

# PALABRA (Y SILENCIO) DE DIOS

[THE WORD (AND SILENCE) OF GOD]

CÉSAR IZQUIERDO

*Resumen:* Palabra y silencio se implican mutuamente: sin silencio no puede haber palabra, y viceversa. Esta relación existe también —de modo absolutamente original— en Dios. La noción de misterio sintetiza la permanente realidad de palabra y silencio en Dios; esto significa que el «*Deus revelatus*» sigue siendo necesariamente «*Deus absconditus*». A partir del misterio, se presenta el llamado «silencio de Dios» ante el mal, y se ofrecen pistas de respuesta a partir de Cristo crucificado y resucitado.

*Palabras clave:* Silencio, Revelación, Sentido.

*Abstract:* Word and silence are intimately bound up together: without silence there cannot be any words, and vice versa. This relationship also existed, in an absolutely original fashion, in God. The notion of the mystery is summarized in the permanent reality of the word and silence of God; this means that «*Deus revelatus*» is necessarily still «*Deus absconditus*». On the basis of this mystery, we may better understand the so called «*silence of God*» when confronted with evil, and we can offer some possible responses, inspired by Christ crucified and resurrected.

*Keywords:* Silence, Revelation, Sense.

El sentido primero de la palabra incluye el ser dicha, pronunciada y, en consecuencia, que, una vez proferida, desaparezca. Así entendida, la palabra mantiene una relación dialéctica con lo escrito. Lo escrito es no-palabra, precisamente en cuanto que, frente a la existencia efímera de la palabra, lo escrito goza de permanencia. No hay, naturalmente, escritos sin palabras, pero se trata de palabras apresadas en signos fijos: una vez escritas, las palabras del texto cuentan con una normatividad intrín-

seca que regula su reproducción. La palabra expresada por los labios, en cambio, es fugaz y demanda una acogida distinta de lo escrito. Las implicaciones de la distinción entre palabra dicha y escrita (texto) están en la base de la afirmación según la cual la fe cristiana no es una «religión del Libro», sino de la «Palabra» de Dios, «del Verbo encarnado y vivo»<sup>1</sup>.

En un sentido distinto, la palabra se contrapone al silencio. Palabra y silencio son opuestos, pero sólo pueden existir en cuanto mutuamente implicados. Ahora bien, ¿se puede trasladar la relación palabra-silenció al hablar de Dios a los hombres, y al hablar de los hombres sobre Dios?

La respuesta a estas preguntas exigiría una honda y extensa exposición de cuestiones radicales sobre el conocimiento de Dios. El objetivo de la presente nota es más modesto: se trata de —partiendo de un somero análisis fenomenológico de la relación entre palabra y silencio— ofrecer algunas sugerencias para el acercamiento a la cuestión existencial del «silencio de Dios».

## 1. PALABRA Y SILENCIO

El elemento atómico del lenguaje es la palabra. La palabra es por definición negación del silencio, el no-silenció. Sin embargo, las relaciones que existen entre la palabra y el silencio van mucho más allá de la dialéctica afirmación-negación. De hecho, el silencio —que es no-palabra— es radicalmente condición de la palabra y del lenguaje que sin él carecería de esencia propia.

El hablar comienza donde termina el silencio, y en el silencio encuentra también su término. El flujo ininterrumpido de palabras no sólo agota, sino que carece de significado. «*Silentii interpositio facit cantilenam esse suavem*»<sup>2</sup>, afirma S. Tomás. Las palabras se cargan en el silencio, y una vez pronunciadas necesitan de nuevo el silencio del que escucha para poder penetrar en la riqueza que transmiten. Sin el

1. CCE 108: «La fe cristiana no es una “religión del Libro”. El cristianismo es la religión de la “Palabra” de Dios, “no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo”».

2. *Contra Gentiles* III, 71, 7.

silencio, la palabra quedaría huérfana, lo mismo que, sin la palabra, también el silencio sólo podría significar y producir un sentimiento de vacío.

El silencio precede a la palabra, le sigue e incluso forma parte de ella. Una palabra que no viniera del silencio carecería de contenido, sería pura voz, sonido. A su vez, si a la palabra no le siguiera el silencio no pasaría de ser una sensación vacía, golpe que nada dice al sujeto fuera del verse afectado por un estímulo sonoro. Finalmente el silencio forma parte de la palabra en cuanto que en lo dicho está lo no dicho, el significado.

El significado de la palabra es lo que ella expresa (sin dejar de tener en cuenta que junto a la palabra hay otros elementos como gestos, modos de hablar, etc. que afectan al significado). Pero en todo caso, el significado siempre va más allá de la palabra y, en ese sentido, incluye el silencio.

