

III. LA CELEBRACION DE LA LITURGIA CORAL Y PERSONAL DE LAS HORAS SEGUN SAN PABLO DE LA CRUZ

1. El Coro: Lugar de la salmodia pasionista .....	36
2. La salmodia coral pasionista .....	38
1.º Belleza, decoro, respeto de la alabanza litúrgica .....	39
2.º Dulzura y fuerza meditativa del canto gregoriano .....	40
3.º Salmodía de la fidelidad y las grandes vísperas de la historia .....	42
4.º "En Dios, en Dios se sabe decir el Oficio" .....	44
3. La salmodia personal de San Pablo de la Cruz .....	45
Conclusión .....	48
NOTAS .....	51

Estanislao Breton, C.P.

EL SILENCIO EN LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA Y EN SAN PABLO DE LA CRUZ

Versión española del P. Carlos Lizarraga, C.P.

22 DIC. 1981

Roma 1980 Curia generale Passionisti  
P. zza SS. Giovanni e Paolo 13.

BIBLIOTHECA  
Comm. Historicae C.P.

BIBLIOTHECA  
Comm. Historicae C.P.

## I SILENCIO Y ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Bajo este ambicioso título, quisiera desarrollar las grandes líneas de una teoría del silencio que me figuro está en el horizonte de al menos algunas de las espiritualidades más llamativas del Occidente cristiano, particularmente de la espiritualidad renano-flamenca.

Ahora bien, y no es ésta la menor de nuestras sorpresas, el pensamiento del silencio se nutrió en un texto de la Sabiduría que la Vulgata tradujo (como se sabe) de manera enigmática, muy propia como para suscitar infinitos comentarios. A quien se admirara de ello, sería conveniente recordar que el sentido de paso bíblico es indisoluble del uso que del mismo se hace, de la lectura que, al pasar y repasar sobre su línea derecha u oblicua, le confiere una dimensión de historia, un espesor de pasado y una esperanza de porvenir. Supongo presente en la memoria de todos la memorable versión: *Dum medium silentium tenerant omnia, omnipotens sermo tuus a regalibus sedibus venit*". Corriendo a mi vez el riesgo de una traducción-exégesis, propongo la siguiente: "Mientras que todas las cosas se mantenían en el silencio, tu palabra todopoderosa descendió de las celestiales moradas".

Trataré de dar a este texto, que hizo soñar a tantas generaciones, no ciertamente una clave de los sueños, sino más bien el contexto global que nos permitirá construir con su ayuda un mundo ese mundo extraño y fascinante que intentaré rehacer, soñándolo a mi vez.

Pero es imposible darle justa medida de no ser que, previamente, una rudimentaria fenomenología del silencio, tal como la entendemos en nuestro mundo occidental, no le confiera retroactivamente y por vía de contraste, la posibilidad de una nueva emergencia. Entonces, y solamente entonces, dispondremos de la indispensable libertad para captar *la dimensión antológica*, o sea, lo que nuestros antiguos entendían por "el silencio de las cosas"; luego la dimensión que, a falta de algo mejor, llamo yo "*onto-teológica*", la persistencia silenciosa de "todas las cosas" en el Verbo. Por fin,

llevando más lejos el análisis regresivo hasta su *dimensión "neoontológica"*, me preguntaré sobre la antigua devoción al "silencio del Padre" y su incidencia *stauroológica* en el silencio de Jesús durante la Pasión. por modo de conclusión provisoria relacionaré aquellas zonas o entornos casi dantescos, pero "paradisíacos" del silencio, con la doctrina de los "tres nacimientos": del Verbo en el seno del Padre; de Cristo en el seno de la Virgen; del Verbo en la desnudez del alma. Como se ve, no se podría dissociar, en un estudio semejante, metafísica y ontología, teología y espiritualidad. En el anillo de oro que les fusiona y mantiene juntos, las cuatro realidades son una misma cosa.

## 1. Fenomenología. Análisis de una situación

El acceso al silencio, en el día de hoy, plantea un problema difícil. Hablo del "acceso al silencio" como se habla del "acceso al santuario". Si examinamos lo que sucede entre nuestros contemporáneos, observamos dos maneras, diametralmente opuestas, de "sentirlo" o de valorarlo". Para unos el silencio sólo sería la "nada por defecto", de un vacío insoportable; para otros, por el contrario, instruidos quizá en los secretos del viejo Oriente, sería aquella "nada por exceso" que ofrece a las cosas, a los hombres, y hasta a lo divino, la ocasión de una profunda respiración, el gozo de un nuevo nacimiento en su ser en cuanto ser, en su ser finalmente reencontrado.

a) Nuestro mundo es el mundo de la plenitud. Estamos prendidos en un encadenamiento universal, en una *concatenatio universali*, que no nos permite la menor posibilidad de retirada: trabajo fuera o dentro preocupaciones de todo orden, relaciones mundanas o no, etc... Sucede todo esto cual si no fuéramos sino el conjunto de nuestras relaciones sociales, familiares, profesionales: como si la imposibilidad de subordinarlas a las relaciones de orden vertical, susceptibles de abrirnos a otro espacio de la realidad, justificara, por la interferencia con la crítica marxista del "mundo burgués", la devaluación sistemática de toda voluntad, pretendidamente "burguesa", de liberarnos de esta red, para recuperar en una especie de *en-si* la sustancia de las cosas y nuestras propia sustancia.

b) Comprendemos por esto por qué, en estas condiciones, toda ruptura, de cualquier manera que suceda, de la corriente que nos arrastra, no solamente provoca un malestar sino también un verdadero sentimiento de vacío que nos aparta de las cosas de la innumerable diversidad de sus determinaciones. De este mal de civilización, que expreso yo con los vocablos de "vacío" o de "corte" o del "silencio por defecto", distinguiría dos grandes formas: el *silencio del tedio* en que las cosas "nada nos dicen ya" y el "silencio de la angustia" en que los seres y las cosas, porque son ya el objeto de una "acción transitiva", se fijan en una especie de muerte y nos anuncian así, en la angustia, nuestra propia muerte. Analizaré rápidamente estas dos modalidades negativas del silencio, recordando desde ahora que son complementarias

e incluso que son, a despecho de sus distintas formalidades, las dos vertientes de una misma realidad.

