

SILENCIO Y PALABRA EN LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL DE AYER Y DE HOY*

Dos temas son hoy actuales: el lenguaje y el silencio. ¿No se tratará sólo de una moda, o más exactamente, de dos? En una época en la que la publicidad dispone de medios eficaces para crear comportamientos colectivos, la necesidad de seguir la moda puede introducirse en todo, hasta en estos dos campos. Sin embargo, pareciera en este caso que se trata de una realidad más profunda. Por una parte, en filosofía, en teología, en espiritualidad, en las ciencias humanas y en el estudio de lo divino, la reflexión se realiza ahora, mucho más que en otros tiempos, sobre este aspecto de la experiencia humana, religiosa, cristiana, que es la capacidad de hablar, el uso que se hace de la palabra. La lingüística en sus variantes, examina estos fenómenos a los que las investigaciones sobre la vida monástica deben igualmente prestar atención.

Por otra parte, sin duda para compensar la invasión del ruido bajo todas sus formas en la existencia, muchos de nuestros contemporáneos experimentan una fuerte aspiración al silencio; a veces, ellos buscan satisfacerla por caminos extraños a la tradición cristiana, que son ora beneficiosos, ora extraños o tal punto que se transforman en ocasión de extravío. Esa aspiración también debe ser controlada, evaluada, orientada o reorientada.

Al tener que tratar de la ubicación de estos dos fenómenos en la experiencia mística de aquellos de nuestros contemporáneos que han tenido una, he experimentado desde el inicio, un gran sentimiento de impotencia. En primer lugar porque se trata de uno de los aspectos más misteriosos de la existencia cristiana. Además, porque no soy experto ni en lingüística ni en teología. Dedicado tan sólo a la historia, no puedo más que constatar los hechos, procurar ordenarlos, intentar interpretarlos de una manera empírica, sin a-prioris de ninguna clase. Pero dado que las realidades cristianas en cuestión forman parte, como todo en la Iglesia, de una tradición, no podemos ni debemos evitar el recurso a la herencia recibida del pasado. No será necesario citar muchos testimonios antiguos. No obstante, su recuerdo ocasional podrá guiar la investigación y ofrecerle criterios de discernimiento.

Ahora bien, ¿cuál parece ser hoy la situación en relación al pasado? Una encuesta sobre la historia del silencio en la vida religiosa revela que, antes del siglo XIX, éste no ha ocupado el lugar importante que entonces se le atribuyó, durante un período en el que tanto, en este campo como en muchos otros, el ambiente de nuestro tiempo ha comenzado a poner fin¹.

* De *Collectanea Cisterciensia* – Tomo 45 – 1983 – 3.

1. Artículo *Silenzió nella vita religiosa*, por aparecer en *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma (Ed. Paoline), vol. VII.

La edad de las luces, estuvo signada por el triunfo de la inteligencia a secas, del cientismo, del literalismo bíblico, y en moral, de la casuística. Producida la reacción romántica se reencuentra el fervor y el entusiasmo; se conservan, sin embargo, muchos métodos del pasado reciente y sucede asimismo que el fervor los hace más invasores. En particular se insiste, como parece que nunca se había hecho antes, sobre el silencio como una práctica, una observancia que consiste en no hablar, salvo en circunstancias muy limitadas, o en hablar para no decir nada, a modo de compensación por la tensión así creada.

Hoy asistimos a un retorno a la tradición. En las fuentes, se redescubre que ésta ha ignorado tanto el silencio absoluto como los recreos, tanto el mutismo como la charla erigida en institución. Otras formas de reequilibración se han dado gracias a la renovación carismática. También se buscan "vías de silencio" en las religiones del Extremo Oriente, en las tradiciones del Oriente cristiano y en las de la Cartuja. Todos estos esfuerzos resultan legítimos, con la condición de que nunca se los vea como medios absolutos que garantizan un sólido recogimiento, y que nunca se menosprecie nada de lo que nuestra tradición occidental, en su totalidad, tiene que enseñarnos.

Aquí debemos tratar del silencio considerado en su relación con la mística, o sea en su relación con la experiencia de oración: no solamente la de los grandes místicos excepcionales, sino también la de los místicos comunes de nuestro tiempo. No para elaborar teorías elevadas, expresadas en un vocabulario difícil que actualmente algunos cultivan tanto, sino desde un punto de vista eminentemente práctico: hoy tenemos demasiada tendencia a evadimos en ideologías que no compaginan con lo real y que los hechos desmienten. Lo que es válido en el campo de la política, puede serlo también en el de la mística.

En consecuencia, sin pretender decir nada nuevo, esta exposición querría recordar una temática tradicional y general que será cómodo ilustrar a la luz de muchos autores y de temas particulares.

I. LA MEDIACION DEL LENGUAJE EN LA ORACION

Se puede partir de una doble constatación. En primer lugar, en los escritos de los místicos de todos los tiempos, se trata a la vez, del silencio y del habla: no eligen uno u otro sino que consienten tanto en uno como en otro. ¿Cómo los concilian, cómo explican que ambos son necesarios?