El silencio indica la trascendencia de la realidad sobre el lenguaje. Al decir lo que algo es, digo también que es más que lo que digo. Más allá de lo que afirmo está la cosa misma, en su ser propio, aún no reducida a palabra. «El lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de un segmento de la realidad particular y restringido. El resto —y, presumiblemente la mayor parte—, es silencio»<sup>3</sup>. Recordando la distinción tomasiana entre *enuntiabile* y *res* en el acto de fe («*actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*»<sup>4</sup>) se debe afirmar que la *res* siempre —y no sólo en el acto de fe— está más allá del *enuntiabile*.

Así pues, la palabra (no-silencio) linda externa e internamente con el silencio que es exactamente no-palabra. Ya antes se ha afirmado que la relación entre palabra y silencio no es negativa. Podemos añadir ahora, sirviéndonos de un concepto e imagen de la hermenéutica, que el silencio es un horizonte para la palabra, y al mismo tiempo ésta —en la medida en que tiene un contenido— lleva en su seno al silencio.

Consecuencia de lo anterior es que el silencio no sólo no conduce a la resignación o conformismo sino que es un poderoso acicate para que el que escucha busque por sí mismo el más allá de la palabra, lo que fal-

3. G. STEINER, *Ensayos sobre el lenguaje, la literatura y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona 2003, 38.

4. *II-II*, q. 1, a. 2 ad 2.

ta al mensaje. Las palabras dichas tienen luz, son portadoras de significado pero al mismo tiempo dejan claro su carácter incompleto. Este silencio relativo estimula al oyente a poner medios que le permitan avanzar hacia una comprensión más plena. El desafío del silencio involucra al receptor en el mismo proceso del que habla.

En los escritos de Tomás de Aquino, el análisis de la palabra pasa por afirmar que hay un doble (o triple) «*verbum*» en el sentido de que la palabra exterior (hablada) procede necesariamente de una palabra interior (que llama *verbum mentis* o *verbum cordis*) que no es sino el concepto o concepción de la cosa, es decir, el conocimiento. Este conocimiento tiene lugar en silencio, y precisamente ese «silencio del corazón» es lo que da a conocer la palabra<sup>5</sup>.

El silencio es necesario para percibir, para acceder a la realidad: «*percibir quiere decir callar (...)* sólo lo que es invisible es transparente, y sólo el que calla oye. Y, además, cuanto más radicalmente se dirige al todo la voluntad de oír, tanto más profundo y perfecto debe ser el silencio»<sup>6</sup>. Ese silencio no se refiere solamente a la ausencia de sonidos inoportunos, sino que tiene como característica lo que el mismo Pieper designaba como «ausencia de prejuicios»<sup>7</sup>. Con esta expresión no creo que Pieper quisiera contradecir a su compatriota Gadamer que defiende precisamente la presencia inevitable de *pre-juicios* como estructuras nativas (tradicionales) de comprensión, sino que se refería a lo inapropiado de poner condiciones *a priori* positivamente determinadas por el sujeto para aceptar algo como real.

G. Steiner afirma que el lenguaje «colinda con otras tres modalidades de afirmación —la luz, la música, el silencio— que dan prueba de una presencia trascendente en la fábrica del universo»<sup>8</sup>. Pero la palabra limita con el silencio de un modo distinto a la luz y a la música, porque el límite con el silencio es interior: ella está cargada de silencio porque sólo es palabra en la medida en que no lo dice todo.

5. *De divinis nominibus*, cap. 4, 1: «Conceptio cordis vel intellectus absque voce est cum silentio, sed per sensibiles voces, illud silentium cordis enuntiatur».

6. J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, 5ª ed., Herder, Barcelona 1982, 53.

7. J. PIEPER, «Filosofar hoy, o la situación de la filosofía en el mundo actual», en *Anuario Filosófico*, 14 (1981), 117-134.

8. G. STEINER, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre el lenguaje, la literatura y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona 2003, 56.

## 2. SILENCIO Y PALABRA DE DIOS

La trascendencia de la realidad sobre el lenguaje adquiere una dimensión única cuando se trata del hablar de Dios a los hombres y, consecuentemente, también del hablar de los hombres sobre Dios. Aquí la trascendencia no indica solamente la necesaria superación de la realidad sobre las palabras, sino que el mismo significado de la palabra se sitúa a un nivel diferente del ordinario, porque no es mera palabra humana.

