

LA PALABRA Y EL SILENCIO. CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICAS PARA DESENTRAÑAR EL FENÓMENO DE LA REVELACIÓN Y DE LA FE

*Word and Silence.
Anthropological Categories to Enravel
the Phenomenom of Revelation and Faith*

ALBERTO RAMÍREZ Z.*

Resumen

El debate filosófico acerca del “giro teológico” de la fenomenología gravita fundamentalmente en torno al hecho de la revelación. Su fuente arraiga, por tanto, en la tradición teológica, como se demuestra en el contexto de la teología alemana, pero también en la tipología de las religiones ya sean proféticas o místicas. El hecho de la revelación implica así este doble acceso, que antropológicamente nos representamos por las categorías de palabra y silencio.

* Doctor en Teología de la Universidad de Lovaina (Bélgica). Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín (Colombia). Profesor de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB, Medellín) y del ITEPAL (Instituto Teológico Pastoral del CELAM). Director del Grupo de Investigación: Teología, Iglesia y Sociedad. Correo electrónico: albertorazu@hotmail.com

Artículo recibido el 17 de octubre de 2011 y aprobado para su publicación el 28 de junio de 2012.

Se propone ambas nociones en función del carácter paradójico de la revelación en cuanto fenómeno saturado.

Palabras clave: Palabra, Silencio, Revelación, Fe, Giro teológico.

Abstract

The philosophical debate about “the Theological Turn” in phenomenology gravitates fundamentally around the fact of the revelation. Its source, therefore, is established by the theological tradition, as it has been clearly proved in the context of German Theology, as well in the topology of prophetic and mystical religions alike. The fact of the revelation implies thus this double access, represented anthropologically by the categories of ‘words and silence’. Both notions are treated here taking into account the paradoxical character of the revelation considered as a saturated phenomenon.

Key words: Word, Silence, Revelation, Faith, Theological Turn.

Nos proponemos reflexionar sobre una cuestión que solamente ahora empieza a tener entre nosotros la importancia que se merece: el tema del “giro teológico” (*“Le tournant théologique”*) del que habló desde hace algunos años el filósofo francés Dominique Janicaud (1991). Por medio de este concepto Janicaud criticaba el desarrollo que ha tenido la fenomenología francesa a partir de los planteamientos de algunos filósofos, y tal vez también de algunos teólogos, de quienes él decía que han hecho una “ampliación abusiva” de lo que debería ser el objeto propiamente dicho de la fenomenología. Hemos oído mencionar así, ante todo, los nombres de Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry, pero también los de Jacques Derrida, Paul Ricoeur, Jean-Louis Chrétien, Jean-François Courtine entre otros. A ellos se les critica por haber convertido el tema de la revelación en objeto de la fenomenología, lo que precisamente considera Janicaud como una “ampliación abusiva” de su objeto propio.

En realidad este malestar demuestra el distanciamiento que han querido establecer algunos pensadores modernos entre filosofía y teología, y tal vez de nuevo entre razón y fe, si se recuerda una antigua cuestión que ya parecía haber sido resuelta definitivamente. Cabe recordar que a esta última cuestión, la relación entre razón y fe, se ha referido el Magisterio de la Iglesia en las últimas décadas. En particular, el Papa Juan Pablo II (1998) en la Encíclica *Fides et Ratio* con la bella afirmación de que la fe y la razón son como las dos alas que tiene el ser humano para remontarse a la verdad. Pero también el Papa Benedicto XVI en muchas ocasiones, sobre todo en la conferencia en Ratisbona (2006), que causó sin razón tanto desconcierto. De acuerdo con estos planteamientos, no habría motivo para decir que el “giro teológico” de los autores mencionados es indebido.

Sin embargo, estos planteamientos han terminado por servir para darle un nuevo aire a nuestra teología y han venido motivando más bien un gran interés por los aportes de los autores cuestionados porque ellos han contribuido a enriquecer la búsqueda que realizamos, en virtud de la definición misma de la teología, de la racionalidad de la fe.