Luego, y este primer hecho lo revela ya, Dios ha puesto en el hombre una necesidad y una capacidad de silencio a la vez que de expresión verbal. ¿En qué forma establecer, en el plano de la reflexión, un lazo y un orden entre estos dos datos? Los textos del pasado y la experiencia actual parecen sugerir una hipótesis de investigación; según la cual *el silencio místico se sitúa entre dos ejercicios del lenguaje: procede de la palabra y vuelve a conducir a ella.*

Un texto breve pero denso de san Bernardo puede comenzar a orientarnos: es un sermón "*Sobre la miseria del hombre*"².¹⁴ ¿Qué grande es nuestra miseria y

2. *Sermones De diversis* 110: ed. S. Bernardi opera, VI, I, Romá, p. 384-385. Este texto sólo se analiza aquí a título de ejemplo. Podríamos poner todo un florilegio de citas tomadas de los autores espirituales de todos los tiempos al pie de las páginas siguientes.

qué abundante nuestra pobreza!". Nuestra indigencia es tal que estamos llenos de necesidades: "Incluso tenemos necesidad de palabras", para comunicarnos entre nosotros, pero además, lo que es todavía más asombroso, con nosotros mismos. "Nadie sabe lo que hay en el hombre sino el espíritu del hombre que está en él. Pero tanto entre nosotros y nosotros mismos, entre lo que somos y la conciencia que tomamos de ello, como entre nosotros y los otros, hay un abismo abierto; solamente el instrumento de las palabras nos permite franquearlo haciendo posible que los pensamientos de nuestros corazones pasen de nosotros a nosotros mismos y de nosotros a los otros. El lenguaje responde a esta necesidad. Porque tenemos necesidad de hablarnos a nosotros mismos". Enseguida se presentan los ejemplos sacados de los Salmos, en los que hablamos de muchas maneras a nuestra alma: "¿Por qué estás triste, alma mía...?" o, "Bendice alma mía al Señor..." Sí, mi propio corazón está como ausente de mí, estoy reducido a hablarme a mí mismo como si fuera otro. Pero todo esto es válido sólo mientras esperamos, en ese *interim* que todavía nos separa del pleno cumplimiento de todo en el reino; todo está ligado al hecho de que "no he vuelto aún a mi corazón, no he retornado a mí, es decir no estoy unido a mí mismo. Cuando esto se haya realizado, cuando nos volvamos a encontrar todos por medio de nuestra unión con el hombre perfecto, el lenguaje cesará, no habrá más necesidad ni de mediación ni de intérprete: el único Mediador lo habrá reunido todo en la caridad; por él todos nos habremos vuelto uno con los que son verdadera y eternamente uno entre ellos: Dios Padre y el Señor Jesús".

Lo que Bernardo presenta aquí como algo que debe acabar en la escatología totalmente revelada, debe comenzar ahora: es necesario pasar de la división y la separación a la unidad en nosotros, a la unión de nosotros con todos los demás y con Dios. En este movimiento, las palabras cumplen su papel. Pues hablar: es inherente a nuestra naturaleza: esta capacidad forma parte del don de la vida que hemos recibido de Dios. En todos nosotros se verifica lo que se ha escrito a propósito de un pueblo del Africa: "Vivir es hablar"³.

Sin embargo, como todo lo que forma parte de nuestra naturaleza en su condición pecadora, ese don es ambivalente: ofrece una posibilidad de mediación, pero también puede tornarse un obstáculo para la verdadera comunicación, esa que subsiste conforme a nuestra naturaleza a pesar de que haya sido herida por el pecado: la expresión de la caridad. Hablar puede convertirse en una fuente de ilusión en nuestras relaciones con nosotros mismos, dejándonos sumergir en una oleada de palabras inútiles y anárquicas, símbolos de nuestras pulsiones desordenadas. También en nuestras relaciones con los otros y con Dios.

Puesto que el don de la palabra es bueno, no se debe ni suprimirlo —como si el mutismo fuera mejor— ni reprimirlo como si el hecho de hablar lo menos posible fuera un bien, contra lo cual protesta toda la tradición: el exceso de silencio puede engendrar en nosotros desorden y ruido⁴. Es menester utilizar la palabra controlándola, moderándola, orientándola hacia Dios. Todo discurso (*dis-cursus*) comporta un rodeo: es necesario re-centrarlo. Debo elevarlo al nivel de un medio que me permita hablar de Dios a Dios, a mí mismo, a todos, y, si debo hablar de

3. L. MARFURT, *Musik in Afrika*.

4. Este peligro, que no debe ser desconocido, ha sido señalado, por ejemplo, por San Gregorio Magno, *Moralia* VII, 60; *PL* 75, 801 (*multiloquium in corde*); *ibid.*, V, 79, 725 (*strepitus silentii*); *ibid.*, IV, 57, 667, B (diálogo interior del hombre encolerizado) y en otras partes.

mí y de los otros, hacerlo en conformidad con la verdad, con el amor. Es todo el campo de la ascesis del lenguaje que no trataremos aquí. Pero al menos es necesario recordar que hoy, como siempre, según toda la tradición, esta ascesis es una condición de la experiencia mística.