«Lo que está más allá de la palabra del hombre nos habla elocuentemente de Dios»<sup>9</sup>, afirma Steiner. Esa elocuencia se refiere naturalmente a la teología negativa, que es fundamental y, a la vez, radicalmente insuficiente. Pero el silencio que está «más allá de la palabra del hombre» se abre en Palabra de revelación en la que Dios se manifiesta y al mismo tiempo se oculta. La Palabra que está viva «*in corde Patris*» se hace presente por la autocomunicación de Dios en la mente y en el corazón del creyente, que precisa del silencio para poder escuchar esa Palabra. «Esto es, abandono del propio conocimiento, para ser poseídos por el conocimiento de Dios»<sup>10</sup>. De ese modo, el silencio es ámbito normal y esencial de comunicación, condición de acogida y comprensión de toda comunicación de Dios.

La presencia del silencio junto y dentro de la palabra es reflejo pálido del Silencio y de la Palabra originales, divinos. Esto no es una pura elucubración humana, sino testimonio de S. Pablo cuando habla de «la revelación del misterio mantenido en silencio por tiempos eternos» (Rm 16,25). La misma idea es desarrollada por algunos Padres de la Iglesia entre los que destaca S. Ignacio de Antioquia, y, también Orígenes y S. Agustín.

*Ignacio de Antioquia* ha forjado expresiones definitivas («que no han sido jamás superadas y que apenas se han vuelto a alcanzar alguna otra vez en el cristianismo»<sup>11</sup>) en las que el silencio adquiere una importancia única. Se trata, en primer lugar, del silencio del Padre, «el cual se ha revelado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Palabra salida del

9. *Ibid.*

10. H.U. VON BALTHASAR, «Palabra y silencio», en *Verbum Caro. Ensayos teológicos I*, Guadarrama, Madrid 1964, 189, que cita 1 Corintios 8,3; 13,12; 2 Corintios 5,11; Gálatas 5,9; Efesios 2,10; Filipenses 3,12; Juan 6,28-29.

11. *Ibid.*, 171. La disputa con el mito gnóstico, sobre todo con el de Valentín, no le deja ya al pensamiento cristiano libertad para designar al Dios originario como silencio o abismo.

silencio» (*apó sigés proelzón*)<sup>12</sup>. ¿Se debe entender ese «sigés» como si se tratara de un nombre del Padre? Algunos autores se mueven en esa dirección porque ofrece posibilidades hermenéuticas muy interesantes, pero es preciso estar atentos a las connotaciones indeseadas que acompañan al tema del silencio en la divinidad. En el mismo texto ignaciano, según la tesis de Orbe, «a priori es imprudente eliminar todo influjo gnóstico, siquiera de terminología»<sup>13</sup>.

Junto al silencio del Padre está el silencio de Cristo, que puede ser oído por aquel que ha recibido su palabra. Ciertamente, los misterios de Cristo —concepción y nacimiento virginales, muerte en la cruz— son «tres misterios que hablan en voz alta y que fueron realizados en el silencio de Dios»<sup>14</sup>. El que posee la palabra de Jesús participa también de su silencio fecundo en el actuar:

«Es mejor callar y ser que hablar y no ser. Bueno es el enseñar, cuando se hace lo que se dice. Sólo Uno es, pues, Maestro: el que dijo y se hizo. Pero también lo que hizo en silencio es digno del Padre. El que posee verdaderamente la palabra de Jesús, puede oír también su silencio, a fin de que sea perfecto, a fin de que actúe por lo que dice y sea conocido por su silencio»<sup>15</sup>.

El deseo de evitar la hipostatización del silencio no impide, sin embargo, designar al Padre como Silencio del que proviene la Palabra. Con ello se hace relación al misterio de Dios, al *Deus absconditus*, que nunca puede ser plenamente *Deus revelatus*. El silencio de Dios es, en este sentido, complementario con la invisibilidad de Dios que sólo se abre desde dentro, en la «Imagen del Dios invisible» (Col 1,15), que es Cristo. La invisibilidad y silencio que caracterizan al Padre son el fundamento del carácter escatológico de la revelación y de la fe. En Cristo, Palabra e Imagen, el misterio se abre y se comunica, pero sin dejar de ser misterio. Cristo es a la vez misterio y revelación de Dios. El silencio fontal del Padre es también silencio final y así, según la célebre expresión de S. Juan de la Cruz, una vez que ha dicho su Verbo, Dios se ha quedado mudo:

12. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Magnesios* 8, 2 (PG 5, 669); IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas*, («Fuentes patrísticas 1»), Madrid 1999, 80.

13. A. ORBE, «En los albores de la exégesis johannea (Ioh 1,3)» en *Estudios Valentinianos*, II, Roma 1955, 38.

14. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Efesios* 19, 1.

15. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Efesios*, 15, 1-2.

Dios, al darnos a su Hijo, su Palabra —«que no tiene otra»— «ha quedado como mudo, y no tiene más que hablar»<sup>16</sup>.