I. UN HECHO PUNTUAL PARA INICIAR ESTAS REFLEXIONES: LA OBRA DEL PADRE GUSTAVO BAENA

El hecho de que esta problemática tenga que ver con el tema de la revelación nos ofrece una magnífica oportunidad para presentar la obra publicada recientemente por el Padre Gustavo Baena (2012), que tiene como título *Fenomenología de la revelación*. En ella, en realidad, no se plantea explícitamente el cuestionamiento del giro teológico de la fenomenología francesa, ya que la fenomenología en la que se fundamenta la obra del Padre Baena es más bien la fenomenología alemana. Sin embargo, la cuestión de fondo es la misma. El Padre Gustavo es un sacerdote jesuita, gran bibliista y teólogo sistemático: su obra es fruto de muchos años de actividad académica y espiritual. Él mismo explica desde las primeras páginas de su obra, por qué lo que nos ofrece es una fenomenología de la revelación:

En la revelación esencial categorial la interpretación de la voluntad de Dios como revelación se manifiesta en el comportamiento existencial del hombre en cuanto fenómeno revelante del acto creador continuo. De igual manera, en la revelación transmitida por los textos de la Biblia, las fórmulas de la tradición, sus relecturas, sus ampliaciones y sus extensas tematizaciones eran propiamente una proclamación y una promoción de comportamientos humanos culturales y ético-sociales, como revelación categorial y fenoménica, interpretativos del actuar de Dios creador, en cuanto revelación de la voluntad de Dios en la comunidad de Israel y en la comunidad cristiana primitiva. De allí entonces que todo este trabajo investigativo sea en el fondo más bien denominado globalmente como *Fenomenología de la revelación de Dios* (p. 32).

En este texto, denso como lo es en general todo su discurso, se resume la manera como él ha desarrollado su trabajo, estructurándolo en cuatro partes que se entrelazan con una hilación impecable, muy interesante.

En una primera parte, titulada “Una Antropología metafísica”, nos propone lo que podríamos llamar la fundamentación metafísica del fenómeno de la revelación en general, algo así como lo que tradicionalmente explicábamos sobre la posibilidad natural de la revelación: el ser humano está abierto por naturaleza al infinito. En las dos partes siguientes (“La Revelación de Dios en el Antiguo Testamento” y “La Revelación de Dios en el Nuevo Testamento”), expone detalladamente, como autorizado biblista que es, el fenómeno de la revelación judeo-cristiana. Y en una última, titulada “Hermenéutica de la Revelación”, la manera como se ha hecho una interpretación metafísica del fenómeno de la revelación bíblica ya desde la época del gran pensador protestante luterano Friedrich Schleiermacher, pero sobre todo posteriormente con la hermenéutica existencial del exégeta, también luterano alemán, Rudolf Bultmann desde la perspectiva de la metafísica heideggeriana (interpretación existencial del Nuevo Testamento).

La última sección de esta cuarta parte, que se titula “La metafísica de Rahner como hermenéutica filosófica de la Revelación de Dios”, nos explica el pensamiento del gran teólogo jesuita alemán del siglo XX que fue Karl Rahner, su hermenéutica del fenómeno de la revelación que, en realidad, parte de la metafísica de Santo Tomás de Aquino, como ya lo había hecho

el jesuita francés Joseph Maréchal (1957), profesor de la Universidad Gregoriana, pero que en el caso del Padre Rahner supone también el recurso a la antropología existencial de Martin Heidegger, de quien fue discípulo.

La obra del Padre Baena nos confirma la posibilidad de plantear desde la perspectiva metafísica el fenómeno general de la revelación de Dios, tal como se puede entender desde el punto de vista antropológico, pero también tal como lo conocemos históricamente en la religión concreta judeo-cristiana. A esto tenemos que añadir que la obra del Padre Baena en relación con el tema que nos ocupa nos permite valorar el aporte de los pensadores a los que se ha hecho referencia en el contexto del interrogante planteado por Janicaud, para señalar la legitimidad de realizar este giro teológico en el campo de la fenomenología sin que ello constituya una “ampliación abusiva”, en el sentido en el que habla el filósofo francés, en relación con dicho procedimiento filosófico.

II. EL FENÓMENO DE LA REVELACIÓN Y LAS RELIGIONES DE LA HUMANIDAD

En relación con el fenómeno de la revelación, puede ser útil subrayar en particular, dentro de estas reflexiones, algunos puntos: en primer lugar, la cuestión acerca de la manera como se concibe este fenómeno de la revelación en las distintas religiones de la humanidad, para señalar la identidad de la concepción del mismo fenómeno en el judeo-cristianismo; en segundo lugar, el tema de la inversión de la simbología que implica la consideración del Dios del que se habla en la religión judeo-cristiana: el Dios de quien decimos que se nos revela no es un Dios que viene desde fuera, sino un Dios que se revela desde dentro; y en tercer lugar, la cuestión de la importancia que tienen, para hacer posible nuestra percepción del fenómeno de la religión, las categorías antropológicas, en particular las del silencio y de la palabra.

