verdad más que a los demás. Los no católicos, por su parte, no debieran mirarse en menos. Lo único que debiera enaltecer a unos y otros es el diálogo interdisciplinar en una búsqueda desinteresada por la verdad.

En suma, por esta vía («alejandrina») y por la otra («antioqueña»), la universidad debe servir a la totalidad de la realidad. La teología como gramática sobre la realidad necesita de ambas vías para dar con un discurso sobre Dios realmente trascendente, universal y liberador.

LA LIBERTAD DE LA CIENCIA  
La teología y el magisterio romano

I. Libertad de la ciencia como principio de investigación  
y de enseñanza en el siglo XIX

La «libertad de la ciencia» adquirió desde el siglo XIX una nueva forma y una nueva relevancia. Las ciencias tradicionales, tal y como se habían desarrollado desde la Edad Media hasta la época de Leibniz en el siglo XVIII, se basaban en un acceso mediado del hombre a la realidad, pero en el siglo XIX se adopta la perspectiva que transformará todas las ciencias, basada en que su experiencia, es decir, lo que constituye su conocimiento, está esencialmente co-constituido por la subjetividad temporal-personal del que conoce. Se originan así diferentes formas de acceso a la realidad mediante las que se muestran las cosas en nuevas conexiones y ofrecen nuevos aspectos. A menudo se describirá este viraje como «giro copernicano» y se considera a Kant como uno de sus grandes protagonistas.

Con este cambio no solo se pone en marcha un rapidísimo proceso de transformación en las ciencias de la naturaleza y del despliegue de sus métodos, sino que también cambia la concepción de la historia y se desarrollan las ciencias humanas y espirituales como la forma más moderna de las ciencias sociales. Las ciencias modernas y una investigación altamente especializada y metodológicamente diversificada constituyen una unidad indisoluble.

---

\* Dr. PETER HÜNERMANN, profesor emérito de Teología católica en la Universidad de Tübinga.

Correo electrónico: peter.huenermann@uni-tuebingen.de

En este contexto se formula el principio de la libertad de la ciencia: puesto que la ciencia moderna presupone la investigación, es más, una investigación universal e ilimitada, no puede imponerse en ningún Estado moderno ninguna reglamentación por parte de la autoridad, porque así se limitaría el aumento del conocimiento. La autoridad pública, por el bienestar social de todos, tiene la tarea de proteger y fomentar la libertad científica de la investigación y la enseñanza científica que se basa en ella. Para proteger la libertad de la ciencia, que es esencialmente libertad de investigación, los Estados modernos establecerán un ordenamiento marco en el que puedan llevarse a cabo la libertad de investigación, la responsabilidad académica y el autogobierno. Surge así en el siglo XIX la pertinente legislación sobre la enseñanza superior, que —*mutatis mutandi*— se corresponde con el concepto humboldtiano de universidad en Prusia. En paralelo a este proceso se derogan las normas de censura pública que estaban en vigor hasta entonces. Se reconoce y se apoya la libertad de investigación y de enseñanza de los profesores.

En tiempos del Vaticano II y de la revuelta estudiantil (1968 hasta casi 1972) se inicia internacionalmente un segundo gran avance en la articulación de la libertad científica. Este avance se produce a partir de las cambiantes circunstancias de la investigación, de la creciente relevancia de los encargos de investigación patrocinados por entidades públicas o privadas y por la enorme impronta económica que la caracterizará desde entonces. Surge entonces el problema público por garantizar la libertad de la ciencia en este nuevo entorno, es decir, de protegerla y salvaguardarla de las ideologías dominantes, de la tutela del Estado y de la presión de los intereses económicos.