c) El *tedio*, en el silencio del tedio, no se confunde con la *náusea*. Esta es una reacción saludable, la reacción vital de un apetito que nuestros mayores llamaban *irascible* y que se alza con razón contra un "agresor", que es preciso "vomitar", arrojarle fuera del organismo. Por el contrario, en el tedio estamos fuera de lo positivo "concupiscible" o de lo negativa "irascible". Las cosas han perdido su fuerza estimuladora. No *excitan* ya. No excitando ya, tampoco *existen*, de no ser en una oscuridad (que nada tiene que ver con la bíblica nube luminosa), en que pierden sus diferencias para perderse en una *in-diferencia* generalizada, sin la menor relación con la sublime indiferencia de los espirituales, que solo ellos conocen el valor de la diferencia. De esta universal degradación de la energía de las cosas, el lenguaje corriente nos ofrece con la mayor claridad un buen testimonio: "*nada me gusta*", dirán los belgas; "*esto no me dice nada*", añadirá un francés. Nótese de paso la ausencia del "*decir*" a proposito de las cosas, como si, en las que son, según Eckhart, los "adverbios del Verbo", el Verbo no nos hablara ya. Habiendo perdido su voz, su fuerza de locución, han perdido también su sabor, ese sabor que recordaba la antigua terminología de la sabiduría o de la *sapientia*, como *sapida scientia*.

d) Para prevenir todo posible equivoco quisiera subrayar de pasada que este silencio de tedio, tanto por parte de las cosas como por parte del sujeto que las percibe, nada tiene que ver con la *tibieza* de la que hablan los teólogos y los directores espirituales y que constituye un verdadero pecado. Los afectados del tedio, en el silencio de su mismo tedio y al margen de la culpa, al margen de las categorías antropológicas de responsabilidad o inmutabilidad en el marco de un análisis del acto humano deliberado. Constituye, en nuestro presente contemporáneo, una suerte de *a priori* de percepción que nos hace "sentir" el mundo en su totalidad como "*el todo de cuanto nada nos dice*". El silencio de tedio, en ciertos casos límites que no me resultan desconocidos, es la forma como el mismo mundo se nos presenta en calidad de reino de una insipidez y de una "anorexia" generalizadas. Arriesgando otra consideración no está exenta de peligro, añadiría que en el silencio de tedio, en que las cosas pierden todo sabor, todo relieve estimulador, toda diferencia cualitativa, los seres se instalan en una vacía monotomía en que su multiplicación indefinidamente redoblada jamás deja que surja, mediante un salto cualitativo, una auténtica diferencia.

La antigua materia, heredera del mítico caos, tenía por lo menos la ventaja de hacer presentir y esperar la forma. Lo tedioso está al margen de lo informe positivo o de lo diverso puro, descrito con el nombre mallarmeano de "diseminación", en recuerdo de la venerable *diáspora*, que prometía un nuevo mundo. En el silencio de tedio en que todo lo que aparece es *sub specie taedii*, nace un mundo, pero sin la singular propiedad de ser ya un *cosmos*. Y esta es finalmente la paradoja verdaderamente moderna del silencio de tedio: hacer que *subsista* en lo anodino de lo inodoro, de lo insípido, de lo "sin color

y sin voz”, un mundo que, hablando estrictamente, no podría existir de no ser en la igualdad y equivalencia del día y de la noche, del sí y del no, de la nada y del todo. En este universo en que nos encontramos y que traduciríamos, tanto por el lado del cuasi —objeto como del cuasi— sujeto mediante la expresión “*esto se hace tedioso*”, la diversión, en cuanto correlativa de la ocupación, es el tiempo vacío que arrebató a las cosas el poder de “hablar”, de hacerse entender, de hacerse ver y gustar, y que prohíbe a los humanos la posibilidad de respirar el aire libre de una libre distancia.

e) El otro momento constitutivo del silencio negativo agrega al tedio lo que pudiéramos llamar *angustia*. Dos palabras: *tedio*, *angustia*, acaso las más significativas de nuestro mundo actual.

Fenomenólogos, siquiátras, sicoanalistas, teólogos, periodistas, todas las competencias se han asomado a la angustia, cual si en el día de hoy pudiera ser separada del tedio. Propondría una forma nueva de emplear la palabra que, acaso, no satisfará a nadie.

Se ha convenido en distinguir la angustia del miedo. Este tendría siempre un objeto (miedo de esto o de aquello), mientras que la angustia carecería de objeto: en este sentido la angustia sería una *angustia por nada*, por más que se esté conforme (así parece) en ligarla a la experiencia o cuasi-experiencia de la muerte. Estimo que estas distinciones son un tanto superficiales, pese a su gran difusión. La palabra “objeto” ilusiona y sería interesante volver en este punto a la antigua nomenclatura que distinguía *objeto material* y *objeto formal*. Lo mismo que la vista que se refiere al campo del color sobre el que se destacan las cosas de uno otro color, así el miedo, en cuanto que se inscribe en una sensibilidad ante el peligro y a la forma de defenderse del mismo, *tiene por campo* el conjunto potencial de *las cosas que amenazan en cuanto que amenazan*. Es consecuencia nada impide contemplar un mundo de peligro, o más simplemente el “mundo mismo en cuanto totalidad indivisa de amenazas que pesan sobre nosotros”. Y como todo peligro es, en última instancia, o un peligro de muerte o que participa de forma más o menos cercana, del peligro de muerte, no veo ninguna razón seria para distinguir, en la perspectiva corriente, el miedo y la angustia. Sin embargo, la diferencia es muy real a condición de buscarla allí donde hay alguna probabilidad de encontrar. Se comprende esta diferencia si se aproximan, sin confundirlos, angustia y tedio. El tedio, en el sentido moderno, hace que todas las cosas caigan en la indiferencia. Si bien no existen en sentido pleno, sin embargo, no dejan de subsistir. Pero en el silencio negativo (en su segunda vertiente) esta subsistencia muerta *se convierte en la muerte de su subsistencia misma*, ya que la diversión, entendida como simple desocupación, no encuentra ya en las cosas un punto de impacto hacia una acción transitiva o transformante. No solamente no “dicen ya nada” *sino nada*”. Esta segunda muerte de las cosas en el disfrute de la desocupación significa a la vez que *no hacen ya nada* para nosotros e inversamente que *no podemos hacer nada con ellas y en ellas*. En virtud de la correlación entre el ser y el obrar, el “no hacer nada” que afecta al hombre y a las cosas termina en el no ser doble que le hace desaparecer

simultáneamente en la imposibilidad de servir y de “servirse”. Impresiona, en efecto, ver hasta qué punto la “no-actividad” en las diversiones mal organizadas engendra la angustia del “servicio inútil” o imposible, es decir, el *final* de un mundo en que todo se percibe bajo la categoría de lo útil, incluido también el hombre. Se comprende igualmente que el tedio pueda evocar la angustia de desaparecer, y que la angustia de desaparecer suscite su paradójico remedio en el tedio. Nos escapamos de un demonio, refugiándonos en otro: círculo infernal de una condenación.