Es evidente la importancia que tiene en nuestra religión judeo-cristiana el tema de la revelación, como también su contraparte, el fenómeno de la fe, porque el fenómeno de la revelación es correlativo: es un fenómeno de relación. Dios, decimos, se manifiesta al hombre y el hombre es interpelado

por dicha manifestación para responder a Dios. A este doble movimiento complementario de la palabra lo definimos simplemente, por lo menos desde nuestra perspectiva judeo-cristiana, como la religión.

Ahora bien, ¿se da realmente el fenómeno de la revelación y el fenómeno correlativo de la fe en todas las religiones de la humanidad? Pero sobre todo: ¿se da este fenómeno en las otras religiones de la humanidad en el mismo sentido que en el judeo-cristianismo?

Para comprender mejor el interrogante se puede recordar la cuestión eclesiológica planteada en la eclesiológica tradicional del Catolicismo acerca del tema de la salvación: “Fuera de la Iglesia no hay salvación”, se decía tradicionalmente. Es indudable que actualmente, en la época de apertura eclesial y religiosa que vivimos desde el Concilio Vaticano II, ya no insistimos en esta afirmación en el sentido radical que tenía tradicionalmente. La expresión se ha convertido en una fórmula incluyente que nos permite afirmar no solamente la universalidad del llamamiento a la salvación, sino que ella acontece siempre de alguna manera por la mediación de la Iglesia, aún para quienes no pertenecen efectivamente a ella. Al hablar de la Iglesia, nadie queda excluido por ello de la posibilidad de la salvación. La Iglesia católica ha dado muestras de una gran apertura ecuménica al respecto y de una gran apertura en el campo del diálogo interreligioso, aunque no renuncia a afirmar la normatividad que ella atribuye a la confesión de Jesucristo como salvador.

Ahora bien, planteado en su sentido radical, este axioma eclesiológico también era relacionado con otros temas como este que nos ocupa de la revelación y se llegaba a pensar que no solamente no se da la posibilidad de la salvación en otras religiones, sino tampoco la posibilidad de la revelación. La nueva situación de apertura nos permite pensar al respecto de otra manera, pero no deja de tener importancia la pregunta acerca de lo que significa la revelación en universos religiosos diferentes al del judeo-cristianismo para comprender mejor lo que nosotros mismos pensamos.

José María Mardones (2007), un pensador español recientemente fallecido, a quien apreciamos mucho porque también tuvo un contacto muy cercano con nosotros, después de presentar varias reflexiones acerca de

la necesidad de superar nuestras concepciones equivocadas de Dios, afirma en relación con el hecho universal de la revelación en todas las religiones de la humanidad lo siguiente:

Otra consecuencia importante que sacarán pensadores como X. Zubiri es que: “En toda religión está en una u otra forma (...) Dios siempre revelado o manifiesto de alguna manera. En todas las religiones hay verdad religiosa, un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres”. Esta afirmación está avalada por el Concilio Vaticano II en su *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (n. 2). Claro que no todas son iguales. Hay diversos grados de viabilidad y desarrollo histórico y de verdad. Y nadie posee totalmente el misterio de Dios, ni siquiera el catolicismo. Todos apuntamos hacia el Misterio, aunque nosotros digamos que hay algo, como gustaba decir K. Rahner, de *irrebasable* en el “hecho Jesucristo” (p. 127).

1. Las diversas religiones de la humanidad

Para explicar el fenómeno de la revelación es muy importante encontrar un buen criterio de clasificación de las religiones que existen en el mundo: de ello depende que se pueda definir lo que caracteriza a cada una de ellas en su identidad, y en particular, en el caso de nuestras reflexiones, lo que diferencia la concepción de la revelación de nuestra religión, el judeo-cristianismo, de las concepciones de las otras religiones de la humanidad. Para lograrlo se ha recurrido a diferentes tipologías. Una tipología de clasificación muy útil es la que nos ofrece Hans Küng (2009) en una de sus obras recientes (p. 202-232), al distinguir tres grandes familias de religiones: el grupo de las religiones proféticas, el de las religiones místicas y el de las religiones sapienciales (cf., Küng, 2006).

1.1. Las religiones proféticas

Con este nombre se refiere Küng al judaísmo, al cristianismo y al islam. Varias razones invitan a considerar a estas religiones como un grupo en el que pueden las tres estar estrechamente relacionadas. Ante todo, el antepasado

común que se les atribuye, el patriarca bíblico Abraham, por lo cual también son conocidas como las “religiones abrahámicas”. Luego, la concepción monoteísta de Dios que tienen en común estas religiones: en las tres se habla de un solo Dios verdadero, razón por la cual son conocidas también como “religiones monoteístas”. Sin embargo, el criterio propiamente dicho para relacionarlas y clasificarlas es el fenómeno del profetismo, es decir, el hecho de la existencia en ellas de personas que han desempeñado una misión que tiene que ver con la palabra: los profetas. Ellos son los voceros de un Dios que habla.