Relacionado con lo anterior aparece el segundo problema: los estudiantes, especialmente jóvenes científicos y los numerosos empleados científicos forman un grupo significativo en la investigación moderna y de las ciencias basadas en la investigación. Pero para garantizar solo a los profesores la libertad de movimiento en la investigación, se descarta a los primeros. Los demás grupos tienen que participar en la mencionada libertad de movimiento. En un proceso que ha durado dos décadas —sobre todo en países industrializados líderes, pero también en numerosos países emergentes—, se han tomado decisiones fundamentales con respecto a la legislación de

los estudios superiores. En general se hace una distinción entre «tareas de administración pública» e «investigación y enseñanza científicamente relevante», y se prevén en cada caso diferentes posibilidades de organización para los grupos de científicos independientes y los correspondientes grupos dirigidos por el Estado o por entidades sociales (universidades privadas, etc.). Se trata en general de sistemas equilibrados que están caracterizados por la propia cultura de los Estados. Por principio, los Estados culturalmente modernos son partidarios de una ciencia libre y de colaborar en su desarrollo fomentándola y protegiéndola.

## II. La libertad de las ciencias teológicas y el magisterio eclesial

Estas etapas se perfilan también claramente en el ámbito eclesial. En la transición entre el siglo XVIII y el siglo XIX —a menudo en relación con las conquistas napoleónicas de Europa— cambia radicalmente el paisaje de las facultades de teología europeas. Muchas universidades tradicionales fueron víctimas de la secularización conjuntamente con sus facultades de Teología. La paulatina restauración de las facultades teológicas condujo a un cambio muy fuerte, según la estructuración de las disciplinas por facultades en el ámbito de lengua alemana<sup>1</sup>. Hasta entonces en las facultades teológicas dominaban las cátedras vinculadas a las escuelas de pensamiento: representaban la tradición agustiniana, la tradición escotista-nominalista y la escuela tomista, junto con unas pocas cátedras aisladas de introducción a la Biblia y al hebreo; las cátedras de Derecho canónico pertenecían en general a la Facultad de Derecho.

El nuevo ordenamiento de las disciplinas origina una orientación estricta a los problemas teológicos de fondo bajo el liderazgo diversificado de diferentes accesos metodológicos.

El segundo avance concierne al desarrollo de la neoescolástica, que era partidaria de una cierta autonomía de las ciencias con res-

---

<sup>1</sup> Cf. Peter Hünermann, «Les facultés de théologie allemandes et autrichiennes», en *Les universités catholiques dans le monde (1815-1962)*, Actes du 2<sup>de</sup> symposium 23.-25. avril 2001, Fiuc France 2003.

pecto a la teología en el ámbito del magisterio eclesial, pero al que concede una preponderancia absoluta: por la Escritura y la Tradición, el magisterio eclesial, apoyado por el «charisma veritatis», impone los «dogmas como fundamentos o principios para una serie más o menos grande de consecuencia o conclusiones...»<sup>2</sup>. Fundamentándose en estas afirmaciones de fe garantizadas por Dios, la teología tiene que desarrollarse como una «ciencia secundaria», es decir, la teología tiene la tarea de defender las diferentes doctrinas del magisterio y justificarlas como conclusiones legítimamente científicas, y, al mismo tiempo, explicarlas y clarificarlas de forma aún más detallada<sup>3</sup>.

Debido a esta dependencia estructural se deduce que la teología carece de la libertad de la ciencia. Es más, si la teología tiene que basarse completamente en los dictados del magisterio, defenderlos y explicarlos detalladamente, no puede darse —*per definitionem*— una diferencia entre teología y doctrina del magisterio. La carta que el Pío IX envió al arzobispo de Múnich como respuesta al congreso de teólogos celebrado en esta ciudad en 1863, dice que «algunos de los católicos que se dedican al cultivo de las disciplinas más severas, confiados demasiado en las fuerzas del ingenio humano, no temieron, ante los peligros de error, al afirmar la falaz y en modo alguno genuina libertad de la ciencia, fueran arrebatados más allá de los límites que no permite traspasar la obediencia debida al magisterio de la Iglesia, divinamente instituido para guardar la integridad de toda la verdad revelada».

Solo en el siglo xx —superada ya la crisis modernista— se publica finalmente una primera «legislación de los estudios superiores» más amplia en la Iglesia: «Deus scientiarum Dominus», en 1931<sup>4</sup>.