Siglos más tarde, *Agustín de Hipona*, a pesar del tiempo y del contexto cultural diferente, presenta también vigorosamente el enmudecimiento de las palabras en la Palabra: «En el principio era la Palabra. Esto sólo puede entenderse sin palabras; no se entiende con palabras humanas. La Palabra es una cierta forma sin forma, pero que es la forma de todas las cosas que tienen forma... Todo se encuentra en Ella; y, sin embargo, como es Dios, todo se encuentra asimismo por debajo de Ella»<sup>17</sup>. El diálogo de Dios con el hombre —de Cristo con la Iglesia— alcanza su cumbre cuando ante lo inefable surge la alabanza sin palabras<sup>18</sup>.

### 3. *DEUS ABSCONDITUS, DEUS REVELATUS*

Volvamos a una idea expresada anteriormente: el silencio acompaña a la automanifestación de Dios, pero no puede ser el todo de la noticia de Dios, porque en ese caso significaría lo mismo la realidad que la irrealidad; una teología apofática llevada al extremo no podría evitar esta

16. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, II, 22, 3.4. Ya en el s. III, Orígenes había presentado una doctrina de la unidad interna de la Palabra que se muestra en un movimiento ascendente: «Toda palabra de Dios, que en el comienzo estaba en Dios..., es algo distinto de las palabras. La palabra es algo uno compuesto de múltiples sentencias, pero ninguna de esas palabras es Palabra: El que habla las cosas verdaderas, aun cuando hablase sobre todo y no dejase fuera nada, sólo diría, sin embargo, una sola. Los santos, que siempre se atienen únicamente a la Palabra Única como meta, no hablan mucho». Todas las palabras de la Escritura son, de esta manera, una única Palabra, «pues todo se recapitula en Ella como en la Cabeza Única».

17. *Sermo* 117; PL 38 (662-671).

18. *En. in Ps.* 99, n. 6 (Balthasar cita erróneamente el Ps 95): «Cuando te aproximas y comienzas a vislumbrar a Dios —en la medida en que el amor de Dios crece en ti, pues Dios es amor—, percibes algo que has dicho y, sin embargo, no has dicho. Pues antes de percibirlo piensas decir “Dios”; ahora comienzas a percibir, y percibes que no puedes decir lo que percibes. ¿Has aprendido aquí que lo que percibías es indecible? ¿Callarás, pues? ¿No alabarás? Dices: ¿Cómo puedo alabar? Ni siquiera eso poco que puedo percibir fragmentariamente en enigma, como en un espejo, ni siquiera eso poco puedo explicarlo. Escucha, pues, el consejo del Salmo: Alabe al Señor toda la tierra. Si alabases al Señor comprenderías la alabanza de toda la tierra. Alaba al Señor, no divides tu alabanza en cosas diferentes. En última instancia todo puede expresarse en cierto modo. Sólo es indecible Él, que habló y todo se hizo. Él habló y nosotros fuimos; pero nosotros no podemos decirle a Él. Su Palabra, por la que fuimos dichos, es su Hijo; para ser Él dicho de algún modo por nosotros, se hizo débil. Podemos responder con alabanza a su palabra; pero no podemos devolver palabra por palabra».

conclusión radical. Dios ha hablado realmente y se ha manifestado como el Padre amoroso que en Cristo se da a conocer a sus hijos para introducirlos en su intimidad (cfr. DV 2). Es legítima, por tanto, la afirmación y enunciación de la realidad de Dios, aunque siempre se deben tener en cuenta algunas cautelas que impidan los excesos de una *via affirmationis* incontrolada que llevaría a un fantasmagórico ser glorioso. Hablar de Dios es peligroso, escribió Orígenes, y desde luego que lo es cuando se habla de Dios de un modo objetivo, es decir, como si se tratara de un objeto con el que se enfrenta el sujeto en un plano de igualdad; si eso sucediera, quedarían cortados los accesos a Dios.

La distinción entre *Deus absconditus* y *Deus revelatus* se apoya en el silencio que acompaña a nuestro conocimiento de Dios. Lo indica S. Pablo en las palabras recogidas más arriba («la revelación del misterio mantenido en silencio por tiempos eternos»: Rm 16,25). Al revelarse, Dios se muestra como el misterio que sigue escondido, siempre más allá de lo que pertenece a este mundo. Nunca desaparecerá como *Deus absconditus* para convertirse en *Deus revelatus*. Por esa razón, los documentos en que la revelación cristiana se entrega no pueden ser sometidos a meros criterios racionales de análisis e interpretación.