Con frecuencia, al hablar de profetismo, se ha puesto la atención en un aspecto que fue ciertamente muy importante en la misión de los profetas de Israel: el compromiso con la justicia que llevó a quienes así son llamados a comprometerse en favor de los pobres, de los más desfavorecidos y de los que sufren. En este sentido pronunciaron sus oráculos que son con frecuencia de denuncia de las injusticias, pero también de anuncio de la salvación. A este aspecto del profetismo bíblico se ha recurrido de manera especial en ciertos ambientes cristianos, por ejemplo, en nuestras Iglesias de América Latina y en la teología que ha acompañado el compromiso social de las mismas. Hablamos en este sentido de una Iglesia profética.

Sin embargo, lo que define en un sentido estricto el profetismo, y por lo tanto, el criterio que permite clasificar a las tres religiones mencionadas dentro de una misma familia de religiones, es la Palabra de Dios, el hecho de que Dios habla. El ministerio profético se explica a partir de esta realidad. Es verdad que, en el ambiente de las lenguas semíticas, el oficio del profeta está relacionado más que todo con el hecho de ver. El profeta es un vidente: ve la realidad con la mirada de Dios. Sin embargo, en el ambiente griego del que procede propiamente la etimología “profeta” (*prophétes* del verbo *phemi* que significa “querer decir”), la noción tiene que ver más bien con el fenómeno de la palabra: profeta es alguien que habla y, en el caso de la religión, alguien que lo hace en nombre de Dios. “Oráculo de Yahveh” es una expresión con la que anuncia el profeta la misión que va a cumplir. Esta característica define a estas religiones como religiones de la palabra, pero no solamente porque Dios habla, sino también porque los hombres hablan. Los profetas, como voceros de Dios, proclaman la Palabra de Dios que interpela a los destinatarios para que respondan también ellos a Dios.

Sobra decir que, aunque este criterio profético tiene plena validez para reunir en una sola familia de religiones al judaísmo, al cristianismo y al islam, esto no significa que el profetismo sea exclusivo de ellas y que no se haya dado profetismo en otras religiones. También en otras religiones ha habido profetas. Simplemente se quiere subrayar así que este fenómeno es de tal manera característico de estas tres religiones que las define en su identidad. En ellas Dios es un Dios que habla: la revelación es un fenómeno de la palabra.

1.2. Las religiones místicas

Algo diferente sucede con las llamadas religiones místicas: lo característico en ellas no es el fenómeno de la palabra, en ellas no se habla de Palabra de Dios. Más aún, según ellas, Dios no habla. Lo místico tiene que ver más bien con el silencio. La categoría a la que se recurre aquí para clasificar en particular a las religiones del Extremo Oriente en general, sobre todo al hinduismo y el budismo, es el silencio. Dios se deja experimentar, Dios no habla. El hombre tampoco habla propiamente para responder a Dios: él hace experiencia de lo divino. Lo que hacen posible estas religiones, más bien que un diálogo con Dios, es la experiencia de Dios.

De nuevo aquí hay que decir que estas clasificaciones no pueden ser entendidas en un sentido radical excluyente, puesto que los elementos que permiten definir los distintos tipos de religiones, la palabra y el silencio, se dan de hecho en unas y en otras: también en las religiones proféticas se da la experiencia mística y hay un gran interés por ella; y en las religiones místicas existe también el elemento profético. Pero en alguna forma, estas categorías permiten comprender algo de lo que es característico de estos sistemas religiosos. La revelación de Dios acontece en el silencio.

De hecho, también al interior del cristianismo se dan diferencias en lo referente a la primacía que se da al fenómeno profético o al fenómeno de la experiencia mística: el cristianismo occidental ha sido tradicionalmente un cristianismo más racional en todos los aspectos, mientras que el cristianismo oriental ha sido un cristianismo en el que se da primacía a la experiencia mística.