Con respecto a las disciplinas especificadas impartidas en las universidades católicas rige el principio de la autonomía de las ciencias,

---

<sup>2</sup> Matthias Joseph Scheeben, *Theologische Erkenntnislehre, Handbuch der katholischen Dogmatik I* (Gesammelte Schriften, hg. von Joseph Höfer), vol. 3, Friburgo 1959, p. 401.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Cf. AAS 23 (1931) 241-262.



como ya fue formulado en el Vaticano I (DH 1795 y 1799). Con relación a la teología se produce en los estatutos una extraña reglamentación escindida: la investigación histórico-crítica es clasificada solamente como ciencia auxiliar de la auténtica teología. Esta auténtica teología —la Sacra Theologia— está formada por la apologética (teología fundamental), la dogmática y la teología moral, es decir, por la teología sistemática, pero esta debe entenderse totalmente a partir del magisterio papal y eclesial, puesto que este magisterio es el que proporciona ante todo los objetos a la teología y a su comprensión fundamental.

Puede entenderse entonces que la «nouvelle théologie» —renovada a partir de una investigación teológica de la patristica y diversificada mediante la correspondiente investigación de la teología medieval— constituyera una amenaza para esta concepción. De hecho, esto explica la condena que hizo Pío XII de teólogos como De Lubac, Chenu, Congar, pero también de especialistas de moral o de Teilhard de Chardin.

Los determinantes cambios de dirección de los documentos del Vaticano II fueron preparados internacionalmente por teólogos que rechazaban los presupuestos teológico-sistemáticos de la teología neoescolástica, pero en el Concilio Vaticano II no llegó a realizarse una reflexión formal y fundamental sobre la teología. Marcadas por esta relación no clarificada, la teología y el magisterio cayeron inmediatamente después del concilio en una discusión de alcance mundial sobre la libertad de la ciencia durante las décadas de 1960 y 1970: la teología se vio amenazada por la propensión ideológica del episcopado por salvaguardar intereses económicos y sociales en el contexto político de entonces dominado por la guerra fría. A la teología se le plantearon inmediatamente cuestiones seriamente críticas: ¿no es ella en su conjunto precisamente un modelo ejemplar de una ciencia que está tutelada por especiales intereses de poder de la autoridad eclesíastica, y, por consiguiente, está ideologizada? ¿No está determinada por intereses de clases sociales? Los conflictos sobre la teología de la liberación están marcados por estas preguntas, sospechas y denuncias, no en menor medida que las cuestiones re-

lativas a la doctrina magisterial sobre la sexualidad, el matrimonio y la familia<sup>5</sup>.

¿Cómo responde el magisterio en su legislación sobre los estudios superiores a estas cuestiones? En paralelo a la legislación civil mencionada más arriba durante las décadas de 1970 y 1980, el magisterio romano formula también su nueva legislación: la constitución apostólica de Juan Pablo II *Sapientia christiana* aparece en 1979, y la constitución *Ex corde Ecclesiae* en 1990. Deben añadirse precisamente en relación con la cuestión de la libertad científica la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la vocación eclesial del teólogo *Donum veritatis* de 1990 como también el motu proprio de Juan Pablo II *Ad tuendam fidem* de 1998 y el comentario al respecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe<sup>6</sup>.

En los documentos mencionados se habla en conjunto de la «legítima libertad de las ciencias». Pero en contra de las esperanzas que Juan Pablo II había suscitado durante su primera visita a Alemania<sup>7</sup>, en *Donum veritatis* y en el motu proprio *Ad tuendam fidem* la teología vuelve a ser sometida totalmente al magisterio, pero de una manera que documenta la polaridad interna que es inherente a la posición del magisterio.

La instrucción *Donum veritatis* dice que la vocación del teólogo es «lograr una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia» (DH 4870). Por consiguiente, la teología es un momento constitutivo de la Iglesia que cumple el mandato de enseñar a todos los pueblos. En cuanto ciencia debe estar atenta «al control racional de cada una de las etapas de su investigación» (DH

<sup>5</sup> Cf. *Libertatis nuntius*, DH 4730-4748; *Libertatis scientia*, DH 4750-4776.