Para resumir cuanto hemos dicho sobre los aspectos del silencio negativo en nuestra situación presente, diré que revelan muy bien la condición de un mundo *consagrado a la producción y reproducción* e incapaz de adoptar las distancias indispensables para que las cosas y los seres existan en sí mismos y no solamente en el conjunto de sus relaciones instrumentales.

f) Tenemos también felizmente otro mundo de silencio que no es ya “una nada por defecto” sino una “nada por exceso”. Hoy día muchos jóvenes, a lo largo de los caminos de la India, intentan encontrar este reino prohibido a nuestro furor occidental y en que pudieran, por lo demás, descubrir a los maestros espirituales del Occidente cristiano. Para ilustrar este mundo, recordaré la prestigiosa figura del profeta Elías que ponía a prueba la sagacidad y el fervor de los místicos del Carmelo. En el libro IV de los Reyes nos es presentado, no ciertamente como un alpinista que realiza un entrenamiento sino como quien, paso a paso, gana insensiblemente la cumbre. El Dios que busca no está ni en los árboles, ni en las rocas ni en el trueno, ni en el rayo. Será únicamente en la cima, y después de haberle buscado silenciosamente, cuando sentirá el paso de Yahvé en el soplo de una brisa tan ligera como el hilo vaporoso de una telaraña. El paso de Yahvé tiene como condición el *tránsito*, el paso a través de las cosas, un tránsito en que se renueva indefinidamente el gozo de superarlas para encontrarlas mejor “en la altura”, en una claridad que “desciende de las moradas celestiales”. Tal es el significado de aquella “serenidad” que el Maestro Eckhart traducía por el término germánico *Belassenheit*, que implica al propio tiempo el espacio de una cierta distancia, una libertad de juego en los movimientos, una pobreza que no se limita a los bienes materiales, un despegue en que el mismo yo se olvida cual si se hubiera hecho simplemente “retrospectivo”. Es este mundo de positivo silencio el que conocieron nuestros viejos maestros, cuando hablaban del “silencio de todas las cosas”. A decir verdad, también aquí haría falta distinguir las dos caras de una misma realidad. Quiero decir: *soledad y silencio* propiamente dicho. Pude escribir que la soledad es para el espacio lo que el silencio es para el tiempo. La analogía de proporcionalidad no muestra solamente una similitud de relaciones; se apoya en la comunidad más profunda de un “*tomar distancias*”, de un poder de emancipación. Pero, con mayor precisión todavía, soledad y silencio se condicionan recíprocamente: sin silencio nada de soledad, sin soledad nada de silencio verdadero. Es pues menester que sobre el modelo espacio-tiempo se conciba *una soledad silenciosa* y un *silencio*

*solitario*. La primera permite *morar* verdaderamente, *habitar* en los seres y en las cosas; el segundo imprime a la extensión o espacio de un auténtico *morar* la posibilidad de una palabra. Nunca los separemos si queremos captar el clima necesario de la práctica espiritual y teórica del silencio según nuestros viejos maestros.

## 2. Silencio de las cosas. Onto-cosmología del silencio

a) “Mientras que las cosas conservaban el silencio” o “se mantenían en el silencio”: la primera parte de nuestro texto hace, pues, alusión a un silencio que empapa o envuelve a las cosas mismas. El significado es complejo. Me detendré antes que nada en el significado o dimensión que llamo onto-cosmológica. ¿Qué intento decir con esto?

Para entenderlo bien, conviene tener presente que, según la semejanza lingüística tomada del Maestro Eckhart, las cosas “*hablan*” en la medida en que son “adverbios del Verbo”. Como toda palabra, para ser seria, comporta necesariamente un margen de silencio, se concibe que las cosas dispongan también ellas de una especie de vacío interno que no es ni será pura ausencia o privación. Las “cosas” “dicen” lo que son, en virtud de lo que antaño se llamó su “forma” o su “esencia”, que es en ellas la expresión del Verbo creador. Pero al decir lo que son, a saber, una singularidad bajo una cierta determinación, por ejemplo, esta flor, “la rosa que ves”, dejan sobreentender lo que no dicen explícitamente. A este propósito me impresiona mucho una actitud muy característica en algunos espirituales. Pablo de la Cruz, por ejemplo, percibía las flores de la montaña o de los valles, menos como *formas* que se ofrecen a la mirada que como “voces” que sólo el “oído del corazón” puede escuchar y percibir. Este paso del ojo al oído no es accidental. Marca un cambio cuyo alcance sería conveniente medir en relación con la teología del Verbo y de la creación, “mediante el Logos”. Tendré ocasión de volver sobre este punto más adelante.

b) Pero la voz, que emana de las cosas y que crea en los mismos santos una poética de lo sensible, es tan sutil como la ligera brisa que acarició al profeta. Cual si también ellas se olvidaran o hicieran abstracción de su ser propio mediante una enigmática “desaprobación” (que es, a su manera, una forma de la serenidad o de la *Gelassenheit*), se refieren en su “ser-hacia” a una vertiente de sí mismas que les hace girar hacia “*otro en tanto que otro*”. En todas las cosas, el espiritual, que es también poeta, se pone a la escucha de un “no-dicho” explícito, inmanente en el mismo ser de lo que es, un “no-dicho” que empuja a quien le oye hacia un “afuera” que la cosa señala discretamente como un suave relampagueo o una diminuta luciérgana. Este “afuera” “incorporado”, que alarga la cosa más allá de sí misma, los filósofos, poetas o no, intentaron definir con su terminología abstracta. Hablaron en efecto, para precisar lo “no-dicho de lo que es, *del otro en cuanto otro*. La escolástica, que nunca abundó en poesía, hizo suyo este tema de la alteridad,

muy particularmente en las teorías del conocimiento, para mostrar justamente que el conocer prolonga el movimiento en cuanto es hacia su alteridad y que, haciéndolo así, imprime una generosidad consustancial al ser mismo de lo que es.

c) El silencio inmanente en las cosas, lo “no-dicho” que incorporan, que retienen y en que son retenidas, es, pues, concretamente, su *poder de estar afuera*, su posibilidad estática de descubrir más allá de sí mismas el sol indefinidamente múltiple, que les atrae por un cuasi-fenómeno de heliotropismo. En este sentido, la oración del girasol, de la que habla Proclo, esa oración muda que invoca en cada cosa y sobre cada cosa lo infinito de lo que ella no es, sería lo esencial del silencio que yo llamo “onto-cosmológico. También aquí se podría trazar en torno a cada ser, cualquiera que fuere, círculos cada vez más amplios, zonas de alteridad siempre más vastas. En el límite, como lo insinuaban los antiguos, la menor brizna de yerba encierra, en sus senos de silencio, el universo entero, como si la “parte”, impaciente por mantenerse tal, tuviera necesidad, en virtud de un apetito irreprimible, de restituirse al todo al que está ligada por una relación de pertenencia. Escuchar la voz de las cosas en el silencio de su ser, es percibir, por una simpatía que debería inspirar una “teología del corazón” (*theologia cordis*), la “simpatía” ontológica (que nos legó el estoicismo) y que traduciremos en los términos paulinos del cuerpo místico y poético de las cosas y de los espíritus.

## 3. Silencio de las cosas. Dimensión onto-teológica del silencio

La dimensión onto-cosmológica del silencio no basta, sin embargo, a nuestros espirituales. Si las cosas, impacientes de ellas mismas, están en estado, si así puedo hablar de perpetua auto-progresión; si sufren de una *meta-stase* congénita que exige su *meta-fora* o *transporte* y su *meta-morfose*, su nivel de aspiración no se detiene en las fronteras del mundo. Es un silencio más profundo el que las impele hacia la divinidad en la que, antes de la creación del mundo, disfrutaban silenciosamente de la misma gloria de Dios.

a) Este silencio de las cosas antes de que el mundo fuese, encontró su expresión en una doctrina, no bastante conocida, y que merecería más atención. En la tesis de *la preexistencia de todas las cosas en Dios*. Se sabe que el versículo del prólogo de San Juan fue diferentemente traducido. Según la puntuación que se adopte, caben tres posibilidades teológicas y metafísicas:

- Y sin él nada fue hecho de cuanto se hizo;
- Lo que fue hecho *en él* (esto es, la generación del Verbo) era la vida;
- Lo que fue hecho, era vida *en él*.

Es esta tercera versión la que interesa a nuestro tema.

b) Invito a cotejar lo que dice Santo Tomás acerca de esto en diversos puntos de su obra (IN JOhannem I.c.; S.T.I, q.S.C.G., \_\_\_\_\_), Eckhart, Ruysbroek, Juan de la Cruz, quizá porque fueran poetas, se manifestaron

muy sensibles a esta exégesis en que lo esencial puede resumirse así: antes de existir, las cosas preexistían en Dios, bajo la doble modalidad de causalidad y conocimiento. Y como en Dios todo se identifica en su simple esencia: como esta esencia es la espontaneidad de la vida en su original frescor, escuchar el silencio de las cosas, ese silencio que les envuelve y en que son retenidas, equivale a percibir en su ser aquel "mejor ser que tenían en Dios"; equivale a comprender la "dulce noche" que les precedió; equivale a situarles como "ad-verbios" en el Verbo de su origen, en que *morán* sin palabra propia justamente para convertirse en palabra hecha carne en los límites de su esencia parlante. La nobleza de las criaturas, la perla preciosa que resplandece en los contornos de su forma, es no ya lo que son sino lo que *eran*. El sublime imperfecto *erat* es el verbo humano, demasiado humano, de esta sublime luz de la que toda existencia dentro de los límites del tiempo sería en cierto modo una atenuación. La poesía de los místicos va así acompañada por una especie de *tristeza transcendental*, la tristeza de una existencia que, en cierto modo, se ha vaciado de su preexistencia. Y es por lo que, escuchar el silencio de las cosas, equivale a percibir aquel *sub-entendido*, aquel profundo gemir de toda criatura que, por la existencia se apartó en cierta medida de su creador. En cierto modo el pecado es la consecuencia lejana de la primera ruptura constituida por la misma existencia. Y es por lo que en todas las cosas, el espiritual escucha la voz de una melancolía sin fondo. Es por lo que las cosas nos empujan más allá de sí mismas y del mundo; avanzan hasta su origen y su primer Oriente. *La existencia es nuestro ocaso*. El silencio onto-teológico es pues el imperativo de un tránsito, la *suprema meta-fora*, la que nos transporta poéticamente al reino de la luz del que caímos cuando la palabra todopoderosa descendió de las serenas regiones en que moraba. Se dice de Jesús: "Y pasando en medio de ellos *se fue*". Si volvemos a leer estos dos imperfectos: *estaba... iba*, comprendemos el silencio, ontológico y teológico, de las cosas, como un movimiento que va y vuelve, *al lugar* en que ellas estaban desde siempre.

#### 4. El silencio del Padre y el silencio de la Pasión

El silencio onto-teológico no es, sin embargo, nuestra última etapa. Un nuevo motivo delinea la posibilidad de una instancia más radical.

a) La antigüedad cristiana conoció efectivamente otro silencio, y este conocimiento tomó forma en la devoción *al silencio del Padre*. Poco importan los orígenes, sin duda agnósticos, de esa devoción. Lo esencial estriba en captar su alcance, lo que nos es posible en virtud de un sencillo juego de lógica. En efecto, ninguna palabra se pronuncia verdaderamente, ni toma forma sino previo un silencio. Toda palabra se alimenta de lo que aparentemente le contradice. Si en biología todo ser vivo tiene de otro ser vivo, esta evidencia se quiebra en cierto modo cuando hablamos de las cosas divinas. No es ya *del homogéneo al homogéneo* como se establece el sentido

del devenir. Es necesario pues quebrar la cadena de lo que es de suyo para llegar a aquel nivel en que "de lo que no es palabra viene la palabra".

b) Podemos encontrar la confirmación de esto en una simple ley tan frecuentemente recordada que tengo un cierto escrúpulo en repetirla. En efecto, es ley que toda forma emerge de un fondo más o menos oscuro, más o menos *sin forma*; lo cual hizo decir que "toda forma procede de lo informe".

c) Pero no son éstas, sin embargo, más que pobres ilustraciones de un pensamiento enormemente audaz en que lo esencial se resumiría muy bien de la siguiente manera: *Aquello por lo que una cosa es lo que es no es nada de esa cosa*. Si Dios es principio, no podría ser semejante a aquello de lo que es principio. De esta manera se delinea lo que ya he llamado la dimensión meontológica del silencio. Si el mismo Verbo tiene en Dios su principio, es necesario que su Origen esté más allá o más acá de la Palabra. Ahora bien, este retiro en que mantiene el Verbo es precisamente el silencio del Padre. Se comprende que una teología y una espiritualidad trinitaria no hayan dudado en dar este "paso atrás", este paso que supone una audacia y que puede llamarse *me-ontológico* en la medida en que la misma fuente del ser no se podría medir en términos de ser.

d) Se sigue de esto que el silencio de las cosas adquiere nueva profundidad. Toda cosa, en cuanto que habla por su ser, deja entender o sub-entender un abismo de silencio paternal del que salió. En este sentido, en toda cosa hay necesariamente un cierto margen de inefable. Y cuanto más ascendemos en la escala de los seres, tanto más se oye murmurar como una voz que se va apagando esta componente de inefable e indecible sin la que no sería lo que es. Se adivina que lo humano ocupa a este respecto un lugar privilegiado. Pero no diré más, no pudiendo descender a los detalles técnicos de una explicación.

d) Si seguimos este hilo conductor adivinamos que Cristo, en cuanto imagen perfecta de Dios invisible e indecible, debió participar más que ningún hombre del abismo del silencio paternal.

Ahora bien, hay una hora, en la vida de Jesús, particularmente favorable a esta incomparable participación. Es la hora de la Pasión: *Jesús autem tacebat*. Este silencio en que se mantiene Jesús, es también la suprema manifestación del Origen. Desnudado de todo, despojado de la misma forma de hombre y de Dios, no siendo ya nada y no teniendo nada, en la blancura subsistente de este despojo, Cristo aparece como *la imagen del Padre y de su Silencio*. En esta pobreza absoluta, es aquel *sublime* que nos transporta más allá del ser y que, al transportarnos, nos hace libres de la condición de quien existe, sin exilarnos, sin embargo, de nuestra condición. Al contrario, permitiéndonos ver las cosas, desde arriba, desde el punto más alto de su origen, nos confiere la suprema libertad. La Cruz no es el rechazo del mundo. Es su transfiguración. Ver todas las cosas bajo las especies del eterno silencio del Padre reflejado en el silencio de la Pasión, es completar el universo, convertirle en reino de Dios; es hacerle acceder como palabra a la absoluta serenidad (*Gelassenheit*) de estas alturas por donde pasa el "soplo", el

“espíritu” del que no se sabe “ni de donde viene ni a donde va”. La muerte de Jesús, en este sentido, es la manera para El de “engendrar el Espíritu y dárnoslo a nosotros”.

## 5. El silencio y los tres nacimientos

Si tenemos en cuenta el contexto o los contextos que condicionan la práctica espiritual y poética del silencio entre nuestros grandes espirituales, se hace fácil comprender la relación del silencio con la doctrina clásica de los tres nacimientos:

- nacimiento del Verbo en el seno del Padre;
- nacimiento del Verbo en el seno de la Virgen;
- nacimiento del Verbo en el alma.

a) Son las tres maneras fundamentales según las cuales la Palabra “todopoderosa descendió hasta nosotros de sus celestiales moradas”.

Entre estos tres nacimientos se adivina un cierto orden. El primero condiciona al segundo, que parece condicionar al tercero. Pero no es este orden, sobre el que eventualmente se podría discutir, el que me interesa. Desearía insistir sobre los elementos esenciales de esta doctrina.

b) Ahora bien, lo esencial, mirado de cerca puede resumirse en ciertas proposiciones que serán la conclusión provisional de este discurso y son las siguientes:

- para que una cosa *suceda* en este mundo y exista el mismo mundo, es necesario que preceda un margen de silencio o de “vacío creador”;
- la fecundidad del obrar comporta así como presupuesto una fase de pobreza, de despojo, digamos para resumir, de no-ser;
- el ser en cuanto ser del que los filósofos discuten, surge y emerge de esta “serenidad” suprema, de esta paz que supera todo nombre;
- la poesía, la filosofía, la espiritualidad y hasta un cierto punto la misma ciencia, cuando no se reduce a la consideración puramente pragmática de las cosas, consisten en un obrar que, en la medida de lo posible, une las cosas con el silencio primordial del que han nacido;
- si nuestra humanidad ha de sobrevivir a las pruebas que le han sacudido, que le han conmocionado, no lo conseguirá sino jugando hasta el final el juego de una poderosa inventiva, capaz de recuperarse, de criticarse, de superarse, de tomar las debidas distancias: en síntesis, capaz de *respirar el soplo* que procede de lo alto y nos llevará a donde “no queríamos ir”.

## SAN PABLO DE LA CRUZ Y LA ESPIRITUALIDAD DEL SILENCIO

El esquema que intenté dentro del contexto a la vez metafísico, teológico y místico sobre una cierta espiritualidad occidental, tipo renano-flamenca, no

debe aplicarse mecánicamente a todo autor ni a toda obra que, de cerca o de lejos, manifestaran una cierta afinidad con este género de espiritualidad. Ante todo la misma personalidad del varón espiritual no se limita jamás a la totalidad de sus antecedentes. San Pablo de la Cruz es un santo demasiado original, la Orden que fue su obra es demasiado específica para que les podamos considerar como epifenómenos, más o menos conscientes, de un pasado, por muy prestigioso que lo queramos suponer. En consecuencia me cuidaré de “taulerizar” con exceso a quien, en su siglo, fue el lector y el seguidor más distinguido de los escritos taulerianos.

a) No me resta hacer otra cosa sino completar ahora el cuadro excesivamente genérico que he trazado en este estudio, con algunas reflexiones que pueden tener doble interés para quienes reflexionamos sobre la espiritualidad de la Pasión desde hace muchos años. Ante todo, en contra de quienes, todavía hoy, elevan la práctica a una especie de absoluto y relegan la “teoría” (al decir actual) al rango de superestructura puramente accidental, conviene reivindicar los derechos de un pensamiento inmanente en la misma acción, bien que esta práctica no haya contado con tiempo o con medios convenientes para elaborarse como doctrina. Una práctica, dígame lo que se quiera, no es un fervor ciego. Deseo mucho que el espíritu sople donde quiere ya que sea libre en sus dones. Pero al fin, el espíritu, incluso con la mayúscula del Espíritu Santo, nunca hizo voto solemne de pobreza de espíritu. Eckhart y Taulero son los varones espirituales y teólogos que (lo repito) unen en un mismo fervor la metafísica y la vida espiritual. Tengo dificultad en creer que su discurso no fuera sino un chaparrón conceptual o el conjunto discursivo de una experiencia totalmente absorbida en lo inefable de las experiencias tenidas. En este sentido, los horizontes múltiples que descubría mi análisis son menos el ensayo conceptual de un filósofo “con el mal de la Sorbona” que la explicitación, más o menos sistemática (lo reconozco), de los diferentes planos de intencionalidad inmanentes en la misma experiencia.

b) En segundo lugar, por lo que concierne a San Pablo de la Cruz, precisa tomar en serio cuanto leemos en la *Vida de Venerable* por San Vicente María Strambi: “sumamente se complacía en la lectura del piadosísimo Juan Taulero, en cuyo fondo penetraba con gran lucidez, por lo que después discurría con frecuencia y hablaba de ello con tanto agrado que con sólo nombrar a Taulero se inflamaba su rostro y lloraba con llanto mezclado de gozo y devoción” (p. 300).

Para que Pablo de la Cruz hubiera leído con tanto entusiasmo las obras de Taulero que, de primera instancia, parecerían demasiado especulativas, era menester que la lectura hubiera despertado en él no sólo vagas afinades de lenguaje más o menos retóricas, sino una complicidad o más exactamente una “connaturalidad”, como hubieran dicho los escolásticos, que le conformaba, previamente, de corazón y pensamiento a la lectura, al contenido de la misma, cuya expresión saboreaba. El “fondo” de Taulero no le conmovió tan profundamente sino en razón de un “acuerdo” fundamental

cuya fórmula tenía por así decirlo en la boca, sin ser capaz de expresarla por escrito, dado el nivel de su cultura. Tropezamos aquí con una lección del fundador que me parece muy preciosa para hoy. Un fundador de orden es un hombre que sabe, con un saber que no es necesariamente una ciencia, cuál sea el *fondo* o el *fundamento* sobre el que se basa todo. Advierto a este propósito la verosimilitud de lo que añade el mismo biógrafo: "La doctrina de aquel gran hombre en que trata de la unión del alma con Dios, del reposo en Dios, del aniquilamiento en Dios, etc., la había hecho enteramente suya porque experimentaba cuanto leía en Taulero" (ib). Y esto me sugiere nuevas reflexiones que no rebasan en ningún sentido mi intento.

¿Habrá muchos superiores religiosos que, hoy como ayer, hubieran escrito al rector de una casa estas líneas serenas: "Amadísimo Padre rector, es tiempo de permanecer en el fondo de Taulero, quiero decir en soledad interna, y tomarnos descanso *in sinu Dei*"? (ib). Esto me recuerda, pero en otro orden de cosas, la decisión de Lenin, en lo más encarnizado de la guerra. Llevado de un deseo muy fuerte de organizar el partido decidió leer, línea a línea, la *Wissenchaft der Logik* de Hegel, como si la eficacia de la que tanto habla exigiera el poder de tomar distancias, un poder de separación que permiten dominar las contingencias de la historia, imprimiéndoles la dirección más apropiada. No es verdad que la creación exija el frenesí del movimiento, o el desprecio de un posible replegamiento en que se juntarán simultáneamente las fuerzas vivas de la meditación, el dominio del cuerpo y la resolución del querer.

c) Me permito una nueva pregunta sugerida por la práctica de San Pablo de la Cruz: ¿Cuántos entre nosotros serían hoy capaces de hablar del libro-clave de una vida, la voz decisiva que respondiera a una llamada del alma en su integridad? Sabe Dios, sin embargo, cuánto abundan los libros. En nuestras mismas santas Escrituras ¿encontraríamos los Pasionistas un espacio, un paraíso, y no sólo un lugar de paraíso sino también y, sobre todo, la energía de una realización efectiva? En Taulero, Pablo de la Cruz, por un milagro de armonía preestablecida, encontró la palabra sustancial de su vida. Sembrada en el fondo del alma, tuvo para él un significado casi sacramental que, en vista de las disposiciones del lector, obró en algún sentido la misma cosa que significaba.

d) Siempre en la misma línea de las sugerencias que me inspiró la práctica del fundador, me confieso impresionado por un simple hecho, pero considerable sin embargo. Este hombre, que no era inculto, pero cuya formación no fue ni la de un teólogo ni la de un filósofo, se mueve con extrema facilidad, cual si se sintiera en su propio terreno, dentro del lenguaje aparentemente abstruso de la mística renana. Este fenómeno entre la disposición cultural inicial y la práctica de una lectura, no sólo acredita una consonancia entre la llamada de una conciencia religiosa y la respuesta que le tranquiliza. Manifiesta una singular aptitud, extraña no sólo al común de los mortales sino también a intiligencias más cultivadas, para lo que yo llamaría gustoso la manipulación de lo "negativo". Hablé, en mi estudio sobre el silencio, de la

fascinación de lo "pleno". Conocemos doctrinas filosóficas, por ejemplo el espinosismo, que podemos llamar filosofías de lo "pleno". El vacío, la nada, en una palabra cuanto se alinea bajo la etiqueta demasiado fácil de las ideas negativas, se considera como pura ilusión. Ahora bien, Pablo de la Cruz, sin esforzarse, a contra corriente tanto del sentido común como de determinadas filosofías, comprendió la necesidad, no sólo de la mortificación ascética sino también (y esto resulta mucho más delicado) la necesidad de trascender las imágenes, las formas, hasta la pura desnudez tanto en el fondo del alma como de Dios en la Cruz. No hago, sin embargo, de él un partidario de la teología negativa o un discípulo inconsciente de Plotino o de Proclus. Subrayo simplemente en él una vuelta del pensamiento y del lenguaje, que merece (así lo creo) más y mejor que una simple mención.

e) La terminología, tan frecuente en él, del "fondo" (del "fondo del alma" en particular) me invita a una nueva profundización, que juzgo indispensable. He aquí por qué. El término "fondo" es susceptible, según los casos, de un doble uso. A veces, como en el caso de los renanos, significa al propio tiempo la profundidad del alma, por encima de la multiplicidad de sus operaciones y de sus potencias, y el fondo divino con el que comulga en una unidad de indiferenciación; fondo del alma y fondo divino tienden así a confundirse en razón de un análisis previo cuyos presupuestos no puedo recoger, para no hacer pesado mi discurso. Otras veces, según el uso que han hecho los modernos, influidos por ciertas fórmulas de la *Gestalt-psychologie*, el "fondo" (*Grund*) indica, dentro del sentido justo de la metáfora óptica, el horizonte, englobando en el mismo las formas de la percepción. Todo objeto emerge así del fondo, más o menos oscuro, que le encuadra y sobre el que adquiere todo su *relieve*. Es claro que el sicólogo no entiende hacer del fondo así entendido un fundamento en el sentido grave que le concede el lenguaje de los filósofos. Sin embargo, si bien ambas acepciones no son coincidentes, tienen un punto común, que nunca se ha explicitado, pero que no por ello es menos real. Se recubren, en efecto, parcialmente, por la idea simple de una cierta X que juega el papel de apoyo, de aquella "*sobre lo que descansa*". Y no es indudablemente un azar que San Pablo de la Cruz, cuando habla del fondo de Taulero, evoque principalmente la imagen tradicional "*in sinu Patris*".

Este punto de coincidencia parcial no elimina, sin embargo, la indistinción de las dos significaciones. El fondo del que hablan las psicologías de la percepción quedan principalmente en el registro de la *extensión*, del *englobante*, del círculo cada vez más amplio en que se sitúan, como en su *entorno*, los objetos que descubre la vista. El fondo de Taulero no nace de la óptica o de la vista. Escapa a la mirada, no sólo porque está más allá de toda forma (lo cual no es el caso del fondo entendido en el sentido de los psicólogos), sino también y sobre todo, porque es la energía viviente en que se arraiga la misma sustancia de los seres. El fondo viene a ser aquí la profundidad del ser mismo, aquellos *por lo que* y aquella *en que*, según la palabra de San Pablo, vivimos, nos movemos y somos. Lo que aquí se perfila

no es ya una *perspectiva*, más o menos indeterminada, sino una intensidad creadora que se sustrae, por su misma radicalidad, a la aprehensión de las potencias intelectuales. Ahora bien, creo que en San Pablo de la Cruz, el fondo de Taulero domina sin discusión el pensamiento y la expresión. Sin embargo, por más que el “fondo”, no se haya mencionado en su segunda forma, su significado no está menos presente. Es lo que desearía demostrar a la luz de un hecho que nos refiere V.M. Strambi.

f) Nos cuenta incidentalmente que los libros (de Taulero), que leía de ordinario, no le impedían leer también “otro libro”, el mayor, “que tenía continuamente ante sus ojos”. “Un libro mucho mayor, es decir, el de todas las criaturas visibles en que las almas puras y amantes, por medio de las cosas visibles, como por tantas letras formadas por la mano amorosa del Creador, leen las grandezas de las cosas invisibles” (ib p. 301). Hasta qué nada de sorprendente. La tradición cristiana habla en efecto del libro de la naturaleza y del libro de las escrituras. Galileo mismo recogió por su cuenta esta imagen consagrada. Nada de sorprendente tampoco el que las criaturas fueran simuladas a las letras que forman palabras y frases. Ni tampoco que se llegara a la lectura de lo invisible por lo visible, ni la edificante consideración del “deber de amar a Dios” que abundantemente nos regala las bellezas de la naturaleza. He aquí, por el contrario, un rasgo muy original:

“Sucedía a veces que recreándose por el recinto del retiro le parecía escuchar una *gran voz* que gritaba, y gritando le recordaba su deber de amar a Dios” (ib), he subrayado lo que en el texto me parece menos común. Efectivamente, el biógrafo nos enseña que el siervo de Dios, previamente a la perfección de los objetos precisos, escuchaba y sentía a la “naturaleza”, indistintamente, como una *gran voz*. Sobre el fondo de esta *gran voz* de Taulero, escuchaba las voces más precisas, la voz de las flores del jardín: “Una vez entre otras residiendo en el retiro del Santo Angel, saliendo fuera del retiro y viendo las preciosas flores del jardín, las tocaba con el bastón diciéndoles: Callaos, callaos”... Pequeña historia sin duda cuya equivalencia encontramos sin dificultad en las florecillas franciscanas. Pero me permito yo insertar aquí la *gran voz* que por así decirlo precede como el fondo a la forma; las *pequeñas voces* que manan de las flores. La naturaleza es percibida, no como el terreno de lo visible, sino como el de una escucha. Aparece menos ante la vista que penetra lo íntimo del corazón. He aludido ya, en otro trabajo, a este desplazamiento de lo visual por lo auditivo. Y esto subraya a mi entender en San Pablo de la Cruz la sobredeterminación del fondo en su acepción extensiva, por el fondo en su acepción intensiva. El pasaje de la visión a la escucha reviste una gran importancia no sólo en orden a una clasificación, desde luego muy superficial, que enlazaría con los “místicos-poetas” bajo los dos apelativos de visual y auditivo, sino, sobre todo, para una fenomenología diferencial de las “formas-de-estar-en-el-mundo”, esto es, de “sentirle” fundamentalmente; este sentir fundamental del que habla Rosmini y que no es nada de sensorial en la estricta acepción del calificativo, ya que especifica, antes que la división entre

sentido e inteligencia, un modo existencial de “comportarse”, de acercarse a las cosas, de guiar el propio cuerpo en espíritu y en verdad, de abrirse a una acogida-recogimiento a la inmensidad generosa de lo que es. La “gran voz” reúne en un Logos que nada tiene de una lógica, una “naturaleza” todavía virgen y libre de nuestras empresas de dominación; una naturaleza cuyo primer gesto sería “lanzar un gran grito”, como el infante que acaba de nacer y que no sabe hablar; al modo del profeta condenado a balbucir AAA solo las vocales primordiales de la invocación. Pablo de la Cruz escucha el silencio de las cosas; escucha, es verdad, como misionero, y esta es la razón por la cual lo entiende “como una predicación muda”. Pero esta inflexión inevitable que pudiera asignarse a una “deformación profesional”, no hace desmerecer en nada el hecho primordial de la escucha, de un “ponerse a la escucha de”, que es una “introducción en el mundo, un nacimiento en el mundo, “percibido bajo las especies de la voz”.

g) No es difícil relacionar esta actitud con la de nuestros renanos, para quienes las criaturas, como lo dije en otro lugar, son “los adverbios del Verbo”. En el silencio de las cosas se percibe la existencia adverbial del Verbo en quien todas las cosas “consisten”. Pablo de la Cruz no distingue, al igual que los renanos, la dimensión onto-cosmológica del silencio de las cosas, de su dimensión onto-teológica. Los dos “momentos” de la percepción se “anastomosan”.

No hay un primer momento neutro que concernería a las cosas en su relación muda con el contorno “cósmico”, luego, el subdeterminante, un segundo tiempo que le referiría a su “significación teológica”. Pero no es seguro que esta distinción deba interpretarse como una ausencia de poesía o de insensibilidad ante el paso de las cosas, consideradas en la “sinfonía-simpatía” de sus relaciones o correspondencia. Pablo de la Cruz ve, o más bien, entiende el mundo como la Palabra que el Padre dice en su eternidad. La expresión frecuente en él, “*in sinu Patris*”, proclama bien lo que intenta decir. Evoca evidentemente el primer versículo del Prólogo de San Juan en que se dice que el Logos está “junto al Padre”. Las cosas cuya “gran voz” entiende, son entendidas por Pablo en el Verbo, puesto que su condición “adverbial” les une por esencia a esta “gran voz” que fue antes que nada la de la eternidad antes de ser la del mundo. Si quisiéramos afinar, sería menester añadir que las entiende como *morando* con el Verbo en el seno del Padre, antes mismo de que ellas “pro-firieran” sus relaciones horizontales en el juego de sus correspondencias.

h) Como final de esta elevación subrayaré una particularidad a que alude San Vicente María Strambi en el mismo capítulo de su biografía. “Indicando con un gesto la inmensidad del paisaje dijo Pablo a los estudiantes: Ved que todo es nuestro; lo que es del Padre es del Hijo; todo es de Dios Padre, por tanto, es nuestro porque somos sus hijos”. Me he divertido ante este silogismo, uno de los raros silogismos que encontré en sus escritos. Lejos de mí la impertinencia de darle forma (1). Me basta con captar su sentido que resulta interesante (me parece) respecto de la espiritualidad del silencio, en la

práctica del fundador. Lo que se significa, en suma, es esto. En una visión poético-teológica del mundo, no existe ni podrá existir el derecho de propiedad, ni lo "mío" ni lo "tuyo". No puede existir más que lo "nuestro" como por lo demás, sucede en la oración que Jesús nos enseñó. Las cosas no "se pertenecen". Se relacionan unas con otras y es por esto que se puede entender, en su silencio, las unas con las otras. Pero esto vale para la creación entera y para el mismo Verbo que no se pertenece porque es, por su ser, "ser-hacia" el Padre y "ser-junto" al Padre. Esta "desapropiación" perfecta es lo que tiene de más "propio" cada cosa, lo que la hace adverbio del Verbo. Si pues, todo pertenece al Padre en el sentido que acabamos de decir (y nada tiene que ver con la calificación ridícula de "propietario" atribuida a Dios); y si todo lo que es del Padre es también del hijo, es claro que todo nos "pertenece" a nosotros que somos sus hijos. Todos estamos envueltos en el mismo movimiento que se orienta al Padre. Todo se remonta a las celestiales moradas, a la mansión de serenidad y de reposo in sinu Patris.

i) Con estas últimas reflexiones suspenderé mi discurso, consagrado a la dimensión onto-cosmológica del silencio de las cosas en la práctica de San Pablo de la Cruz. No descubriremos en él (que yo sepa) sino las otras dos dimensiones, meontológica, y estaurológica de que hablé en el estudio ya mencionado. Esto no debe sorprendernos. Entre los mismos renanos, por más que la lógica de su doctrina me hubiera podido inducir a atribuírselos, se constata la misma ausencia. Séame permitido, pues, para terminar recordar una vez más que un cuadro de inteligibilidad no es una carcasa que se aplicaría mecánicamente a un autor o una obra. Y es éste el momento de acordarnos de que el Espíritu es libre en sus dones y que sopla cuando quiere, donde quiere y lo que quiere.

1. Noto de pasada otro silogismo, una verdadera perla, que ofrezco a mis COHERMANOS de Congregación. Está en "*Lo spirito passionista*" del P. Patrizio, Roma, 1930, p. 188 par. 82. Este silogismo memorable aparece de la forma siguiente: "se demuestra que las castañas son frutos permitidos por la Regla". Le doy en nombre provisional de "silogismo del castaño". Pero, claro, sin castañas.

## SUMARIO

Pág.

### I. SILENCIO Y ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

1. Fenomenología. Análisis de una situación . . . . .	4
2. Silencio de las cosas. Onto-cosmología del silencio . . . . .	8
3. Silencio de las cosas. Dimensión onto-teológica del silencio . .	9
4. El silencio del Padre y el silencio de la Pasión . . . . .	10
5. El silencio y los tres nacimientos . . . . .	12
<b>San Pablo de la Cruz y la espiritualidad del silencio . . . . .</b>	<b>12</b>