1.3. Las religiones sapienciales

Con esta designación se definen las ancestrales religiones de la China, el taoísmo y el confucianismo, movimientos históricos a los que en realidad hay que considerar sobre todo como sistemas de sabiduría. Algunos se preguntan con razón si estos movimientos podrían ser considerados estrictamente hablando como religiones, teniendo en cuenta que en ellos no se dan de manera explícita afirmaciones de tipo teologal: propiamente no se habla en ellos de Dios, menos aún de un Dios que habla, ni de hacer la experiencia de Dios como en las religiones místicas. De lo que se trata es de vivir la vida con una actitud profunda la cual, desde nuestro punto de vista, corresponde a lo que llamamos la sabiduría, una actitud que tiene connotaciones éticas de mucha importancia. En otras palabras, la sabiduría es una cierta manera de ver la vida, una manera profunda, y una cierta manera también profunda de comportarse en la vida.

Se considera como algo proverbial, en nuestra manera de ver las cosas y en el conocimiento cada vez mayor que tenemos del mundo cultural de la China, que la sabiduría es una característica fundamental de esa cultura y de esa mentalidad, y eso mismo explica que a sistemas como el taoísmo y el confucianismo se les defina en Occidente a partir de criterios sapienciales. Sin embargo, también aquí, como en el caso de las religiones proféticas y místicas, la categoría “sapiencial” no debe ser considerada como exclusiva de estos sistemas de la China. También en las otras familias religiosas de la humanidad ha tenido una importancia grande el interés por la sabiduría, aunque tal vez no en el mismo sentido en todas partes.

Es algo evidente, por ejemplo, en la tradición del pueblo judío en el que se valoró esta virtud, especialmente desde cierto momento en adelante, como la virtud más deseada. Testimonio de ello es el hecho de la incorporación de una abundante literatura sapiencial en el sistema religioso y espiritual del judaísmo. Pero también es esto evidente en el mundo cristiano en el cual existe un marcado interés porque la mirada religiosa y espiritual que se cultiva no sea una mirada sólo racional sino también y principalmente sapiencial.

1.4. ¿Y las otras religiones?

Evidentemente, dentro la tipología señalada no es posible clasificar todos los fenómenos religiosos de la humanidad, y en este sentido, ella sólo tiene un valor relativo y funcional. Para complementarla se puede recurrir a otras designaciones: se habla, por ejemplo, de religiones de la naturaleza y de religiones primitivas, designaciones que hacen referencia a los incontables fenómenos religiosos que se dan por todas partes en el mundo.

Es obvio que, aunque estas religiones no pueden ser consideradas dentro de los criterios aplicados a las grandes religiones del mundo, lo profético, lo místico y lo sapiencial, también frente a ellas se plantean importantes preguntas acerca de su significación y en relación con el papel que desempeñan en el contexto cultural de la humanidad. Y también sobre la manera como en ellas se da el fenómeno de la revelación y sobre la manera como el hombre responde, en ellas, a dicha revelación. Para la Iglesia en particular, ellas son una realidad que tiene que ser tenida en cuenta, cuando se piensa en la realización de la misión en cuanto inculturación del evangelio.

III. EL MISTERIO DE DIOS, ¿UNA REALIDAD HACIA AFUERA?

José María Mardones (2007) en su obra ya citada, en el capítulo titulado “Del Dios externo al Dios que nos rodea”, nos plantea una importante reflexión que tiene que ver con la revelación y que comienza de la siguiente manera:

Colocar a Dios fuera de nosotros es otra imagen muy habitual de muchos creyentes. Dios está allá, lejos y fuera, distante y externo a nosotros. Este extrinsecismo o externismo de la figura de Dios tiene graves consecuencias para la relación con Dios. Permanece alejado y fuera de nosotros. De vez en cuando entramos en contacto con él por medio de personas, lugares, cosas, ritos, oraciones, que tienen un carácter sagrado. Pero Dios mismo está y aparece lejos. La consecuencia es que se vive distanciado de Dios y de todo lo que tiene que ver con él o, todo lo más, con contactos puntuales con él. La espiritualidad cambia mucho si Dios se viviera como el que nos

envuelve y penetra, como la intimidad más íntima a nosotros mismos. Y conceptos un poco más difíciles como el de revelación o comunicación de Dios, que manejamos mucho, aún sin saberlo, se entenderían de una manera muy distinta (p. 113).

Dios acontece desde dentro, es lo que nos quiere decir José María Mardones. Después de decir que “Dios es el secreto dinamismo de todo lo existente” y que si siempre estamos en Dios, Dios está íntimamente ligado (*religación*) al ser humano, concluye diciendo que tenemos que cambiar nuestra idea de revelación. Este tema ha tenido mucha importancia en los últimos años y toca aspectos que se comprenden no solamente a partir de una cierta concepción de la palabra, porque Dios nos habla desde dentro, sino también y sobre todo desde una concepción mística de la religión. Algunas consideraciones nos pueden hacer caer en la cuenta de la importancia que tiene un planteamiento como éste.

Una primera consideración es de tipo histórico-teológico. En los años sesenta del siglo XX surgió una preocupación pastoral en el cristianismo anglicano, suscitada por el interés de utilizar un lenguaje que permitiera transmitir mejor el contenido de la fe cristiana. Dicha preocupación dio lugar a un movimiento crítico en relación con la religión tradicional, movimiento que se conoció con el nombre de “teología de la muerte de Dios”. Su iniciador fue el teólogo anglicano John A. T. Robinson, profesor de Nuevo Testamento, quien había sido nombrado obispo de la diócesis de Woolich en Londres. Su preocupación pastoral motivó la publicación de un pequeño libro titulado *Honest to God* (1963), que llegó a ser un verdadero *best-seller*, libro conocido en español con el título de *Sincero para con Dios* (1969). En él, Robinson recoge los planteamientos de tres teólogos luteranos alemanes cuyos planteamientos podían servir para la renovación del lenguaje religioso: Dietrich Bonhoeffer, teólogo alemán y pastor universitario, víctima de la persecución nazi; el biblista neotestamentario Rudolf Bultmann, y el teólogo sistemático Paul Tillich.

De lo planteado por este último, Paul Tillich, se puede decir que tiene una gran importancia en relación con la cuestión que nos ocupa acerca del giro teológico, en razón de su llamado “método correlativo”. Robinson recoge de Tillich un planteamiento que hace en una pequeña obra titulada

The Ground of Being, en la que propone comprender a Dios y hablar de él como “fundamento del ser”. Este planteamiento implicaba la posibilidad de una inversión de la simbología conocida tradicionalmente en el lenguaje teológico, que nos ha servido para pensar y definir a Dios como un Dios que existe hacia afuera y desde fuera se nos revela. Según lo que nos propone Tillich, más bien debiéramos pensar que Dios se nos revela desde dentro porque es el fundamento del ser. A partir de esto, Robinson escribió una hermosa obra cuyo título es ya bien significativo en el sentido de la propuesta de Tillich: *Exploration into God* (1967). El tema de la revelación y el de la fe es presentado en esta obra en términos de interioridad, de exploración de Dios “hacia adentro”.

Una segunda consideración es más bien de tipo espiritual. Es una hermosa reflexión reciente del Papa Benedicto XVI que encontramos en la homilía que pronunció en la celebración de la noche de Navidad del año 2007, en la que citaba a San Agustín. Decía el Papa (2007):

En el establo de Belén el cielo y la tierra se tocan. El cielo vino a la tierra. Por eso, de allí se difunde una luz para todos los tiempos; por eso, de allí brota la alegría y nace el canto. Al final de nuestra meditación navideña quisiera citar una palabra extraordinaria de San Agustín. Interpretando la invocación de la oración del Señor: “Padre nuestro que estás en los cielos”, él se pregunta: ¿qué es esto del cielo? Y ¿dónde está el cielo? Sigue una respuesta sorprendente: Que estás en los cielos significa: en los santos y en los justos. «En verdad, Dios no se encierra en lugar alguno. Los cielos son ciertamente los cuerpos más excelentes del mundo, pero, no obstante, son cuerpos, y no pueden ellos existir sino en algún espacio; mas, si uno se imagina que el lugar de Dios está en los cielos, como en regiones superiores del mundo, podrá decirse que las aves son de mejor condición que nosotros, porque viven más próximas a Dios. Por otra parte, no está escrito que Dios está cerca de los hombres elevados, o sea de aquellos que habitan en los montes, sino que fue escrito en el Salmo: “El Señor está cerca de los que tienen el corazón atribulado” (Sal 34 [33], 19), y la tribulación propiamente pertenece a la humildad. Mas así como el pecador fue llamado “tierra”, así, por el contrario, el justo puede llamarse “cielo”» (*Serm. in monte II* 5,17). El cielo no pertenece a la geografía del espacio, sino a la geografía del corazón. Y el corazón de Dios, en la Noche Santa, ha descendido hasta

un establo: la humildad de Dios es el cielo. Y si salimos al encuentro de esta humildad, entonces tocamos el cielo. Entonces, se renueva también la tierra. Con la humildad de los pastores, pongámonos en camino, en esta Noche Santa, hacia el Niño en el establo. Toquemos la humildad de Dios, el corazón de Dios. Entonces su alegría nos alcanzará y hará más luminoso el mundo. Amén.