<sup>6</sup> Sobre el debate teológico, cf. Albert Franz (ed.), *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, QD 173, Friburgo 1999, con contribuciones de H. M. Baumgartner, E. Feil, M. Heckel, P. Hünermann, K. Lehmann, H. R. Laurien, D. Mieth, R. Puza, D. Sattler, I. Riedel-Spangenberg, J. Werbeck y S. Wiedenhofer.

<sup>7</sup> Cf. *Predigten und Ansprachen von Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland*, ed. de Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 25, 26-34; 167-172).

4871). La libertad exigida y reconocida de la investigación es posteriormente, sin embargo, delimitada como sigue: «La libertad de investigación, a la cual tiende justamente la comunidad de los hombres de ciencia como a uno de sus bienes más preciosos, significa disponibilidad a acoger la verdad, *tal como se presenta al final de la investigación*, en la que no debe haber intervenido ningún elemento extraño a las exigencias de un método que corresponda al objeto estudiado» (DH 4873).

En este texto no se percibe que la libertad de investigación en el sentido moderno se muestra y se acredita precisamente en el proceso de investigación. La respuesta dada por el magisterio no responde a la cuestión de la libertad de investigación en la teología.

La insuficiencia de la respuesta se hace aún más profunda al mirar las declaraciones que hace *Donum veritatis* sobre el comportamiento del teólogo teniendo en cuenta las declaraciones magisteriales, como en el motu proprio *Ad tuendam fidem* repetido y fijado canónicamente<sup>8</sup>.

Las infinitas y numerosas preguntas sobre cómo debe entenderse este o aquel dogma central, qué interpretaciones deben excluirse con argumentación segura en el discurso contemporáneo, etc., y cuáles deben plantearse los teólogos contemporáneos en nombre de la teología como ciencia y en nombre de la fe y de la verdad de la fe,..., son pasadas por alto en estos documentos.

En la disputa actual en el colegio cardenalicio y en el episcopado sobre los principios de la teología del matrimonio y de la familia en el Sínodo de Roma, se trata en el fondo de esta cuestión: ¿puede el magisterio, pueden el Papa y los obispos asumir argumentos de la teología para modificar, diferenciar, plantear nuevas relaciones y

---

<sup>8</sup> Debe estar claro que toda definición del magisterio extraordinario exige el asentimiento teológico de fe, como también la doctrina expuesta por el magisterio universal ordinario, que tiene que admitirse como revelados por Dios. Con respecto a las verdades definidas definitivamente, aun cuando no pertenezca propiamente a la revelación, solo que están estrechamente vinculadas a ella, rige el mismo principio incondicional de asentimiento y aceptación, etc. Cf. DH 4877-4881; 5065-5066; 5970-5072.

cambiar en consecuencia las declaraciones magisteriales anteriores? ¿Son posiblemente obligatorias no solo por razones teológicas, sino también por necesidades pastorales? ¿No necesita forzosamente esto la fe viva de la Iglesia para que ella no degenera en una secta y la fe se convierta en una ideología fundamentalista?

La solución a la problemática planteada por *Donum veritatis* y *Ad tuendam fidem* es la siguiente: la teología posee la libertad científica, con la mirada puesta en los *mysteria fidei* concentrados en los dogmas, de investigar críticamente y juzgar argumentativamente *con toda claridad* las correspondientes formas lingüísticas de estos dogmas. Y, viceversa, compete al magisterio de la Iglesia juzgar si el teólogo, con la investigación de esta orientación fundamental de la indagación teológica, sirve o no a la *res fidei*, de modo que se exprese en las formas lingüísticas de la fe, o bien ha incurrido en herejía. En todo caso, este juicio debería corroborarse mediante un proceso público.