La teología negativa tiene su papel, pero no es todo. En lo dicho —en la Escritura por ejemplo— está lo no-dicho, el misterio inagotable. Pero de ahí no se puede concluir que al permanecer inagotablemente no-dicho, lo dicho no pueda ser considerado como verdadero. La palabra de revelación es verdadera tanto en lo dicho como en lo no-dicho, y el esclarecimiento del misterio y, por tanto, el paso de lo no-dicho a lo dicho sólo puede suponer un acrecentamiento de la verdad, nunca contradicción interna. En consecuencia, es necesario callar sobre Dios en la medida en que sólo así reconocemos que es totalmente Otro, pero también es necesario hablar de Dios positivamente a partir de lo que Él mismo ha manifestado. Silencio y palabra sobre Dios son inseparables. Balthasar lo ha expresado así: «La palabra de Cristo, el cual habla en ella como ningún otro habló antes, como sólo habla el que tiene poder, es, sin embargo, un puente colgante entre la falta de palabra del mundo y la sobre-palabra del Dios Padre»<sup>19</sup>.

19. H.U. VON BALTHASAR, *Palabra y silencio*, cit., 177.

El principio fundamental de que Dios no puede dejar de ser «*Deus absconditus*», para convertirse plenamente en «*Deus revelatus*», tiene también un significado antropológico: para el hombre no es posible hallar una respuesta total, que satisfaga plenamente a su intelecto, a sus preguntas sobre Dios y sobre su misterio. De ese modo, el hombre aprende que el conocimiento no es la suprema instancia de acercamiento a la realidad, y al saberlo está en condiciones de vivir —y en el fondo, también de conocer más profundamente— según sus auténticas capacidades. Como ha recordado Benedicto XVI, la tentación de reducirlo todo a conocimiento es siempre la tentación del hombre, desde el Paraíso, porque considera que únicamente el conocimiento le confiere el poder. Pero la realidad de las cosas, y más aún la realidad de los hombres y de modo insuperable la realidad de Dios, va más allá que lo que el conocimiento puede conquistar.

El fondo último de la realidad es inexpresable, y se requiere el amor para ponerse en el nivel de comprensión y acogida. Y este es el problema del hombre que «quiere tomar por sí mismo del árbol del conocimiento el poder de plasmar el mundo, de hacerse dios, elevándose a su nivel, y de vencer con sus fuerzas a la muerte y las tinieblas. No quiere contar con el amor que no le parece fiable. Más que el amor, busca el poder, con el que quiere dirigir de modo autónomo su vida. Al hacer esto, se fía de la mentira más que de la verdad, y así se hunde con su vida en el vacío, en la muerte»<sup>20</sup>.

Pero junto al fondo inexpresable de las cosas, hay también en ellas un hablar interior del Verbo. «Tal vez sólo comprendemos las cosas —escribió Guardini— porque percibimos en ellas el hablar interior del Verbo eterno. (...) Es la apacible corriente inteligible que viene del Verbo divino, atravesando cada una de las cosas, lo que nos las hace comprender»<sup>21</sup>. La condición de acceso a este hablar del Verbo en las cosas es la apertura del sujeto a la realidad, y más en concreto, la apertura al misterio; sobre esta apertura ha tratado la encíclica *Fides et Ratio*, de Juan Pablo II<sup>22</sup>. El rechazo, que caracteriza a los planteamientos

20. BENEDICTO XVI, *Homilía* (8.XII.2005).

21. R. GUARDINI, *El Señor*, Cristiandad, Madrid 2002, 644. Guardini añade: «Si esta palabra interior de Dios pudiese ser arrancada de golpe de todas las cosas sin destruirlas, no habría a nuestro alrededor más que horrores incomprensibles y seres extraños imposibles de amar».

22. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et Ratio*, nn. 42, 56, 71, etc.

positivistas o racionalistas, de todo lo que va más allá del alcance de la razón, es resultado de una opción que acaba reduciendo la realidad a las dimensiones de la capacidad cognoscitiva de cada individuo.

Fe, oscuridad y silencio pertenecen al conocimiento y relación del hombre con Dios en el tiempo. En ellos hay, sin embargo, un impulso al crecimiento hasta llegar a la plenitud escatológica que supondrá la desaparición de la fe y de la oscuridad, pero no del silencio, aunque éste tendrá otro sentido: no ya el de no poder decir de Dios, sino el de no necesitar de palabras por vivir en la Palabra que brota del silencio.

En el hablar a Dios y en el hablar de Dios es inevitable, en consecuencia, encontrarse con un aspecto paradójico: Dios se nos manifiesta y al mismo tiempo se nos oculta (*re-velatio*) a través de su palabra; y por nuestra parte lo que decimos de Dios nos hace cada vez más conscientes de su misterio.