Es en esto mismo en lo que se insiste cuando consideramos la sensibilidad mística que se afirma que debe caracterizar a la teología en nuestros días, sensibilidad que también designamos como sensibilidad sapiencial. Los nombres de algunos teólogos merecerían ser recordados al respecto: en el contexto de la teología alemana el de Johann Baptist Metz, en el de la teología francesa el de Michel de Certeau. Ambos se han preocupado explícitamente por desarrollar la concepción de la revelación en el cristianismo por medio de la relación entre mística y política.

IV. CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICAS PARA DAR RAZÓN DEL FENÓMENO DE LA REVELACIÓN Y DEL FENÓMENO DE LA FE

La fundamentación antropológica de la teología nos ha permitido valorar de manera especial categorías de la comunicación por medio de las cuales podemos dar razón del fenómeno de la revelación y del fenómeno de la fe como componentes complementarios de la experiencia religiosa. Se pueden señalar, por ejemplo, la categoría del encuentro interpersonal y la de la mirada. Pero la que ha ocupado un lugar más destacado en nuestra religión es la categoría de la palabra y de todo lo que tiene que ver con ella: el diálogo, el silencio.

Hace algunas semanas, el 24 de enero del presente año, día del patrono del periodismo, San Francisco de Sales, el Papa Benedicto XVI pronunció una alocución con ocasión de la 46 Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales: la alocución “Silencio y Palabra: camino de evangelización” (2012). En algún lugar de dicho mensaje, el Papa afirma:

No sorprende que en las distintas tradiciones religiosas, la soledad y el silencio sean espacios privilegiados para ayudar a las personas a reencontrarse consigo mismas y con la Verdad que da sentido a todas las cosas. El Dios de la revelación bíblica habla también sin palabras.

Y a continuación cita el Papa un lugar de la Exhortación Apostólica Post-sinodal *Verbum Domini* y un texto del Oficio de Lecturas del Sábado Santo, en los que se dice:

“Como pone de manifiesto la cruz de Cristo, Dios habla por medio de su silencio. El silencio de Dios, la experiencia de la lejanía del Omnipotente y Padre, es una etapa decisiva en el camino terreno del Hijo de Dios, Palabra encarnada. El silencio de Dios prolonga sus palabras precedentes. En esos momentos de oscuridad, habla en el misterio de su silencio” (Exhort. Ap. *Verbum Domini*, 21). En el silencio de la cruz habla la elocuencia del amor de Dios vivido hasta el don supremo. Después de la muerte de Cristo, la tierra permanece en silencio y en el Sábado Santo, cuando “el Rey está durmiendo y el Dios hecho hombre despierta a los que dormían desde hace siglos” (cf. *Oficio de Lecturas del Sábado Santo*), resuena la voz de Dios colmada de amor por la humanidad.

Palabra y silencio: el Papa entreteje con una finura incomparable esta doble manera de acontecer la comunicación de Dios en Jesucristo, para referirse luego al mismo tema, ya no en el sentido de la revelación de Dios, sino en el sentido de la respuesta del hombre a dicha revelación:

Si Dios habla al hombre también en el silencio, el hombre igualmente descubre en el silencio la posibilidad de hablar con Dios y de Dios. “Necesitamos el silencio que se transforma en contemplación, que nos hace entrar en el silencio de Dios y así nos permite llegar al punto donde nace la Palabra, la Palabra redentora” (*Homilía durante la misa con los miembros de la Comisión Teológica Internacional*, 6 de octubre 2006). Al hablar de la grandeza de Dios, nuestro lenguaje resulta siempre inadecuado y así se abre el espacio para la contemplación silenciosa. De esta contemplación nace con toda su fuerza interior la urgencia de la misión, la necesidad imperiosa de “comunicar aquello que hemos visto y oído”, para que todos estemos en comunión con Dios (cf. *1 Jn 1,3*). La contemplación silenciosa nos

sumerge en la fuente del Amor, que nos conduce hacia nuestro prójimo, para sentir su dolor y ofrecer la luz de Cristo, su Mensaje de vida, su don de amor total que salva.

Y como conclusión,

En la contemplación silenciosa emerge asimismo, todavía más fuerte, aquella Palabra eterna por medio de la cual se hizo el mundo, y se percibe aquel designio de salvación que Dios realiza a través de palabras y gestos en toda la historia de la humanidad.

Nuestra religión atribuye una gran importancia a la categoría de la Palabra para expresar la manera como se realiza la revelación, y en general, todo el proceso del encuentro entre Dios y el hombre, pero también atribuye una gran importancia a la categoría del Silencio en el sentido de lo que nos dice el Papa. Dios habla con su Palabra y su Silencio, y de esta manera interpela al hombre para que él también responda de la misma manera. El Magisterio reciente de la Iglesia nos ha demostrado la importancia incuestionable que atribuye a este fenómeno, no sólo en su sentido teológico sino también en su sentido antropológico. Basta recordar la Exhortación Apostólica de la XII Asamblea Ordinaria General del Sínodo de Obispos (2010), que es algo así como el desarrollo natural de la doctrina de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*.

Ahora bien, lo que abordamos desde el punto de vista de una perspectiva doctrinal, lo podemos comprobar también en la realidad existencial de la vida, e inclusive, en el campo de la experiencia espiritual. Al respecto podemos recordar la bella anécdota de la vida de la Madre Teresa de Calcuta. Cuando en alguna ocasión se le preguntó por lo que decía a Dios cuando oraba, ella respondió: “Yo no digo nada, yo escucho”. Y cuando se le preguntó por lo que Dios le decía, afirmó: “Él no me dice nada, él escucha”.

La palabra y el silencio: no se trata de dos categorías que se excluyen mutuamente. Se trata de dos categorías del lenguaje que se complementan y que se comprenden muy bien desde la fenomenología de la revelación. Con ellas, con estas dos categorías, se puede poner en relación una conocida consideración metafórica que pertenece al campo de la espiritualidad y que

ha sido señalada en un contexto del mundo comparado de las religiones. Como se ha dicho más arriba, al realizar el intento de clasificar las religiones de la humanidad se hace una distinción entre las religiones proféticas y las religiones místicas. De las primeras, entre las cuales se dice que hay que clasificar el cristianismo, se afirma que se trata de religiones que cultivan una espiritualidad de “los ojos abiertos”. De las otras, las religiones místicas, se dice que cultivan una espiritualidad de “los ojos cerrados”. Es verdad hasta cierto punto: la parábola del buen samaritano nos muestra que Jesús enseñaba que para experimentar a Dios en la vida, había que abrir los ojos para ver la miseria del hermano, pero al contemplar al Buda comprendemos lo que significa experimentar a Dios en el mundo del Oriente. Pero como se ha dicho, al clasificar las religiones no hay que asumir posiciones radicales porque también en el mundo de las religiones proféticas hay interés por la experiencia mística, y en el de las religiones místicas hay espacio para el profetismo. Es la dialéctica que, desde el punto de vista de la palabra, se da entre la palabra misma y el silencio. Más bien hay que decir que la experiencia plena de la realidad de Dios nos obliga conjugar la palabra y el silencio, lo profético y lo místico. Y que para responder a la interpelación de Dios, nuestra existencia humana se debe realizar también en ambos sentidos.

En fin, para terminar, puesto que el fenómeno saturado en el cual se debía centrar esta reflexión era el de la revelación de Dios, podemos concluir que para ver a Dios es necesario aprender a cerrar y a abrir los ojos, y para escuchar a Dios se necesita aprender a agudizar nuestra capacidad de oír de tal manera que se haga posible percibir la palabra y el silencio.

REFERENCIAS

Baena, Gustavo. (2012). *Fenomenología de la revelación*. Navarra: Ed. Verbo Divino.

Benedicto XVI. (2006) Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones (Conferencia en Ratisbona). Recuperado de: <http://www.zenit.org/article-20352?l=spanish>

_____. (2007). Misa de nochebuena. Solemnidad de la Natividad del Señor. Homilía pronunciada en la celebración de la noche de Navidad del año

2007. Recuperado de: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20071224_christmas_sp.html

_____. (2012). Silencio y Palabra: camino de evangelización. Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales. Recuperado de: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20120124_46th-world-communications-day_sp.html

Janicaud, Dominique. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de L'Éclat.

Juan Pablo II. (1998). *Fides et ratio*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: http://www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM

Küng, Hans. (2006). *El islam. Historia, presente, futuro*. Madrid: Trotta.

_____. (2009). *Was ich glaube*. München: Piper.

Mardones, José María. (2007). *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*. Madrid: PPC, 3ª ed.

Maréchal, Joseph. (1957). *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*. 5 vol. Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía.

Robinson, John A. T. (1963). *Honest to God*. Philadelphia: Westminster John Knox.

_____. (1967). *Exploration into God*. London: SCM Canterbury Press.

_____. (1969). *Sincero para con Dios*. Barcelona: Ariel.