Hablar es en sí, uno de los componentes de esta experiencia. Forma parte de la oración puesto que es un fenómeno humano que utiliza nuestra naturaleza, de ningún modo la niega. Transformado en medio de comunicación con Dios, la libera de sus límites y de su anarquía, la ordena y la vuelve capaz de expresar plenamente toda su exigencia de vida, de celebrar el don de la existencia que hemos recibido: nos volvemos el lugar de una fiesta interior que tiende a manifestarse de manera ritual.

La oración, es simultáneamente proclamación de Dios y afirmación del yo: consiento a Dios y me acepto en su presencia, me sitúo en mi exacta relación con él, que es de dependencia puesto que es de amor. Rezo, luego existo de la única manera en que se colman todas las aspiraciones de mi naturaleza. Porque existo delante de Dios es que puedo hablarle, de él, de mí, de todos. Es la oración quien cumple la presencia total, la única totalmente real, de mí en Dios, en los otros, en mí mismo y de todos en todos. Poco importa, entonces, que esta presencia se exprese en el lenguaje de la alabanza, de la ofrenda, de la petición, de la confesión o de cualquier otra relación con Dios. Lo esencial es que, expresándome en su presencia, adquiero la certeza de que estoy unido a El. Y como todo hombre es capaz de lo universal en cuanto ha sido creado para tender hacia la universalidad, uniéndose al Universal Amor, ocurre que aun en la plegaria más solitaria, "cumple su deber de universalidad", según una fórmula de san Pedro Damiano⁵.

El Universal Amor se ha encarnado en Jesucristo: si nos unimos a él por medio de una oración que su Espíritu hace posible en nosotros, participamos en su obra universal de salvación. En Dios hecho hombre la mediación del lenguaje humano ha alcanzado su pleno valor. De ahora en más, cuando me hablo a mí mismo de Dios, por la gracia de Jesucristo, hablo en nombre de todos; cuando hablo de Dios con otro, él es símbolo de todos y cuando le hablo a Dios de mí, le hablo de todos.

Este misterio y este ministerio de universalidad sólo se realizan en las personas —una infinidad de personas— de las cuales cada una es única; cuanto más ella está en presencia de Dios, conforme a su identidad, más está en ella misma —por consiguiente diferente de las otras— y es más comunicante. Porque es personal, la oración compromete a la totalidad del ser concreto que somos: nuestro cuerpo con su peso pero también con sus impulsos, nuestra afectividad con todas sus tendencias; nuestra imaginación, nuestros sentidos con sus riesgos de desviación, pero también con sus posibilidades de percepción y de expresión; nuestra inteligencia con su capacidad de interpretación, de análisis y de reflexión, de ordenar lo que está confuso; en fin, nuestra aspiración espiritual hacia los valores que nos trascienden, hacia un más allá de nosotros, que sabemos se nos ha hecho accesible en Jesús. La palabra orante es la que da cuerpo a todo este conjunto y lo hace pasar del nivel de las necesidades humanas al del deseo de Dios. Se comprende que san Gregorio Magno y tantos otros místicos hayan identificado a la actitud orante con este deseo. Pero comprendemos también que hayan mostrado que nuestro lenguaje es inadecuado para expresar el misterio incommensurable de Dios, el misterio del hombre que permanece oscuro para sí mismo

5. *Liber qui dicitur "Dominus vobiscum"*, c. 16: PL 145,245.

y el misterio del encuentro de ambos. Es así que, en el acto de la oración, la palabra siempre es insuficiente e impotente y causa de insatisfacción. Por eso debe desaparecer ante el silencio que colmará el vacío producido por ella y del que ha hecho tomar conciencia.

II. LA SUPERACION DEL LENGUAJE EN EL SILENCIO

Ya que hablar es necesario y es bueno cuando se lo hace según el orden de la caridad, el silencio no puede ser un valor en sí mismo. Como el lenguaje, no puede ser sino un medio. La tradición es unánime acerca del fin que debe permitir alcanzar: si uno calla es para escuchar a Dios a fin de oír su palabra y de responder a sus exigencias. "Una ausencia de ruido que estuviera vaciada de nuestra atención a la palabra de Dios, no sería para nada silencio"⁶.

Pero, ¿Dios habla? ¿Y cómo? Si lo propio del hombre es la palabra, ¿lo propio de Dios, no es acaso el silencio? Nos encontramos aquí, como toda vez que intentamos decir algo sobre él, en el campo de las imágenes, de las necesarias analogías. Ahora bien, respecto de esto, la Escritura y la tradición alternan, de manera paradójica, las categorías del silencio y de la palabra: se nos exige que nos unamos a ambos aspectos de su ser. Participar así, de su silencio, de su palabra depende de la experiencia: nos invita a ella y nos da los medios, a decir verdad: el medio, el Mediador.

Inicialmente, se nos presenta como silencioso, después expresándose en una palabra creadora: "Y Dios dijo...", luego, reveladora: "Dios se calla, pacientemente, reservando a Israel el privilegio de la salvación"⁷. Llegada la hora, se manifiesta a Abraham y luego a su descendencia. Cuando los tiempos se han cumplido, su Verbo inexpresable se hace uno de nosotros, a fin de poder decirse a nosotros, en nuestro lenguaje. Dios se expresa en su Verbo y el Verbo se hace carne, para volver al silencio del Padre, arrastrándonos a él, por su Espíritu. Sus palabras y sus acciones nos revelan y comunican su identidad. Pero también sus silencios nos enseñan por qué vía podemos, como él, unirnos al Padre. Este es todo el ámbito —bíblico, dogmático y espiritual— de los silencios de Cristo, reveladores del misterio de su silencio. Cuando Jesús se calla es para consentir a la voz del Padre que, por el Espíritu, habla en él; es para cumplir su palabra y es un silencio que no es un vacío sino una plenitud; actividad de presencia absoluta en su Padre y en nosotros, por quienes se ha hecho carne y con los que se ha identificado: silencio de solidaridad, de eficacia salvadora universal. Más se calla, más su consentimiento silencioso nos une a El y nos reúne con el Padre, nos reconcilia entre nosotros y con él.

Pero a veces; para el mismo Jesús, Dios parece callarse; es la noche, la oscuridad, el abandono, el sufrimiento, el descenso a lo más profundo de la kénosis. Es la aceptación de la muerte y es también el momento del mayor amor, más fuerte que todas las distancias y separaciones que parecen darse entre él y su Padre. También para nosotros, participar en esas experiencias de silencio que han comenzado en Jesús, experimentar el vacío y como la ausencia de Dios, es el momento del

6. | M. DELBREL, *Le silence dans la ville*, en *Christus* n° 49, 1966, p. 4.

7. S. HILARIO, *In Matthaem* 15, 4: PL 9, 1004.

amor más profundo. Se trata de perseverar, "permanecer", como dice san Juan, o "aguantar" como decían los Padres de los mártires; continuar mirando sin ver y escuchando sin oír nada. Tanto para nosotros como para Cristo, el silencio se nos presenta como condición de la unión con Dios, expresión negativa pero suprema de la presencia de Dios y de la presencia en Dios.

La oración, como ya lo explicaba san Agustín, es una actividad de conversión⁸; no modifica el plan de Dios, pero nos cambia haciéndonos adaptar a él y consentir. Por consiguiente, en ella se cumple esa especie de alquimia, si podemos expresarnos así, que transforma lo que algunos psicólogos actuales llaman nuestras "necesidades" (*needs*) en lo que denominan nuestro "deseo": se trata en este caso no de "deseos" en plural, que podrían no ser sino otras tantas manifestaciones de nuestras necesidades, sino de ese único deseo que consiste en estar en tensión hacia eso solo que transformará nuestro vacío en plenitud; en lenguaje cristiano, hacia Aquel que es lo único necesario. Nuestras necesidades nos hacen buscar una satisfacción para nosotros mismos; el deseo, en cambio, es esa actitud oblativa que hace tender hacia el otro por él mismo. El símbolo del pasaje de las necesidades al deseo es precisamente ese silencio en el cual, después de haber pedido cosas para poseer, para consumir, no recibimos respuesta. Entonces aceptamos que sea colmado sólo ese deseo que Dios mismo ha puesto en nuestro corazón, que su Espíritu no cesa de expresar allí por medio de sus propias aspiraciones indecibles, y a las que se nos pide simplemente que nos asociemos. Liberándonos de nuestras necesidades, liberamos nuestro deseo. El silencio de Dios, nuestro silencio de consentimiento en su silencio, nos liberan del lenguaje de nuestro egoísmo sustituyéndolo por el lenguaje del amor.

Estas distinciones pueden ayudar a interpretar las variantes inagotables a las que, en todos los tiempos, se han entregado los espirituales sobre los temas complementarios de los silencios y de las palabras de Cristo y de los cristianos.

En Jesús, en primer lugar, desde el tiempo en que, viviendo en María, "el Verbo eterno se confina en el silencio", en que "la Omnipotencia está inactiva como si no pudiera nada"⁹, hasta el momento en que, en la Cruz, Jesús experimentará a la vez, angustia y confianza. En el instante mismo en que se siente abandonado, se abandona: su "gran grito", según Mateo y Marcos, es simultáneamente una queja y una interrogación: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué...?" Según Lucas es una afirmación más fuerte que el silencio del Padre, y que le responde: "En tus manos encomiendo mi espíritu..." En el intervalo, entre ese silencio del *infans* —de quien todavía no puede hablar— y el del agonizante, que muy pronto ya no podrá hacerlo en esta vida, están ubicadas todas las palabras que él nos ha dicho para invitarnos al amor. Palabras de hombre dirigidas a hombres: para expresar su propio misterio ha hecho uso de nuestras palabras, del lenguaje de su tiempo y de su entorno. Jesús partió de las necesidades de quienes lo rodeaban, de las del común de los hombres, para transformarlas en deseo. Para enseñarnos a hacerlo, superó sus necesidades, renunciando a satisfacerlas, comenzando por aquella que es tan profunda en nosotros, la de no morir. Fue puro deseo: consentimiento al deseo de su Padre, aceptación de su querer sobre él: *Abba*. Tomó sus imágenes, su lenguaje mediador, de las alegrías y de los sufrimientos.

8. *Epist. 130 ad Probam de orando Deo*, n. 26: CSEL 34, p. 71. En esta epístola, Agustín trata también del deseo como elemento esencial de la oración (n. 17-19) y expresión de la oración (n. 19-22).

9. GUERRICO DE IGNY, *In Annuntiatione III*, 4: ed. *Sources chrétiennes* 202, p. 157.

mientos de los hombres para enseñarnos a elevarnos sobre ellos, partiendo de ellos. No se nos pide que en la plegaria los olvidemos; pero tampoco que nos detengamos demasiado en ellos, sino que los transformemos. Es normal y conforme a nuestra naturaleza que comencemos por hablarle de nosotros a Dios antes de llegar a hablarle de él. Nuestras necesidades debieren la ocasión de donde surge nuestro deseo de encontrarlo, de adelantarnos al deseo que él tiene de nosotros: en esta búsqueda recíproca es él quien lleva toda la iniciativa.

“Habiendo entrado en la lucha —en agonía— oraba todavía más largamente”¹⁰. Así, en este momento final, la oración es mostrada por Jesús como un combate. Pues esa renuncia a la necesidad de seguir viviendo, ese pasaje al deseo de la unión a través de la muerte, no le fue nada fácil. También para nosotros, la oración reviste, algunas veces, carácter de lucha: vencer la resistencia de las necesidades que son inherentes a nuestra naturaleza sin suprimirlas ni negarlas; al contrario: constatarlas, a veces sentirlas más fuertemente, pero acceder a un más allá que las sublima y las transforma haciéndolas ocasión de amor. Aceptar lúcidamente, libremente, humildemente que no sean satisfechas, a fin de que nuestro deseo de Dios se tome más puro, más exclusivo y más intenso.

En ese instante de la superación, se introduce el silencio: hace callar las necesidades para que se afine y refuerce el deseo. Como en Cristo, en su lucha final, nuestra oración parece ineficaz puesto que es eficaz en otro nivel del de aquello que pedimos espontáneamente.

Sin renuncia a los objetos instintivos y pulsionales de nuestros pedidos espontáneos, no se da realmente oración. Esto no es un privilegio de “los grandes místicos”, aun cuando ellos lo experimenten de una forma más radical. Es inherente a toda oración cristiana, a toda participación en la única oración que es cristiana: la de Cristo. Aunque podemos ser más o menos conscientes, hay momentos en que no podemos hacer otra cosa que escuchar, esperar, desear, finalmente consentir: ¡Fiat! Que Dios haga en mí según su palabra —*secundum verbum tuum*— según su voluntad. ¡Fiat voluntas tua! Y sucede entonces que incluso a este deseo Dios parece no responder: se calla, y no nos queda más que aceptar esa oscuridad, esa aparente ausencia de la Presencia, ese silencio de Dios.

¿Por qué es necesario que Dios guarde ese silencio para con nosotros, como lo hizo con Jesús cuando se sacrificaba? ¿No es a causa del pecado —el nuestro—, aquel cuyas consecuencias cargó sobre sí Cristo? Nosotros no estamos espontáneamente en armonía con el lenguaje de Dios, con la forma en que nos expresa su voluntad; nuestra naturaleza se resiste a aceptarlo, a abrirse totalmente a él. Por eso, él nos conduce —sin obligarnos— a la renuncia de aquello que hay de cerrado sobre nosotros mismos, de egoísmo, a lo que hay de limitado en nuestras necesidades, a aceptar que ellas permanezcan sin ser satisfechas a fin de liberar en nosotros el único deseo digno de Dios: el deseo de él, ese que él tiene por nosotros y que debe hacerse nuestro. Solamente a este precio se realiza esta *coincidentia oppositorum*: el hombre hecho para Dios y que resiste a Dios. El silencio de Dios es lo que rompe nuestra resistencia, comenzando por revelarnos la profundidad de nuestra condición de pecadores y hasta qué punto ella es una sola cosa con nosotros. Mientras no hayamos tomado conciencia, en esta ocasión, de ese abismo de miseria del cual hablaba

10. Lc 22,44.

san Bernardo, no podremos salir para ir al encuentro de la misericordia que quiere remediarlo.

¿Cómo se manifiesta, en el plano de la experiencia, ese silencio de Dios? No tenemos más remedio que hablar de él, por medio de símbolos. Los antiguos empleaban imágenes concretas: noches, nubes, oscuridad, desaparición de las imágenes y de las sensaciones: "El silencio es para los oídos lo que son las tinieblas para los ojos" dice san Agustín, "impiden escuchar y ver"¹¹. Los modernos, prefieren a menudo, términos más abstractos: aparente absurdo, sin sentido, distancia, semejanza, impotencia; o más psicológicos como angustia, tedio, disgusto y hasta repulsión. Impresión de no creer, de a-teísmo, tentación de rechazar a aquél de quien nos creemos rechazados; tantas situaciones interiores cuyo contenido esencial fue vigorosamente formulado en el *Mensaje de los contemplativos*, en el Primer Sínodo de los Obispos, en Roma, en 1967.

Después de haber recordado la manera en la que Dios concede al espíritu, purificado por la experiencia del desierto, la gracia de alcanzarlo mas allá de todo discurso sobre Dios, el texto agrega: "... el contemplativo comprende más fácilmente hasta qué punto la tentación de ateísmo que amenaza a algunos cristianos puede afectar su fe de manera finalmente saludable, como una prueba que no deja de tener analogía con las noches de los místicos (...) Aunque pasa por caminos desérticos, con los cuales la tentación de ateísmo puede tener alguna semejanza, no por eso es negativa la experiencia del misterio; la ausencia del Dios trascendente, también es, de manera paradójica, su presencia inmanente."¹²

Por todas estas vías del silencio, Dios profundiza nuestro deseo de él, nos ahonda y parece vaciarnos de nosotros mismos, de aquello que había puesto de mejor en nosotros. Lo que quiere es intensificar el hambre, la sed que tenemos de él: el simbolismo del Cantar de los Cantares siempre ha significado para los escritores espirituales que la separación aparente es la condición de la presencia real; cuanto más desaparece el Esposo, más se lo busca, lo cual es la manera, acá abajo, de poseerlo. Gregorio de Niza habló de la visión de aquel que no puede ser visto: "El verdadero conocimiento de aquel a quien el espíritu busca y su verdadera visión consisten en ver que él es invisible... En esto consiste la verdadera visión de Dios, en el hecho de que aquel que levanta los ojos hacia él no cesa jamás de dearlo... Seguir a Dios adonde él conduce; esto es ver a Dios"¹³.

La analogía del silencio traduce la misma verdad: cuanto más se calla Dios, más se pone uno a la escucha y más se lo oye realmente, profundamente, sin ilusión, por sobre todos los ruidos que podamos crear en nosotros mismos, incluso a propósito de sus palabras. No existe resurrección de la palabra sin morir a ella, sin esa crucifixión de la palabra.

Aceptar que Dios nos excede, y sin embargo nos atrae, tender hacia él sin alcanzarlo más que en la experiencia del alejamiento; quererlo y preferirlo a todo, intensa y libremente, pero en la calma absoluta de la renuncia; consentir en el silencio, tomar parte en él uniéndosele con alegría ¿no está precisamente ahí el vértice

11. *Contra epistolam Manichaei*, 35: PL 42, 197.

12. *Messaggio di monaci contemplativi al Sinodo dei Vescovi su la possibilità dell'uomo di venire a colloquio col Dio ineffabile*, Ottobre 1967; en francés en *Documentation catholique*, 64 (1967), col. 1907-1910.

13. *Vie de Moïse II*, 1963, 233, 252, ed. Sources chrétiennes, 1 bis, Paris 1965, p. 81, 107, 113.

de la oración? Esta certidumbre de unirse a Dios de esa manera oscura es una experiencia que sólo puede sernos concedida: nuestra naturaleza no puede producir la puesto que tiende a la palabra, no al silencio. Y puede ser que en este punto preciso resida lo que constituye propiamente la experiencia mística “¿Cómo pueden unirse hasta tal punto tanta alegría y tanto sufrimiento?” se preguntaba Dom Agustín Guillerand en su agonía¹⁴. “Es como si me fueras devuelto después de la muerte”, decía un personaje de Gabriel Marcel¹⁵.

Jesús ha vivido ese misterio, que se ha tomado visible para nosotros en él, capaz no sólo de mostrársenos, sino además de ser expresado, enseñado con nuestras palabras humanas, aquellas que pronunció en la Cruz. Pero su Espíritu nos da la gracia de poder participar en él, de continuarlo y vivirlo realmente. Tanto para nosotros como para él, la única vía de retorno al Padre pasa por la angustia del abandono: es la miseria que hace retornar a la casa al hijo que había partido. Ciertamente, esta experiencia del silencio de Dios en nosotros, de nuestro silencio ante él, debe expresarse además con palabras. Pero este lenguaje, ya no es totalmente el nuestro, ya es el suyo. Participa de su silencio pero igualmente de su palabra creadora, reveladora, liberadora y salvadora. No implica, más ni tumulto, ni ruido. Nada de inútil hay en él, nada que nos disperse y que nos desvíe de Aquel a quien deseamos. Es un silencio en el que se lleva a cabo ese encuentro en que la palabra hace resurgir, resucita.

III. SILENCIO Y PALÁBRA AL SERVICIO DE LA CARIDAD

En nosotros, es el silencio el que libera a la palabra. Desde esa renuncia y a partir de ella, mas allá de ella y de la muerte de la que es símbolo, por medio de una participación, en el Espíritu, de la Resurrección de Cristo, renace un lenguaje nuevo: el lenguaje de la acción de gracias, del agradecimiento. Descubrimos que ese silencio era en sí mismo una respuesta y nos alegramos de haber recibido la gracia de consentir a él. Nuevamente todos los recursos de la imaginación —todo aquello por lo que el cosmos creado por Dios vive y obra en mí— todo, es puesto al servicio de un discurso humano sobre Dios, que se dirige a Dios y a los hombres. Y como a esas imágenes pertenecen en primera línea aquéllas que él mismo ha hecho emplearan los hombres que habían recibido la misión de revelarlo anunciando su venida, y luego las que, hecho visible, audible entre nosotros, él mismo ha utilizado, es de la Biblia y de las representaciones que tenemos de Cristo que el lenguaje resucitado toma prestadas sus palabras: es, esencialmente, una poesía crística. Lenguaje puro, desinteresado, en el sentido en que Bremond habló de plegaria y poesía pura, ya que ese lenguaje no quiere decir otra cosa que la certidumbre de la presencia de Dios.

Sin embargo, *debe* decirlo. La experiencia del silencio desborda y tiende a expresarse. Quien ha escuchado a Dios experimenta la necesidad de hablar a Dios y de Dios. Así comprendemos que tantos místicos se sientan empujados a escribir.

14. Citado por A. Ravier, *Un maître spirituel de notre temps. Dom Augustin Guillerand, Prieur chartreux, 1877-1945*, Desclée de Brouwer, 1965, p. 112.

15. G. Marcel, *Le monde cassé*, citado y comentado por G. Fessard, *Préface à G. Marcel, La soif*, Paris, 1938, p. 35.

En alguna parte Bremond ha ironizado sobre esa *libido scribendi*, que es muy característica de tantos contemplativos. ¿No debemos tomarla más bien en serio? ¿No es gracias a ella que poseemos tantos poemas en prosa o en verso, desde la Iglesia primitiva hasta Dom Guillerand y hasta Thomas Merton?

El lenguaje místico es menos nocional, racional, que poético ya que utiliza todos los recursos imaginativos, toda la música de las palabras. Lenguaje purificado en y por medio del silencio, decantado de todo ruido, tornado espontáneo de una manera nueva; no instintiva sino espiritual y, en consecuencia, libre.

Palabra tranquila, pacífica y pacificante, entusiasta pero que no proviene de la exaltación de los sentidos sino que, por el contrario, surge de la sobria embriaguez del Espíritu.

La experiencia de la presencia de Dios en sí, y de sí mismo en Dios, tiende a manifestarse de dos maneras que corresponden a los dos aspectos inseparables de una misma caridad: hablar a Dios, hablar de Dios a los hombres. En primer lugar, expresarse a sí mismo y expresárselo a Dios a uno mismo delante de Dios y por Dios; existir para él es entrar en un diálogo de donde procederá, en mayor o menor grado, según el carisma y la diaconía de cada uno, el hecho de decir algo de él a los otros. Entre el silencio y la palabra, la experiencia y la expresión se da una relación. Estas dos actividades no se suceden necesariamente una a la otra, sino que pueden darse una en la otra y una por medio de la otra. Así, es durante su coloquio espiritual con el diácono Servando, que san Benito recibe la visión del Creador y de toda la creación.¹⁶ En todos los casos, las palabras que se dicen a los hombres deben proceder de las que se han oído decir a Dios: deben surgir de ese contacto íntimo con él que fue el silencio. Pero como el silencio ha puesto comunión con el Universal, la palabra que lo desborda responde a esa exigencia de comunión que se expresa por la comunicación.

Sería gravemente perjudicial que a fuerza de hablar del silencio se olvidara que silencio y palabra están al servicio de ese único carisma que garantiza, sin ilusión, la presencia de Dios: la caridad. Así ha sido en todas las épocas de la literatura mística. En la antigüedad, por ejemplo, leyendo a Casiano se adivina la fuerte impresión que ejercieron sobre él las palabras de los Padres del desierto. Palabras espontáneas, no citas tomadas de los libros; palabra no preparada, no premeditada, sino viva y apasionada, condición única para que sea apasionante, palabra que contenía una fuerza convincente de la que estaba desprovista la de los retóricos de la época. Se ha alabado en san Bernardo —desde sus contemporáneos hasta Gilson— su “lenguaje de fuego”¹⁷ en las palabras dichas y en el estilo escrito. Esa expresión del primer biógrafo había sido aplicada por un salmo a la manera mediante la cual nos habla de Dios¹⁸; pero vale también, perfectamente, aplicada a la manera por la cual los hombres de Dios nos hablan de él. ¡Y cuántos otros ejemplos se podrían citar!¹⁹.

16. S. Gregorio, *Dialogues*, II, 35. ed. U. Moricca, Roma 1924, p. 128-130.

17. Geoffroy D'Auxerre, *Vita Prima S. Bernardi*, III, 7: PL 185, 307.

18. *Sal* 118, 140.

19. Sobre este carisma de la escritura que poseen muchos místicos: *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, p. 236-250: *Littérature et vie mystique*.

Seámos permitido, antes de terminar, insistir sobre uno de los testimonios más leídos actualmente de la literatura cristiana sobre el silencio: Dom Agustín Guillerand, ese cartujo que murió en 1945, y cuyos escritos, desde sus títulos evocan las realidades de las que trató en esas páginas: *Faccia a faccia con Dio, Parola di Dio e Vita divina, Silenzio certosino, Voce certosina*. El Padre Ermanno Ancilli ha tomado buena parte de estas páginas en su pequeño y bello volumen titulado *Dal silenzio della Certosa*²⁰. En la época actual, por diversos lados, parece extenderse una concepción idealizada, por no decir mítica del silencio cartujo, que no concede lugar alguno al compartir, al intercambio, a la acogida, a la utilización de la palabra al servicio de la caridad; de esa actividad que desborda de la oración nada aparece en algunas compilaciones que se extraen de las obras de Dom Guillerand.

Ahora bien: su biógrafo nos permite seguir el itinerario por el que Dios le hizo salir de sí mismo. Sólo después de ocho años de una existencia de "monje de clausura" que es sólo eso, sin ninguna actividad, sufre de "una fatiga nerviosa que fue agravándose y poniendo en peligro su equilibrio humano y religioso". "Más que nunca se encierra en su celda, evita los contactos con la comunidad". Su Prior encuentra un remedio: hacerlo salir. "Justo a tiempo: los nervios estaban en el límite extremo de la resistencia"²¹. El mismo, a su vez, encuentra otro: escribir y hablar. En adelante será cuatro meses capellán de los hermanos que fabrican el licor, cinco meses maestro de novicios, seis años vicario de las cartujas. "Al servicio material de las monjas..."²². "Al servicio de las almas..."²³; hace traducciones, da lecciones de canto, se dedica a trabajos de construcción, de reparación, de arreglo de edificios "con dones incontestables de organización"²⁴. Además es grafólogo y rabdomante. Confiesa mucho, da consejos, redacta y pronuncia exhortaciones, escribe cartas a los amigos y dirigidos; de este período muy activo datan las que forman parte de su obra maestra: *Silenzio certosino*. Después fue prior, covisitador de una provincia a la que recorre, desde la Toscana hasta Yugoslavia. Está "a disposición de todo el mundo, casi demasiado."²⁵ Recibe, predica, prepara a los estudiantes para rendir exámenes, da explicaciones a los profesores, recibe a extranjeros, les hace visitar la casa, realiza la visita canónica a las monjas. De vuelta finalmente a la Gran Cartuja, recibe visitas, y, sobre todo, continúa escribiendo.

Su biógrafo no disimula en absoluto "lo que podía faltar a su temperamento para hacer de él ese hombre de perfecto equilibrio que corresponde al ideal cartujo"²⁶. Gracias a Dios, ni Guillerand ni Merton fueron, pues, logros. Pero sin sus deficiencias, y, sobre todo, sin su necesidad de comunicar lo que habían recibido en sus momentos de silencio, ¿tendríamos hoy los mensajes que nos han dejado? Merton también, incluso en su ermita, fue activo.

20. Roma, 1977. En la p. 50 el autor da la bibliografía de los escritos de D. Guillerand que utiliza.

21. A. Ravier, *op. cit.*, p. 49-51.

22. *Ibid.*, p. 61.

23. *Ibid.*, p. 63.

24. *Ibid.*, p. 62.

25. *Ibid.*, p. 87.

26. *Ibid.*, p. 113.

Los escritos de estos dos "maestros espirituales de nuestro tiempo" fueron el resultado, a la vez, de su contemplación y de su actividad de servicio. Dom Guillerand no ha elaborado la teoría del hecho de que escribía tanto. Ese estudio, sin duda merecería ser intentado. Pero la realización permanece: la palabra que nos dirige ha surgido de su silencio y ese silencio lo orientaba hacia ella. Tanto el silencio como el lenguaje, son un medio de comunión. No puede ser considerado como una actividad aparte, que separa y que se basta a sí misma. El mismo movimiento de caridad que hace buscarlo remite a los demás para hacérselo experimentar. De él también, en ellos, procederá una palabra viviente que retorna, en la acción de gracias, a Aquel de quien procede todo don.

*Traducción del francés por
Ana Rosa Andrilli, osb - Gaudium Mariae*

*Abbaye St. Maurice et St. Maur
L-9737 CLERVAUX - Luxemburgo*

Jean LECLERCQ, osb