La relación que hay entre revelación y misterio queda reflejada en la que a su vez existe entre fe y contemplación. La fe es luz, pero una luz especial (la *luz de la fe*). En cuanto respuesta a la revelación del misterio de Dios, la fe recibe su claridad de la revelación, que al ser revelación *del misterio*, hace que la luz de la fe vaya acompañada de oscuridad. Si tomamos los dos elementos de la expresión «revelación del misterio», se podría decir que la luz le viene a la fe de la revelación, y la oscuridad del misterio. En la contemplación, en cambio, la relación se invierte. La contemplación implica claridad, o al menos progresivo esclarecimiento, por su relación directa con el misterio, y en cambio para ella la claridad de la revelación se torna oscuridad, porque percibe la inadecuación de la palabra creada para expresar lo increado<sup>23</sup>. Tomadas ambas en su debido equilibrio hacen posible tanto el hablar como el callar sobre Dios no como actividades alternativas o sucesivas, sino como momentos insustituibles en el modo de referirse a Dios.

Fe y contemplación están detrás de los hermosos textos en los que Tomás de Aquino —que, como es sabido, no ha escapado a la acusación

23. Esto es lo que expresa magistralmente Gregorio de Nisa al hablar de la «tiniebla luminosa» en la que se contempla a Dios: GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, II, 162; ed. de J. Daniélou, «Sources Chrétiennes» 1 bis. Cfr. la edición española de L.-F. MATEO SECO, *Sobre la vida de Moisés*, Madrid 1993, 170-172.

de racionalismo teológico por parte de algunos historiadores de la teología— nos ha señalado la importancia del silencio como forma de dirigiarnos a Dios: «... *venerantes indicibilia deitatis casto silentio, quod quidem dicit, quia occulta per hoc veneramur quod ea non scrutamur et ineffabilia per hoc quod ea silemus*»<sup>24</sup>.

El silencio que modula toda investigación y palabra sobre Dios es una forma insustituible de honrar a Dios. Dicho de otro modo, el silencio se convierte en doxología, en la alabanza que el intelecto humano debe tributar a la fuente de toda comprensión. ¿Tiene sentido, entonces, la investigación sobre las cosas divinas, o su intento no es más bien una osadía estéril? Ésa es la dificultad que se plantea S. Tomás en el comentario al *De Trinitate* en el que afirma: «*Secreta per silentium honorificantur: (...) tibi silet laus, Deus, id est ipsum silentium est laus tua*»<sup>25</sup>. La respuesta permite afirmar la importancia del silencio y, al mismo tiempo, la legitimidad de investigar y de hablar de Dios: «*Deus honoratur silentio, non quod nihil de ipso dicatur vel inquiretur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquireamus, intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse*»<sup>26</sup>.

#### 4. «¿POR QUÉ, SEÑOR, CALLASTE?»

El silencio que forma parte insustituible de nuestro conocimiento de Dios tiene una manifestación concreta e intensamente existencial en la experiencia del llamado «silencio de Dios». Con esta expresión se designa la percepción dramática de que la provocación del mal parece no tener respuesta; de que ante el mal que afecta a millones de víctimas y —en un contexto directamente cristiano— ante la apostasía planetaria de todos los que se pierden para la fe, no hay una acción o palabra de Dios que responda.

Lo que implica el «silencio de Dios» tiene que ver con cuestiones profundas del espíritu humano. Por esa razón, las diversas formas de reaccionar frente a la aparente no-intervención de Dios ante el mal no están reservadas a espíritus singulares sino que pueden surgir en cual-

24. *In De divinis nominibus*, cap. 1, 2,3.

25. *In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 arg. 6.

26. *In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 ad 6.

quier persona capaz de mirar en su propio corazón. El cristiano vive esa experiencia de manera abierta ante Dios, como quien confía en el Señor y en Él ha puesto toda su esperanza, como quien experimenta la prueba y trata de comprender la lógica interna de la historia cercana —de los sucesos concretos que tejen su existencia— y de la gran historia en que se mueve el mundo de los hombres.

Un momento y unas palabras particularmente significativas en torno al tema que nos ocupa tuvieron lugar el 28 de mayo de 2006, con ocasión de la visita de Benedicto XVI al campo de exterminio de Auschwitz. Ese nombre indica el horror del sufrimiento y de la atrocidad inimaginable de la que el hombre ha dado muestras. De hecho, Auschwitz ha quedado como una palabra y un símbolo que afectan a todo discurso sobre Dios, como queda evocado en el opúsculo de Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: eine jüdische Stimme*<sup>27</sup>. «En un lugar como este —decía Benedicto XVI— se queda uno sin palabras; en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto?» Y lo reiteraba más adelante: «¡Cuántas preguntas se nos imponen en este lugar! Siempre surge de nuevo la pregunta: ¿Dónde estaba Dios en esos días? ¿Por qué permaneció callado? ¿Cómo pudo tolerar este exceso de destrucción, este triunfo del mal?»<sup>28</sup>.