Esta solución implica que el magisterio y los teólogos se reconozcan recíprocamente libres y acepten su correspondiente diferente dependencia entre sí. Las consecuencias en la vida de la Iglesia, el aumento de confianza en el magisterio en la opinión eclesial y pública, como también los cambios necesarios en el Derecho canónico, serían notables: el juicio de la investigación teológica no puede desarrollarse mediante la Congregación de la Doctrina de la Fe, que está metodológicamente orientada solo por conservar las definiciones dogmáticas del pasado. Para crear una instancia que asegurara la calidad de la investigación teológica y los procesos de comunicación con ella asociados en Roma, se necesitaría una que estuviera formada por representantes elegidos de las facultades de Teología con la competencia correspondiente.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

**ÍNDICE DE LOS ARTÍCULOS**  
**APARECIDOS EN *CONCILIUM* 2015**  
**AÑO LI**  
**N<sup>os</sup> 359-363**

**359 Religión e identidad en sociedades posconflicto**

(Regina Ammicht Quinn, Mile Babić, Zoran Grozdanov,  
Susan Ross y Marie-Theres Wacker, eds.)

|   |     |
|---|-----|
| Regina Ammicht Quinn, Mile Babić, Zoran Grozdanov,<br>Susan Ross y Marie-Theres Wacker: <i>Editorial</i> .....  | 7   |
| Felix Wilfred: <i>Religión e identidades contrapuestas. Dilemas<br/>y trayectorias de paz</i> .....   | 11  |
| Miroslav Volf: <i>Religiones, identidades y conflictos</i> .....  | 21  |
| Mile Babić: <i>Identidad individual y colectiva</i> .....   | 31  |
| Regina Ammicht Quinn: <i>La vida en tierra de nadie</i> .....   | 43  |
| Ugo Vlaisavljević: <i>Identidad étnica y confesional en Bosnia-Herzegovina.<br/>Imperios, guerra y estrategias de supervivencia</i> .....                                 | 55  |
| Dževad Karahasan: <i>Identidad, tensión y conflicto. Tesis para el diálogo</i>  | 67  |
| Aleksandar Hemon: <i>Narración e identidad</i> .....  | 79  |
| Dino Abazović: <i>Identidad religiosa y política en Bosnia-Herzegovina.<br/>Sobre la causalidad histórica y política</i> .....  | 89  |
| Sarojini Nadar: <i>Hermenéutica de la liberación a través del yo / de<br/>los ojos del moro (de la mora) en una sociedad posconflicto</i> .....                           | 99  |
| Daniel Pilario: <i>La religión, ¿capital social para la construcción de la paz?</i>   | 111 |
| Pero Sudar: <i>La fe como capital espiritual. La religión como imperativo<br/>moral para la construcción de la paz</i> .....  | 121 |
| Pantelis Kalaitzidis: <i>Tierras santas y naciones sagradas.<br/>Identidad cristiana, identidad nacional y las reivindicaciones<br/>de exclusividad territorial</i> ..... | 129 |

|  |     |
|--|-----|
| Dževad Hodžić: <i>¿Qué significa ser un musulmán europeo?</i> .....  | 141 |
| Erik Borgman: <i>¿Qué significa ser un teólogo europeo? La escondida presencia de Dios como espacio para un antagonismo no violento ...</i>                            | 151 |
| Stipe Odak: <i>El Dios crucificado en una región crucificada</i> .....   | 165 |
| Klaus Raupp y Luiz Carlos Susin: <i>Capital y desigualdad. Una breve reseña del libro de Thomas Piketty y algunas relaciones con la ética teológica católica</i> ..... | 171 |
| Rebeka Anić y Jadranka Brnčić: <i>Los malentendidos en torno a la noción de «género», con ocasión del mensaje de la Conferencia Episcopal Croata</i> .....             | 177 |

### **360 La renovación de la Iglesia por los jóvenes**

(Solange Lefebvre, Maria Clara Bingemer y Silvia Scatena, eds.)

|   |     |
|---|-----|
| Solange Lefebvre, Maria Clara Bingemer y Silvia Scatena: <i>Editorial</i> .....   | 191 |
| Solange Lefebvre: <i>Juventud y fe cristiana. ¿Hacia una dinámica de coeducación intergeneracional en la Iglesia católica?</i> .....                  | 195 |
| Kevin Ahern: <i>De espectadores a protagonistas. Movimientos juveniles en una Iglesia global</i> .....  | 211 |
| Rosa Aparicio, Andrés Tornos y Diego Rodríguez Azcárate: <i>Jóvenes en las universidades católicas en el mundo. Encuesta internacional 2014</i> ..... | 227 |
| Cesar Kuzma: <i>Iglesia, esperanza y juventud. Espacio para la osadía en la intención de un joven teólogo</i> .....                                   | 249 |
| Hermano Maxime: <i>Ven a Taizé, siéntete en tu casa. La experiencia de la comunidad de Taizé con los jóvenes adultos</i> .....                        | 263 |
| Annemie Dillen: <i>«Tremendum et fascinatum». Experiencias de los padres y madres jóvenes como un desafío para la teología</i> .....                  | 275 |
| Jennifer Beste: <i>El anhelo de más. La cultura universitaria del sexo esporádico y la recuperación cristiana de una humanidad plena</i> .....        | 291 |
| Armando Matteo: <i>La primera generación incrédula: Millennials y fe</i> ...  | 309 |
| Katherine A. Greiner: <i>Visiones de esperanza. Teólogos emergentes y el futuro de la Iglesia</i> .....   | 321 |
| Norman Lévesque: <i>¿Acabar de una vez con la ecología... o construir Iglesias verdes?</i> .....  | 329 |
| Dorothea Sattler: <i>En memoria de Otto Hermann Pesch</i> .....   | 337 |
| Alberto Melloni: <i>Peripateite en Agapi. Ambulate in dilectione</i> .....  | 343 |
| Georg Evers: <i>Visita del Papa a Sri Lanka y Filipinas</i> .....   | 353 |

### 361 **La globalización y la Iglesia de los pobres**

(Daniel Franklin Pilario, Lisa Sowle Cahill,  
Maria Clara Bingemer y Sarojini Nadar, eds.)

|   |     |
|---|-----|
| Daniel Franklin Pilario, Lisa Sowle Cahill, Maria Clara Bingemer<br>y Sarojini Nadar: <i>Editorial</i> .....  | 367 |
| Maryann Cusimano Love: <i>Poner a las personas antes que los beneficios.<br/>Globalización y pobreza</i> .....  | 377 |
| Paulo Fernando Carneiro de Andrade: <i>Opción por los pobres<br/>en el magisterio. Pensamiento social católico desde el Vaticano II<br/>hasta la Conferencia de Aparecida</i> ..... | 391 |
| Carlos Mesters y Francisco Orofino: <i>El camino que nos queda por delante</i> .....  | 403 |
| Gerald West: <i>La exigencia de la dignidad de los pobres después de<br/>la liberación en Sudáfrica</i> .....   | 415 |
| Etienne Grieu: <i>Los frutos de una alianza con aquellos que no cuentan</i> .....   | 427 |
| Jung Mo Sung: <i>El pobre después de la teología de la liberación</i> .....   | 439 |
| Gemma Tulud Cruz: <i>Los migrantes y la Iglesia en la era<br/>de la globalización</i> .....   | 451 |
| Ronilso Pacheco: <i>La urgencia en reconocer la falencia de la guerra</i> ..  | 459 |
| Peter Kanyadago: <i>Implicaciones ecológicas y éticas de la piratería<br/>de los recursos de África</i> .....   | 467 |
| Kenneth Himes: <i>El desempleo en el Primer Mundo</i> .....   | 475 |
| Dennis Kim: <i>El Papa en la frontera</i> .....   | 485 |
| José Casanova: <i>Maidán ucranio. La movilización civil por la dignidad<br/>y la situación religiosa en Ucrania</i> .....   | 493 |
| Tina Beattie: <i>Un Sínodo Extraordinario sobre la familia, ¿pero dónde<br/>estaban las mujeres?</i> .....  | 501 |

### 362 **Teología, antropología y neurociencias**

(Thierry-Marie Courau, coord. Regina Ammicht Quinn,  
Hille Haker y Marie-Theres Wacker, eds.)

|  |     |
|--|-----|
| Thierry-Marie Courau (coord.), Regina Ammicht Quinn, Hille Haker<br>y Marie-Theres Wacker (eds.): <i>Editorial</i> .....   | 515 |
| Matthieu Ricard: <i>Experiencia interior y neurociencias</i> .....   | 521 |
| Will Crichton: <i>La generosidad del filósofo y sus límites: Paul Ricoeur<br/>y la neurofilosofía</i> .....  | 535 |
| Klaus Müller: <i>¿Sonidos dulzaineros de una nueva doctrina salvífica?<br/>Aportaciones y límites de las neurociencias</i> .....                                 | 547 |
| Stephan Schleim: <i>Tras la búsqueda de la moral última. La investigación del<br/>cerebro en camino de la mano amiga para conseguir la autoridad moral</i> ..... | 561 |

|   |     |
|---|-----|
| Elisabeth Hildt: <i>¿Cómo se relacionan el cerebro, la moral y la ética?</i> ..   | 579 |
| Hille Haker: <i>Identidad de género, cerebro y cuerpo</i> .....   | 589 |
| Joël Molinario: <i>Lo humano falible y las neurociencias</i> .....  | 605 |
| Eduardo R. Cruz: « <i>Homo capax Dei</i> »: <i>Neurociencias y nueva imagen de Dios</i> .....                                     | 621 |
| Catherine Fino: <i>Lo que está en juego en el debate sobre el matrimonio homosexual en Francia</i> .....                          | 635 |
| Marie-Theres Wacker: <i>¿Dónde están las mujeres en el 50º aniversario de Concilium?</i> .....                                    | 641 |
| Susan Ross: <i>El Sínodo sobre la familia</i> .....   | 649 |
| Pascal Gollnisch: <i>Un futuro solidario con los cristianos de Oriente</i> ....   | 653 |
| Danny Pilario y Norbert Reck: <i>Refugiados. Una conversación entre Danny Pilario (Filipinas) y Norbert Reck (Alemania)</i> ..... | 659 |

### 363 Silencio

(D. Irarrazaval, A. Torres Queiruga, M. Babić y F. Wilfred, eds.)

|  |     |
|--|-----|
| D. Irarrazaval, A. T. Queiruga, M. Babić y F. Wilfred (eds.): <i>Editorial</i> .   | 675 |
| Werner G. Jeanrond: <i>Amor y silencio</i> .....   | 679 |
| François Cassingena-Trévedy: <i>Inventario del silencio o el crepúsculo de un dios</i> .....                               | 691 |
| Sebastian Painadath: <i>La fuerza transformadora del silencio contemplativo</i> .....                                      | 703 |
| Pierangelo Sequeri: <i>Espiritualidad del silencio</i> .....   | 715 |
| Dzevad Karahasan: <i>Homo silens</i> .....   | 729 |
| Michael Amaladoss: <i>Silencio y Dios</i> .....  | 739 |
| Hermano John de Taizé: <i>Sed de silencio. La experiencia de Taizé</i> .....   | 751 |
| Rosa Ramos: <i>Silencio: lugar sagrado de la escucha</i> .....   | 763 |
| Jutta Koslowski: « <i>Madre, oigo latir tu corazón...</i> » <i>El silencio como escucha de Dios y de su creación</i> ..... | 777 |
| Jürgen Ebach: <i>El silencio en la Biblia. Una breve introducción y siete miniaturas</i> .....                             | 787 |
| Michael J. Schuck: <i>Laudato si' del papa Francisco</i> .....   | 801 |
| Jorge Costadoat: <i>Teología y Universidad</i> .....   | 807 |
| Peter Hünermann: <i>La libertad de la ciencia. La teología y el magisterio romano</i> .....                                | 813 |