El silencio de Dios ante el mal que afecta a los hombres, y especialmente a los más pobres e indefensos, ha sido una de las razones esgrimidas por algunos para negar la realidad de Dios. El viejo argumento ilustrado lo formula de un modo simple: o bien Dios no quiere evitar esos grandes males que afectan a tantas personas inocentes, o bien no puede. Si no quiere no es bueno, y si no puede no es poderoso. Por tanto, la falta de una palabra o de una acción de Dios que intervenga al menos cuando el mal alcanza cotas inauditas de maldad o de sufrimiento sería una «prueba» de la no existencia de Dios. El silencio de Dios pondría de manifiesto su absoluta ausencia, es decir, su inexistencia. Un Dios que no actúa está, primero, fuera del cosmos, y después fuera de la realidad. La realidad de Dios no sería más que el sueño de la existencia humana capaz de proyectar posibilidades sobre el trasfondo del absoluto.

27. Frankfurt 1987.

28. BENEDICTO XVI, *Discurso en Auschwitz-Birkenau* (28.V.2006).

El silencio de Dios plantea un problema real: cómo distinguir el silencio elocuente de quien se expresa a través de él, del silencio de lo inexistente. Esa pregunta —referida a Dios— no es neutra, sino que surge siempre sobre un trasfondo determinado, abierto o cerrado. La misma pregunta puede hacerse desde un planteamiento ateo o desde una posición creyente o al menos abierta a la trascendencia, y las diferencias son entonces radicales. En el primer caso la pregunta lleva implícita un enfrentamiento en cuanto se plantean condiciones a quien por definición es el Incondicionable. Una pregunta sobre el silencio de Dios, planteada en el fondo como un desafío, bloquea el camino a la respuesta, porque no es posible superar el racionalismo del punto de partida. A su vez, una pregunta sobre el silencio de Dios, que brota de la conciencia del misterio de la existencia y de la propia limitación, está abierta a cualquier respuesta verdadera, independientemente del modo como tenga lugar.

Si se niega a Dios, su silencio sólo puede durar en tanto no adquiramos conciencia de esa orfandad, porque cuando somos conscientes de nuestra soledad el silencio desaparece con la nada de Dios.

Sin llegar a ese extremo, es posible la explicación deísta, según la cual quizás Dios existe, pero es un ser completamente alejado de este mundo, ajeno a toda providencia y a toda voluntad de comunicarse al hombre. La providencia divina y la automanifestación de Dios a los hombres en una revelación amorosa son utopías, conceptos a partir de conceptos sin ningún reflejo en la realidad. Si existe ese Dios, no pasa de ser una razón matemática del universo, necesidad que se impone de forma neutral. En el caso del deísmo, del Dios completamente ajeno al hombre, la conclusión no es más consoladora que la del ateísmo porque el silencio es lo irremediable: la fuerza de un destino inexorable ocupa el lugar de la palabra que daría sentido a los acontecimientos.

La respuesta de Benedicto XVI a la pregunta «*¿por qué, Señor, callaste...?*» es la siguiente: «El Dios en el que creemos es un Dios de la razón, pero de una razón que ciertamente no es una matemática neutral del universo, sino que es una sola cosa con el amor, con el bien. Nosotros oramos a Dios y gritamos a los hombres, para que esta razón, la razón del amor y del reconocimiento de la fuerza de la reconciliación y de la paz, prevalezca sobre las actuales amenazas de la irracionalidad o de una razón falsa, alejada de Dios».

La experiencia del silencio de Dios, en último término, no puede terminar en una negación, sino que es un desafío y al mismo tiempo un impulso para la esperanza. En primer lugar, porque hace patente la inconsistencia de las esperanzas mundanas incapaces de asumir y de superar la experiencia inevitable del fracaso, de la derrota o de la desgracia. Cuando aparecen, pueden conducir a quien los experimenta a una experiencia límite en la que la única salida es el absurdo, el nihilismo en el que los hechos carecen de significado, y simplemente aplastan. Pero esa es sólo una de las posibilidades, porque cabe otra respuesta. Ante el «silencio de Dios» también el hombre puede reaccionar aceptando la purificación de mente y corazón, por terrible que sea, y mantener firme la certeza de que los hechos que le afectan forman parte de un todo más amplio, de un itinerario que conduce a un final distinto en el que el amor, la vida, la verdad, la felicidad ... son la última palabra de Dios y el destino —en Cristo victorioso, muerto y resucitado— de sus hijos. Esta esperanza es el resultado del abandono confiado en Dios Padre y Salvador.

La esperanza que se mantiene a pesar de la prueba puede y debe dar lugar al reforzamiento de una conciencia y a una acción decidida. Al hombre abierto y entregado a Dios en la fe-esperanza, le compete acoger, interpretar y hacer resonar el silencio de Dios. Mediante su comprensión amorosa de las formas como Dios se dirige a sus hijos, y a través de una acción promovida por la misma entrega de la fe, el creyente está en condiciones de responder en la teoría y en la práctica a las preguntas sobre el silencio de Dios.

El clima de oración es el único adecuado para preguntarse por qué Dios no actúa ante la devastación causada por las catástrofes de la naturaleza contra los hombres, ni ante el sufrimiento atroz causado por los hombres a sus semejantes. Fuera de la oración, esas preguntas se vuelven «objetivas», es decir, se convierten en exigencias ajenas al orden de gratuidad que es la misma creación, y acaban acercándose a la blasfemia. Formuladas en diálogo con Dios Padre, encuentran una vía de iluminación y una respuesta única en la figura de Cristo en la cruz. Al entregar a su Hijo a la pasión y a la muerte por amor a los hombres, el Padre nos introduce en una lógica que supera completamente el modo meramente humano de pensar. La respuesta a la pregunta «¿por qué callaste, Señor?», no se contiene en explicaciones aptas para el entendimiento de

la criatura, sino que aparece representada en el gran signo del Crucificado, el cual no solamente ha marcado el camino que es el de todo hombre, sino que ha cargado con los sufrimientos de todos, haciéndose la Víctima universal de todo y de todos los que infligen el mal a sus hermanos. Algo de ello aparece intuido en el famoso relato de Elie Wiesel en que cuenta el momento en que los prisioneros de Auschwitz fueron convocados a la plaza del *lager* para presenciar el ahorcamiento de tres prisioneros, uno de los cuales era un niño de ojos tristes.

«Los tres condenados subieron a sus sillas. Los tres cuellos fueron introducidos al mismo tiempo en las sogas corredizas.

—¡Viva la libertad! —gritaron los adultos. Pero el pequeño callaba.

—¿Dónde está el buen Dios, dónde está? —preguntó alguien detrás de mí.

A una señal del jefe de campo, las tres sillas cayeron. Silencio absoluto en todo el campo. En el horizonte, el sol se ponía.

Los dos adultos ya no vivían. Su lengua colgaba hinchada, azulada. Pero la tercera soga no estaba inmóvil: el niño, muy liviano, vivía aún...

Detrás de mí oí la misma pregunta del hombre:

—¿Dónde está Dios, entonces?

Y en mí sentí una voz que respondía:

—¿Dónde está? Ahí está, está colgado ahí, de esa horca...»<sup>29</sup>.

El testimonio del judío Wiesel tiene para el cristiano una concreción más exacta al saber que ese Dios «colgado del patíbulo» es en último término Jesucristo, que colgó, en efecto, del patíbulo, y cuya entrega amorosa soporta el peso de todas las víctimas.

Por lo demás, la experiencia del silencio de Dios no puede ser paralizadora, sino que invita a salir de sí mismo y a buscar la presencia de Dios en otros creyentes —amigos, maestros, hermanos— en quienes percibir la misma fe, el ejemplo de fidelidad, el consuelo que viene, en último término, del Espíritu Santo. La escuela de la comunidad cristiana —de la Iglesia— ayuda a entender lo que por sí solo el creyente quizás no entiende, y permite vivir y celebrar la fe en toda circunstancia. De

29. E. WIESEL, *La noche. El alba. El día*, Muchnik, Barcelona 1986, 69-70.

ese modo, si el creyente no se queda ensimismado, cerrado en sí mismo y juzgando todo con la escasa luz que brota de su inteligencia mortificada, la experiencia del silencio de Dios se convierte en una llamada a la acción concreta en la historia, a actuar intentando mostrar la fuerza transformadora de la presencia de Dios que actúa a través de los que en Él creen y le siguen. Se convierte entonces en testigo, en alguien que mediante su testimonio, hace presente a Dios allí donde parece reinar la necesidad impersonal. Al olvidarse de sí mismo y de sus dificultades, al actuar buscando el reino de Dios y hacer presente su amor entre los hombres, se abre la fuente de sentido para el creyente, y el silencio de Dios se convierte en clamor, en signo indiscutible de que Él está presente en la historia de los hombres, en la que actúa de forma escondida, y a quien le están sometidos el destino, el caos, la infelicidad y la muerte.

César IZQUIERDO  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA