



**UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO**

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

“LUIS VILLORO”

FACULTA DE FILOSOFÍA

“SAMUEL RAMOS”

FENOMENOLOGÍA DEL SILENCIO

**TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

SUSTENTA

JORGE MANUEL GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS

Dr. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

CO DIRECTOR

Dr. STEFANO SANTASILIA

MORELIA, MICHOACÁN, AGOSTO , 2023

Agradecimientos

Siento una profunda gratitud al estar al borde de completar esta monumental travesía: mi tesis doctoral. Este logro no hubiera sido posible sin el apoyo inquebrantable y el estímulo de una miríada de personas que desempeñaron roles fundamentales a lo largo de este esfuerzo.

En primer lugar, a Jesucristo, fuente de inspiración y sabiduría. En cada etapa de este arduo recorrido, encontré en Tu ejemplo la fortaleza para superar los desafíos y la claridad para comprender las complejidades. Tu luz divina iluminó los rincones oscuros de la investigación, y en tu gracia encontré el coraje para perseverar.

En segundo lugar, extendo mi más sincera gratitud a mis distinguidos asesores, Dr. Stefano Santasilia y Dr. Eduardo González di Pierro, cuya orientación y sabiduría han iluminado mi camino a través de las complejidades de la investigación. Su mentoría no solo ha dado forma a la trayectoria de esta tesis, sino que también ha fomentado mi crecimiento como académico. Sus comentarios perspicaces y su creencia inquebrantable en mi potencial han sido fundamentales para moldear mi trayecto académico.

Estoy en deuda con los miembros de mi comité, Dr. Esteban Marín, Dr. Juan Carlos Moreno Romo y Dr. Jethro Bravo por sus valiosas ideas, críticas rigurosas y sugerencias constructivas que han enriquecido la calidad de este trabajo. Su experiencia colectiva ha proporcionado una perspectiva diversa que ha sido realmente enriquecedora.

A mis amigos y familiares, gracias por su apoyo inquebrantable, paciencia y creencia en mí. Su aliento en momentos de duda ha sido una fuerza impulsora detrás de mi perseverancia. Su fe inquebrantable en mis habilidades ha alimentado mi determinación para alcanzar este hito.

Extiendo mi gratitud a los participantes que contribuyeron de manera voluntaria a mi investigación, compartiendo su tiempo e ideas para enriquecer la profundidad de mi estudio. Sus contribuciones han sido invaluable y han dado vida a los datos que se encuentran en el núcleo de esta tesis. Especialmente, a mi gran amigo y excelente filósofo peruano Dr. Carlos Guillermo Viaña Rubio con quien estoy en deuda académica perpetua.

Agradezco los recursos e instalaciones proporcionados por el Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro y la UMSNH que han sido cruciales para facilitar mi proceso de investigación. El entorno académico y el acceso a la biblioteca han sido activos invaluable que enriquecieron mi experiencia de aprendizaje.

También, extendiendo mi sincero agradecimiento a todos aquellos cuyos nombres quizás no aparezcan aquí, pero que han sido parte de mi trayecto académico de alguna manera. Sus interacciones, discusiones y experiencias compartidas han contribuido al crecimiento de mis ideas y perspectivas.

Por último, quiero expresar mi profundo agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el invaluable apoyo brindado a través de la beca que me permitió concluir exitosamente mis estudios doctorales. Este respaldo no solo alivió la carga financiera, sino que también enriqueció mi formación con oportunidades de investigación y colaboración en mi campo, fortaleciendo mi crecimiento académico y personal. El respaldo de CONACYT ha sido fundamental para mi desarrollo y estoy comprometido a contribuir al avance científico y tecnológico de nuestra nación con la misma pasión y excelencia que esta beca representa.

Completar esta tesis doctoral marca un hito significativo en mi trayecto académico y reconozco que este logro es el resultado de esfuerzos colectivos.

AMDG,

Jorge Manuel González Hernández.

Fenomenología del silencio

Índice

Fenomenología del silencio	4
Resumen	6
Introducción	9
Capítulo I. El silencio en la historia	20
1.1 El silencio en la filosofía: breve descripción histórico-conceptual.....	20
1.2 El silencio en la filosofía antigua y la filosofía medieval	23
1.3 El silencio en la filosofía moderna	31
1.4 El silencio en la filosofía contemporánea	35
1.5 El silencio en la tradición occidental: recuento final.	47
CAPÍTULO II. El sentido del silencio filosófico	60
2.1 El silencio como “silencio filosófico”. Una estancia necesaria antes del análisis fenomenológico.	60
2.2 La reflexión filosófica sobre el silencio: el enfoque platónico	63
2.3 ¿Por qué escribe Platón?.....	66
2.4 El conocimiento más sublime.....	71
2.5 Oralidad, escritura y el conocimiento más sublime.	77
2.6 El silencio filosófico.....	80
2.7 Primera discusión fenomenológica sobre el silencio	81
2.8 El silencio en la fenomenología de la percepción.....	93
2.9 La elucidación del silencio en la obra de Merleau-Ponty	100
CAPÍTULO III. Las relaciones originarias del silencio.	104
3.1 Percepción y silencio	108
3.2 Atención y silencio	120

3.3 Expresión y silencio	133
3.4 Segunda discusión fenomenológica sobre el silencio.	140
Capítulo IV. El silencio como fenómeno.	146
4.1 El silencio intermedio	158
4.2 Silencio previo y silencio posterior	165
4.2.1 La estructura temporal del silencio previo – posterior.....	171
4.3 Silencio profundo	175
4.3.1 Silencio íntimo	178
4.3.2 Silencio litúrgico	182
4.3.3 Silencio [de lo] por decir	189
Capítulo V. Análisis intencional	194
5.1 La dimensión noético-noemática del silencio.....	200
5.2 La materialidad del silencio en el discurso. Los cortes atencionales.....	218
5.3 La materialidad del silencio en el discurso. La dimensión interpersonal.	227
5.3.1 El caso del soliloquio.....	227
5.3.2 El monólogo y el dialogo.	237
5.3.3 La vía del codiscurso	245
5.4 Desentrañando el Sentido del Silencio: crítica inicial y nueva perspectiva filosófica....	249
CONCLUSIONES.....	254
Bibliografía.....	257

Fenomenología del silencio

Resumen

Este trabajo de investigación tiene como objetivo explorar el fenómeno del silencio en el ámbito de la filosofía, abordando su complejidad y su relación con varios aspectos ontológicos. A través de una descripción histórica y conceptual meticulosa, respaldada por un análisis intencional, el trabajo busca establecer los fundamentos de una ontología del silencio que permita comprender su verdadero significado y su papel en la existencia humana.

El estudio en curso está motivado por una profunda fascinación y una necesidad inherente de adentrarse en el fenómeno del silencio, que ha sido objeto de contemplación desde los primeros filósofos hasta la era contemporánea. Si bien el silencio podría percibirse superficialmente como una mera ausencia de sonido o palabras habladas, su significado trasciende esta definición elemental. En cambio, el silencio puede ser comprendido como un estado mental o emocional de serenidad y quietud, así como una dimensión ontológica subyacente en la realidad misma.

La metodología empleada en este estudio se basa en el análisis intencional, respaldado por una exhaustiva revisión de fuentes filosóficas relevantes y el estudio de varios enfoques sobre el silencio. La importancia de este estudio radica en su intento de trascender interpretaciones superficiales del silencio y explorar su relación con conceptos fundamentales como la verdad, la comunicación, la libertad, la meditación y la experiencia estética. En un contexto en el que la comunicación verbal ha alcanzado un estado de saturación, comprender el silencio se vuelve aún más crucial. El silencio surge como un contrapeso necesario para la comunicación verbal, proporcionando momentos de reflexión y profundidad en la experiencia humana. Además, esta investigación brinda una exposición histórico-conceptual del fenómeno del silencio en el ámbito filosófico, explorando sus diversas manifestaciones a lo

largo de la evolución temporal y analizando su interacción con el lenguaje desde una perspectiva fenomenológica.

En última instancia, este trabajo tiene como objetivo identificar los elementos constitutivos del silencio y, a partir de ello, proponer en el futuro una filosofía del silencio que se convierta en un eje central para una comprensión metafísica del mundo. Para lograrlo, se aborda el silencio como un fenómeno complejo y multifacético que no solo puede entenderse como la ausencia de sonido, sino también como una actuación humana intrínsecamente vinculada al lenguaje y sus ámbitos de enunciación, que gradualmente revelan la existencia de un silencio profundo surgido de las palabras. A partir de esta premisa, se analizan minuciosamente las diferentes dimensiones del silencio y se exploran sus implicaciones. La presente propuesta implica examinar las características primordiales del silencio que lo revelan como un fenómeno positivo basado en el análisis crítico de ideas y afirmaciones sobre esta noción presentes en diversas obras filosóficas, literarias y teológicas a lo largo de la historia intelectual humana.

Palabras clave: Silencio, Ontología, Fenómeno, Comunicación, Filosofía

Phenomenology of silence

This research paper aims to explore the phenomenon of silence within the realm of philosophy, addressing its complexity and its relationship with various ontological aspects. Through a meticulous historical and conceptual description, backed by intentional analysis, the paper seeks to establish the foundations of an ontology of silence that allows for a deeper understanding of its true significance and its role in human existence. While silence might superficially be perceived as a mere absence of sound or spoken words, its meaning transcends this elementary definition. Instead, silence can be grasped as a mental or emotional state of serenity and stillness, as well as an ontological dimension underlying reality itself. The methodology employed in this study is

rooted in intentional analysis, supported by an exhaustive review of relevant philosophical sources and the study of various approaches to silence. The significance of this study lies in its attempt to transcend superficial interpretations of silence and explore its relationship with fundamental concepts such as truth, communication, freedom, meditation, and aesthetic experience. In a context where verbal communication has reached a state of saturation, understanding silence becomes even more crucial. Silence emerges as a necessary counterbalance to verbal communication, providing moments of reflection and depth in human experience. Furthermore, this research provides a historical-conceptual exposition of the phenomenon of silence in the philosophical realm, exploring its diverse manifestations throughout temporal evolution and analyzing its interaction with language from a phenomenological perspective. Ultimately, this work aims to identify the constitutive elements of silence and, based on this, to propose a philosophy of silence in the future that becomes a central axis for a metaphysical understanding of the world.

Keywords: Silence, Ontology, Phenomenon, Communication, Philosophy

Introducción

El presente trabajo de investigación tiene como objetivo explorar el fenómeno del silencio en el ámbito filosófico, abordando su complejidad y su relación con diversos aspectos ontológicos. A través de una meticulosa descripción histórica y conceptual, respaldada por un análisis intencional, se busca establecer los fundamentos de una ontología del silencio que permita comprender su verdadero significado y su papel en la existencia humana.

El estudio en curso encuentra su motivación en la profunda fascinación y la necesidad imperante de abordar el fenómeno del silencio cuya complejidad ha sido objeto de reflexión desde los primeros filósofos hasta la contemporaneidad. A pesar de que el silencio pueda concebirse de manera superficial como una mera carencia de sonido o palabras habladas, su significado trasciende dicha definición elemental. Más bien, el silencio puede ser aprehendido como un estado mental o emocional de serenidad y quietud, así como por una dimensión ontológica que subyace en la realidad misma.

La metodología empleada en este estudio se basó en un análisis intencional, sustentado en una exhaustiva revisión de fuentes filosóficas relevantes y en el estudio de diversos enfoques acerca del silencio. La relevancia de este estudio radica en su intento de superar las interpretaciones superficiales del silencio y explorar su relación con conceptos fundamentales como la verdad, la comunicación, la libertad, la meditación y la experiencia estética. En un contexto donde la comunicación verbal ha alcanzado un estado de saturación, comprender el silencio se vuelve aún más crucial. El silencio se presenta como un contrapeso necesario para equilibrar la comunicación verbal y brindar momentos de reflexión y profundidad en la experiencia humana. Además, esta investigación proporciona una exposición de carácter histórico-conceptual sobre el fenómeno del silencio en el ámbito filosófico, explorando sus diversas manifestaciones a lo largo de la evolución temporal y analizando su interacción con el lenguaje desde una perspectiva fenomenológica.

El presente trabajo, por último, pretende encontrar los elementos constitutivos del silencio y, a partir de ello, postular en el futuro una filosofía del silencio que se erija como eje central de una comprensión metafísica del mundo. Para ello, se aborda el silencio como un fenómeno complejo y multifacético que no solo puede ser entendido como la ausencia de sonido, sino también como una actuación humana que se vincula necesariamente con el lenguaje y sus ámbitos de enunciación, los cuales paulatinamente revelan la existencia de un silencio profundo que surge de la palabra.¹ A partir de esta premisa se analizan detalladamente las diferentes dimensiones del silencio y se exploran sus implicaciones. La presente propuesta consiste en examinar las características primordiales del silencio que lo revelen como un fenómeno positivo basado en el análisis crítico de las ideas y afirmaciones sobre tal noción que se hallan dispersas en diversas obras filosóficas, literarias y teológicas a lo largo de la historia intelectual humana. No será infrecuente advertir que el mayor peso de esta revisión caiga en autores modernos y contemporáneos (en muchos casos procedentes de la esfera de la mística) pues:

determinados aspectos del pensamiento místico, y particularmente en el seno del extraordinario movimiento surgido en la España del XVI, son, por extraño que resulte, un antecedente de la filosofía contemporánea que, por activa y por pasiva, ha cuestionado en el último siglo y medio la lógica especulativa de Hegel y los «límites de la razón representativa», como lo hicieron Kierkegaard y Nietzsche.²

El silencio puede ser entendido de diversas maneras dependiendo del contexto en el que se utilice. En términos generales, se puede definir el silencio como la ausencia de sonido o de palabras habladas. Sin embargo, el silencio también puede ser visto como un estado mental o emocional en el que se experimenta

¹ En palabras de Ramón Xirau: “La esencia de la realidad es la Palabra; la palabra verdadera contiene silencio. ¿Qué significa esta afirmación? Significa, primeramente, que la palabra, el verbo, el *Logos*, son previos a las palabras. Sin la existencia previa de la palabra [...] sería imposible hablar o callarse. La palabra es previa de la misma manera [...] esencialmente, en que por y para San Juan Evangelista en el principio estaba el Verbo.”, Xirau, R. (1989) *Antología de Ramón Xirau*, Editorial Diana, México, p. 155

² Andrés, R. (2010) *No sufrir compañía: Escritos místicos sobre el silencio (Siglos XVI y XVII)*, Edit. Acantilado: Barcelona, p. 37

una sensación de tranquilidad y paz. En la filosofía oriental, el silencio es visto como un medio para alcanzar la iluminación y la sabiduría. En la tradición budista, por ejemplo, se cree que el silencio es esencial para practicar la meditación, la contemplación, pero sobre todo para alcanzar la buena elocuencia. Así lo narra Juan Arnau en su texto *La palabra frente al vacío*:

“...la dialéctica de Nāgārjuna va a servirse del silencio del Buda y a convertirlo en silencio elocuente. En el hueco creado por dicho silencio va a situar su discurso (renovador) y lo va a presentar como ortodoxo. [...] El silencio se convierte en algo explotable... es también un acto de habla. Se trata de un «silencio elocuente», *un silencio que habla*.”³

En este sentido se expresa también B. P. Dauenhauer: “Argumentaré que existe un silencio no derivativo que es a la vez positivo y complejo. De hecho, este libro se basa en la tesis de que el silencio es un fenómeno al menos equiprimordial con el enunciado.”⁴ El silencio, pues, es algo fundamental, esencial o que existe desde el principio *junto al enunciado*. De aquí podemos interpretar que el silencio, también, juega un papel primario en el desarrollo del discurso. Nuestro capítulo IV estará dedicado a revisar la relación entre silencio y discurso y su vinculación con una eventual ontología del silencio. Por otro lado, el silencio ha sido un epifenómeno dentro de la reflexión histórica de la filosofía occidental desde los presocráticos hasta los filósofos contemporáneos, pero, con todo, ha sido visto:

“...como algo vinculado a algunas actuaciones humanas activas, en contraposición a las espontáneas. El silencio se produce, obviamente, en conjunción con aquellas actuaciones humanas que generan sonidos, por ejemplo, los gritos, el habla y la música. Pero, como muestra incluso una somera reflexión, el silencio también se produce en conjunción con actuaciones humanas en las que no se generan sonidos. Ocurre en muchas de las artes escénicas que emplean gestos y movimientos disciplinados en

³ Arnau, J. (2005) *La palabra frente al vacío*, FCE, México, pp. 128-129. Ver ahí mismo la nota 6.

⁴ Dauenhauer, B. (1980) *Silence. The Phenomenon and its Ontological significance*. Bloomington: Indiana University Press “I will argue that there is a nonderivative silence which is both positive and complex. In fact, this book rests upon the thesis that silence is a phenomenon which is at least equiprimordial with utterance.” p.5 [Traducción propia] Salvo indicación contraria, todas las traducciones reportadas en notas son propias a partir de aquí.

lugar de sonidos, como la mímica. Asimismo, el silencio está presente en la lectura privada. Y se da incluso en las artes no escénicas, como la pintura y la escultura.”⁵

Como se advierte en esta cita, la vida humana se caracteriza por una serie de vivencias que emergen en el curso del tiempo. Sin embargo, hay una dimensión de la vida que no está restringida a lo temporal: la conciencia. La conciencia es un ámbito de vivencias que se mueve en la dirección de una plenitud que trasciende el tiempo. En este contexto, el silencio se presenta como un espacio de encuentro con la conciencia. Una eventual fenomenología del silencio debe prestar atención a la complejidad de la experiencia subjetiva, y así mostrar el sentido del silencio como vivencia de la subjetividad. Empero el silencio no debe ser confundido con el mutismo puesto que, mientras el mutismo denota la imposibilidad del habla articulada, el silencio remite a una dimensión más profunda de la experiencia, que no está necesariamente ligada a la producción de sonidos. De esta manera, la fenomenología del silencio es fundamental para comprender la vida de la conciencia y su relación con el mundo.

Empero la reflexión histórico-filosófica sobre el silencio se ha enfocado en aspectos como su relación con la verdad, la comunicación, la libertad, la meditación y la experiencia estética.⁶ En la filosofía antigua, el silencio se

⁵ Op.cit., Dauenhauer, p. 3 “...is encountered only as somehow linked to some active, as opposed to spontaneous, human performances. Silence occurs most obviously in conjunction with those human performances which engender sounds, for example, cries, speech, and music. But, as even cursory reflection shows, silence also occurs in conjunction with human performances in which no sounds are engendered. It occurs in many of the performing arts which employ gestures and disciplined movements rather than sounds, such as mime. Likewise, silence is involved in private reading.”

⁶ Cfr. Sontag, S. (2002) *Styles of radical will*, UK: MacMillan, Colección Picador. En especial, véase su agudo ensayo *The aesthetics of silence* en el que afirma ideas como “El silencio existe como una decisión, en el suicidio ejemplar del artista (Kleist, Lautréamont), que así da testimonio de que ha llegado “demasiado lejos”; y en las renunciaciones del artista a su vocación...” (Silence exists as a decision—in the exemplary suicide of the artist (Kleist, Lautréamont), who thereby testifies that he has gone “too far”; and in [...] renunciations by the artist of his vocation.”, p. 11. La idea central que subyace en este trabajo es que el silencio existe como una decisión consciente. En consecuencia, se examinarán en detalle en los capítulos subsiguientes (particularmente en el III) las diversas formas en que estas decisiones son tomadas en el contexto del silencio, así como el modo en que dichas decisiones denotan diferentes tipos de silencios subjetivos. Esto nos proporcionará una base teórica a partir de la cual se podrá construir una ontología del silencio, y, en última instancia, permitimos recuperar la identidad esencial del ser humano.

asociaba con la sabiduría y la moderación, mientras que en la modernidad se exploró su relación con la subjetividad, la introspección y el quehacer científico. En la actualidad, el silencio sigue siendo un tema de interés para la filosofía en tanto que su exploración puede arrojar luz sobre las complejidades de la experiencia humana y su relación con el mundo, sobre todo por su vinculación con el sonido y el ruido. El ruido se entiende comúnmente como un sonido no deseado o no intencional, mientras que el sonido se entiende como una entidad sonora organizada y significativa. Esta distinción puede parecer clara en la superficie, pero su aplicación y comprensión se vuelven cada vez más complejas a medida que la tecnología del sonido y la música contemporánea evolucionan.

Los filósofos han argumentado que la distinción entre ruido y sonido es fundamentalmente subjetiva y depende del contexto y del propósito para el cual se esté utilizando el sonido, no sólo desde la producción musical sino desde las expresiones con palabras.⁷ En este sentido, la distinción entre ruido y sonido puede ser entendida como una cuestión ontológica, epistemológica y estética que ha generado una amplia discusión filosófica en la historia de la filosofía occidental. Cuando la comunicación humana se ve saturada por un exceso de ruido, cuando las palabras se emplean sin una adecuada consideración, y cuando la comprensión mutua se convierte en algo cada vez más difícil, esto puede ser un indicio de que se ha perdido el contacto con el núcleo vital del espíritu humano.⁸ La falta de armonía entre la palabra y el silencio puede originar injusticias y violencia.

⁷ Pero también sin ellas pues: “El lenguaje discursivo es sólo una de las actualizaciones de una actitud significativa previa que Heidegger llama el «habla». La mímica y la danza, la música, el canto y la poesía son modos del habla y, como veremos, también lo es el silencio.” Villoro, Luis. (2016) *La significación del silencio*, FCE: México. P. 51

⁸ Así nos lo recuerda Ramón Xirau: “...el hombre se ha dejado llevar por la gravedad, la caída, la distracción, el parloteo, el ruido que todo lo esconde. La gravedad es ruidosa, no inspirada; es decir, pero no hablar; es mudez, pero no silencio.” Op. Cit., p 156. En este fragmento se introduce una distinción relevante que será aclarada en el capítulo IV, donde se argumenta que el “mutismo” no es lo mismo que el acto consciente de “hacer silencio”, debido a la naturaleza subjetiva de esta última acción. En otras palabras, se hace una distinción entre la incapacidad de hablar y la elección deliberada de permanecer en silencio.

La banalización de las palabras indica que los hombres han olvidado la importancia del silencio, que es el lugar donde pueden encontrar la capacidad de ser y vivir desde el centro de su ser personal. El hombre ha experimentado tanto la necesidad del silencio como la necesidad de la palabra. En el silencio ha encontrado libertad, alegría y paz, aspectos fundamentales para poder conocerse a sí mismo y para comprender su tarea en la vida. David Le Breton expresa esta vivencia dual del silencio así:

“El silencio se convierte entonces en un vestigio arqueológico, algo así como un resto todavía no asimilado. Anacrónico en su manifestación... Señala el esfuerzo que aún queda por hacer para que el hombre acceda al fin a la gloriosa categoría del *homo communicans*. Pero, al mismo tiempo, el silencio resuena como una nostalgia, estimula el deseo de una escucha pausada del murmullo del mundo... *en la* que surge la tentación de oponer a la profusa «comunicación» de la modernidad, comunicación indiferente al mensaje, la «catarsis del silencio» (Kierkegaard), con la esperanza de poder restaurar así todo el valor de la palabra.”⁹

La creciente exigencia social de comunicación verbal ha generado una sobrecarga de palabras y una paradoja en la que el silencio ha adquirido una fascinación creciente y ha aumentado el deseo de regresar a él. Esta tendencia es indicativa de una reflexión sobre los efectos de la comunicación y sugiere una necesidad de equilibrar la comunicación verbal con momentos de silencio.¹⁰ La comunicación se presenta como la panacea para todas las

⁹ Le Breton, D. (2016) El silencio: aproximaciones. Sequitur, Madrid, España., p 1.

¹⁰ El fenómeno de la creciente popularidad del silencio en la vida humana puede ser entendido a través del análisis de las razones que llevaron a su aparición en la historia. El texto *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man* de Marshall McLuhan es un ejemplo clave en el análisis de la popularidad del silencio. En este libro, McLuhan explora el impacto de la imprenta de tipos móviles y argumenta que la imprenta no solo cambió la forma en que se producían los libros y la información, sino que también cambió la forma en que las personas pensaban, se comunicaban y percibían el mundo. La imprenta creó una cultura visual y lineal que impulsó el desarrollo de la ciencia y la filosofía, pero también afectó negativamente la cultura oral y la comprensión sensorial del mundo. En su libro hay un capítulo dedicado al silencio: *La tipografía fracturó las voces del silencio*. Ahí, afirma lo siguiente: Todo el mundo está familiarizado con la frase "las voces del silencio". Es la palabra tradicional para la escultura. Y si se dedicara un año entero de cualquier programa universitario para entender esa frase, el mundo pronto podría contar con una cantidad adecuada de mentes competentes. A medida que la tipografía de Gutenberg llenaba el mundo, la voz humana se silenciaba. La gente comenzó a leer en silencio y de manera pasiva como consumidores. La arquitectura y la

dificultades personales y sociales, y la falta de palabras o el silencio son percibidos como signos de incomodidad o incluso de fracaso.¹¹

En este contexto, se considera un error comunicar algo de manera deficiente, pero es aún más inaceptable y condenable el hecho de *callar*. Las motivaciones subyacentes a la abstención verbal por parte del hombre son de relevancia significativa en tanto que exponen la naturaleza de su vínculo con el fenómeno del silencio. Las razones son tan variadas como las siguientes:

Cierto que el lenguaje es el modo de callar y la forma en que llega a producirse— a elaborarse —el silencio, cuya naturaleza le permite estar en perpetuo cambio. En ocasiones, refleja el temor sentido frente a lo desconocido, frente a aquello que no es dominable, como ocurre ante la contemplación del universo y que nos induce a percibir el destino, el destino personal, único, como una zozobra en lo inabarcable (Pascal); otras veces, prorrumpe ante la idea de un mundo vivido como insuficiencia (Nietzsche); y puede antojarse asimismo una venganza (Tolstói), una defensa ante el adverso destino (Cicerón), una culminación disolutiva, la ilusión inherente a todo lenguaje (Santayana), la libre construcción del sueño (Jung), la forma de ser prudente en libertad (Montaigne), la lengua que ya no desea nada (Marcel), el modo más útil de no disipar los bienes

escultura también se secaron. (Everybody is familiar with the phrase, "the voices of silence." It is the traditional word for sculpture. And if an entire year of any college program were spent in understanding that phrase, the world might soon have an adequate supply of competent minds. As the Gutenberg typography filled the world the human voice closed down. People began to read silently and passively as consumers. Architecture and sculpture dried up too.), p.250. Así, aquella admiración que San Agustín contará sobre San Ambrosio y su silenciosa forma de leer, dejará de ser una simple anécdota y se convertirá en la norma corriente, fuera de los muros del monasterio. Ya no sólo el religioso o el consagrado tendrán oportunidad de elegir el silencio para rendir una práctica como la lectura, sino el ciudadano común tendrá acceso a esa *experiencia* lectora como novedad, la cual ya es una costumbre sobredimensionada y fragmentaria.

¹¹ Cfr. Baldini, M. (1988) *Le dimensioni del silenzio*, Città Nuova Editrice: Italia., p.14. Específicamente cuando afirma: "De lo que hemos dicho hasta ahora, surge que muchas cosas que se dicen sobre las palabras también pueden ser dichas sobre el silencio. Así como existen palabras habladas y palabras dichas, también existen silencios hablados y silencios dichos. Las palabras y el silencio pueden ser redentores y creadores, pero también feroces instrumentos de tortura y muerte." (Da quanto abbiamo sino detto emerge che del silenzio si possono dire molte delle cose che si dicono della parola. Come vi sono parole parlanti e parole parlate, così esistono ugualmente silenzi parlanti e silenzi parlati. Parola e silenzio possono essere redentori e creatori, ma anche feroci strumenti di tortura e di morte) Al respecto también véase el Capítulo 2, *Políticas del silencio*, de David Le Breton (Op. Cit., pp. 55 – 85) y Levinas, E. (2015) *Escritos inéditos 2, Palabra y silencio*, Edit. Trotta: Madrid, pp. 51 – 77. En especial, los subcapítulos «La relación con Otro y la significación», «La dialéctica de la palabra» y «La relación social», pp. 71 - 77

del espíritu (Buenaventura), la manera de discurrir uniforme con Dios (Eckhart).¹²

Empero la ideología de la comunicación tiende a equiparar el silencio con el vacío, con la nada¹³, sin comprender que en algunos casos, la palabra es la pausa¹⁴ en medio del silencio. En última instancia, se trata de una ontología que solo se manifiesta cuando se le presta *atención*, y que requiere de una comprensión profunda del papel del silencio en la comunicación y en la vida humana en general.

Si bien el silencio puede ser útil para comprender mejor la realidad a través de una reflexión personal que luego se puede aplicar en una conversación, el silencio impuesto por la violencia interrumpe el flujo de significados y socava los lazos que forman comunidad.¹⁵ En este sentido, la única salida posible es la de encontrar un equilibrio entre el silencio y la palabra mediante una ética de la conversación que asuma que cada enunciado requiere de una respuesta, cada afirmación necesita de un argumento que la sustente, y cada diálogo requiere

¹² Op. Cit., Andrés., pp.16 – 17. Enseguida, el poeta Ramón Andrés continúa con una serie de relaciones entre el silencio y las formas de callar (y de enunciar algo “desde” el silencio) que iremos recuperando a lo largo de nuestra tesis pues responden a modalidades del callar que implican rasgos del silencio que debemos describir como fundamentales en nuestro propio análisis intencional dentro del capítulo V.

¹³ Cfr. Givone, E. (1999). Historia de la nada. Madrid: Siruela, p.12. Allí Givone afirma sobre el concepto de la nada algo análogo a lo que sucede al estudiar el silencio dentro de la filosofía: “...debe ser... comprendido como aquello que es expuesto y negado al mismo tiempo, por lo tanto, presupuesto, dejado allí, colocado en una dimensión de olvido.” Es decir, se lanza sobre el silencio una mirada de sospecha porque está en contra de la producción de lenguaje. En contraposición a la concepción previa, y con el fin de describir algunas características positivas que se han descubierto con relación al callar, se encuentra nuevamente la postura de Ramón Andrés, en torno a las consideraciones de Bodhidharma acerca del silencio.: “...quien se sirve de la voz para crear permanencia cae en la hondonada helada del inframundo. Generar lenguaje equivale a alejarse de la «intuición del ser», negar el *sunyata* o «vacío total», que es precisamente una meditación sin objeto, o sea, silencio de la consciencia vacía e ilimitada, y no la nada como ha sido formulada en Occidente.” (p. 24)

¹⁴ Pero este silencio no es aún fundamental porque “...la pausa deriva de un silencio que está encarnado en la palabra misma. La pausa expresa el silencio, pero no es la carne del silencio.” Op. Cit., Xirau, p. 151

¹⁵ Pues “En última instancia de lo que se trata es de la comunicación, de la comunión [...] No hay comunidad si no hay, previamente, comunión, como no hay palabras si no existe la palabra, como no hay paz externa si no existe paz interior. [...] Se trata de encontrar la palabra callada *en la que* el silencio adquiere su verdadero ámbito: es recogimiento, centración de la conciencia para proyecciones reales y seguras a un *tú* que nos constituye tanto como nuestro propio yo.” Op.Cit. Xirau., pp. 156-157, cursivas mías.

de una deliberación mutua. La restauración de la conversación implica, por tanto, la recuperación de la palabra y del silencio.¹⁶

Es importante tener en cuenta que el alcance y la importancia de la palabra y del silencio dependerán siempre de las circunstancias en que se utilizan y de los contextos en los que se insertan. Resulta crucial examinar el silencio como una entidad ontológica con su propia función y significado positivos para comprender su papel en la existencia humana. Atendiendo, sobre todo a que en el ámbito de la filosofía, la relación entre palabra y silencio se ha debatido durante siglos. La palabra se ha visto como un fenómeno que surge de la oscuridad, de lo inaparente, y que entra en la claridad de la luz. La palabra es el medio por el cual se expresa el conocimiento y se transmite a otros, pero su significado y su importancia solo se hacen evidentes cuando se utilizan adecuadamente. El silencio, por otro lado, es la parte inaparente de la palabra, pero es igualmente importante para comprender su significado. El silencio es la parte oscura de la palabra que se encuentra detrás de la claridad de la luz. El desafío es comprender tanto la palabra como el silencio, y cómo trabajan juntos para crear una comprensión completa de lo real.

Para poder entender la complejidad del fenómeno del silencio es necesario realizar una descripción histórica y conceptual breve de su manifestación en la filosofía. En este sentido, el primer capítulo de esta investigación tiene como objetivo ofrecer una imagen general e inicial de este fenómeno variado que se nutre de algunas de las formas más evidentes en las que ha hecho su aparición. Si bien algunos de sus aspectos son obvios y ampliamente reconocidos, otros

¹⁶ Cfr. Breton, P. & Le Breton, D. (2011) *El silencio y la palabra contra los excesos de la comunicación*, Edit. Nueva Visión, Buenos Aires. Especialmente los capítulos: 1. *La conversación* (pp. 13-28); 3. *El encuentro* (pp. 41-55), 8. *Lo indecible* (pp.105-117) y 9. *La interioridad* (pp. 117-131). En este texto se sostiene que el silencio es esencial para el uso efectivo de la palabra, ya que permite la respiración y la reflexión en la conversación. No obstante, el silencio suele ser eliminado por el ruido en el entorno común, lo que dificulta la creación de un espacio interior para la conversación significativa. Se afirma que la conversación se encuentra en la intersección entre el habla y el silencio, y es una expresión elogiosa de ambos. Además, se señala que la conversación requiere la respuesta del otro para ser efectiva. Con todo, no debe perderse de vista aquella recomendación que nos diera San Cipriano en torno al uso de las palabras: ellas deben ser pensadas cuidadosamente en la disciplina del recogimiento silencioso so pena de la creación de contiendas si osamos hablar impulsivamente.

solo pueden detectarse mediante caracterizaciones minuciosas. A través de esta primera aproximación, se descubrirán cuestiones nuevas y fundamentales que exigen investigaciones más profundas tal y como se abordarán en los capítulos posteriores, los cuales culminan en un análisis intencional del silencio. En efecto, los resultados de estas investigaciones permiten clarificar, ampliar y, en parte, modificar las descripciones iniciales.

Cabe destacar que las descripciones del silencio no son meras apreciaciones, sino que son explicaciones en tanto que una interpretación ontológica adecuada del silencio debe dar cuenta de su verdad. Es así como tanto las raíces de una descripción fenomenológica completa como, en última instancia, de una ontología del fenómeno del silencio, se encuentran en estas primeras aproximaciones.

En virtud de la presente exposición, es menester reconocer que la interpretación ontológica del fenómeno del silencio no se equipara con una ontología universal que abarque todo lo existente. Tal empresa ontológica es inviable, pues ningún fenómeno puede fungir como fundamento para dicho proyecto. Es importante destacar que una investigación rigurosa y amplia sobre el silencio ofrece una perspectiva valiosa y necesaria para cualquier ontología más inclusiva, ya que se revelan aspectos fundamentales de la realidad que deben ser considerados.

Aunque dejo cuestiones teológicas sin satisfacer totalmente, los resultados presentados se basan en un análisis sólido y riguroso del fenómeno del silencio que servirán de base para resolver aquellas cuestiones.¹⁷

¹⁷ En este texto no se abordará completamente el tema del silencio desde una perspectiva teológica porque la experiencia teológica, que implica la vivencia del hombre al encontrarse con la auto-revelación divina, lo deja inquieto y lo impulsa a buscar, reconocer y sentir fascinación por ella. Para entrar en diálogo con esta experiencia, es necesario que el hombre tenga la capacidad de aquietar su cuerpo y sus sentidos a través del silencio, lo que permite la escucha, el asombro y la contemplación. Desde la perspectiva del Misterio Trascendente, la experiencia teológica se convierte en una vivencia que no puede quedar silente, sino que implica la celebración gozosa de la presencia divina. La experiencia mística vincula al sujeto con el Misterio, lo que lo lleva a proclamarse a sí mismo y comunicarse de manera sensible y simbólica para propiciar un ambiente religioso en la comunidad. En la búsqueda de una experiencia significativa de Dios, la práctica del silencio es esencial para permitir que la luz del Misterio se presente sin obstáculos y resuene en el corazón. Este proceso de silenciamiento requiere la pacificación de la palabra y el cuerpo en varias etapas, que conducen a la toma de

Por lo tanto, aunque existan cuestiones ontológicas de envergadura que deben dejarse sin solución, las afirmaciones ontológicas que aquí se formulan se encuentran suficientemente fundamentadas. Así, para abordar de manera efectiva el tema del silencio en la filosofía, primero se presenta en este documento una breve revisión histórico-conceptual sobre el término a discutir.¹⁸ Luego, se estudia al silencio como un fenómeno relacionado con la palabra desde la fenomenología. Para este capítulo nos valemos de los trabajos de Giselle von der Walde y su postulación de un “silencio filosófico” en la obra de Platón y se afinan los conceptos propios de la fenomenología que sirven para la primera aproximación al fenómeno del silencio, a saber, *percepción, atención y expresión*.

Posteriormente, se elabora una primera aproximación al silencio como fenómeno positivo con base en los trabajos de Max Picard, B.P Dauenhauer y

conciencia de la corporeidad y a la disposición para recibir el regalo del silencio místico. El acceso a esta realidad vivificante implica seguir el camino del silencio y buscar constantemente el encuentro con Dios en cada paso de la senda. La experiencia del silencio místico se puede asumir de diferentes maneras. Una de ellas, similar a un secreto, se conserva en un silencio hermético entre los interlocutores, pero su misma energía implícita genera la petición de ser develada como otra posibilidad. La experiencia mística es callada porque no es un lenguaje comprensible para todos, es música silente y voz que no puede permanecer oculta. Quien ha silenciado la palabra, el cuerpo y la mente, logra escuchar esta "voz callada" y percibir el don de la contemplación. (cfr. Carlos Pereira Prado, *La mística de la belleza en el arte*, en: *Hombres y Mujeres de Dios. Mística y testimonio*, ed. Ángel García Galindo, Madrid: Publicaciones claretianas, 2011 y Jaume Boada i Rafi o.p. *Peregrino del silencio. Ermita blanca* (Madrid: Ediciones Narcea, 1998), pp. 113-117. Empero, se llevará a cabo una selección de suficientes y variadas ideas en relación con el silencio en el ámbito teológico, con el propósito de proporcionar una base más sólida para el análisis intencional del silencio que se presenta en el quinto capítulo, pues la contraposición entre la palabra y el silencio es un tema que ha sido ampliamente debatido, aunque se reconoce que ambos están intrínsecamente relacionados. Sin embargo, surge el cuestionamiento sobre si esta relación puede extenderse a la comunicación entre Dios y los seres humanos. Si bien la respuesta a esta pregunta requeriría una exposición detallada sobre el conocimiento de Dios, el objetivo de esta tesis es proporcionar algunas sugerencias para abordar existencialmente la cuestión del "silencio de Dios" en trabajos científicos posteriores de mayor calado. Este enfoque busca arrojar luz sobre la posible comprensión del silencio de Dios desde una perspectiva existencial, ofreciendo nuevas formas de abordar esta cuestión compleja y de gran importancia filosófica y teológica. Para ello, se propone un análisis fenomenológico de la relación entre palabra y silencio, basado en la obra de Bernard P. Dauenhauer que en este trabajo queda solo sugerido como su base.

¹⁸ Con todo, es inherentemente imposible establecer un momento preciso en el que el estudio del silencio se inicia; de igual manera, es imposible delinear todos los factores que lo condicionan. Sin embargo, si por “silencio” nos referimos a aquellas formas de callar que poseen conciencia del lenguaje y reconocen que la esencia del silencio está en la palabra, es factible que podamos comenzar a hablar del silencio a partir de ciertos autores destacados como se ve en el capítulo I.

Max Colodro como autores centrales del capítulo; luego, se elabora un análisis intencional del silencio (tomando como punto de partida el realizado por de B.P. Dauenhauer, con la finalidad de ampliarlo, profundizarlo y enriquecerlo) el cual será fundamental para comprender su papel en el ámbito de la filosofía y en la experiencia humana en general. Es importante destacar que durante este análisis se harán adecuaciones y salvedades necesarias, con el fin de evitar caer en una interpretación errónea del fenómeno del silencio y su relación con la realidad en tanto el silencio es un fenómeno que se ha interpretado desde diferentes perspectivas, tanto como una ausencia de sonido, como un espacio vacío de significado, pero también como un fenómeno positivo que puede ser interpretado como una dimensión ontológica que subyace a la realidad. Desde esta perspectiva, el silencio se convierte en una experiencia fundamental que trasciende la mera ausencia de sonido y se convierte en un espacio de posibilidades donde la existencia humana puede adquirir una mayor profundidad y plenitud. En definitiva, este trabajo busca ser una guía de lectura útil para aquellos que desean profundizar en el tema del silencio en la filosofía y en la experiencia humana.

Capítulo I. El silencio en la historia

1.1 El silencio en la filosofía: breve descripción histórico-conceptual.

El análisis del fenómeno del silencio es complejo y va más allá de considerarlo simplemente como una falta de ruido, debido a que esta realidad está eclipsada por la inmanencia de vivir en el *puro presente*.¹⁹ El espíritu de la vida contemporánea ha olvidado la importancia del silencio en medio de una crisis del lenguaje que ha generado su aparente vacuidad, lo que ha dejado a la identidad personal en una situación de incertidumbre.²⁰

¹⁹ Patočka, Jean. *Libertad y sacrificio*. Salamanca: SIGUEME, 2007, p. 235.

²⁰ Brevemente reformulemos algunas ideas expresadas por E. Cioran en torno a la fragmentación de la escritura, la soledad y el silencio. En *Conversaciones*, un texto que se ha convertido en un complemento indispensable para la comprensión total de su obra, el filósofo rumano inicia su charla con Fernando Savater declarando: “Si les comprendo bien, me

A menudo se cree que existe una tensión irreconciliable entre el silencio y la palabra pues, aparentemente, la presencia de uno suprime la existencia del otro. Es menester indicar que la noción convencional de que el silencio y la palabra son conceptos antitéticos es falaz. Al emprender un estudio más detenido sobre la íntima interconexión que existe entre el silencio y la palabra, se percibe que el silencio no se configura como el antagonista de la palabra, sino que, en cambio, es la condición esencial que permite su existencia. A través del silencio

preguntan ustedes por qué no he elegido rotundamente el silencio, en lugar de merodear en torno a él, y me reprochan explayarme en lamentos en lugar de callarme.” P. 17, Para Cioran, la práctica de la escritura – y de la publicación de lo escrito - ha sido fundamental para enfrentar diversas situaciones adversas. En momentos de dificultad, la escritura fue un bálsamo que le ayudó a resistir y sobrellevar emociones intensas. En ocasiones, utilizó la escritura para injuriarse, ya que consideraba mejor opción el exteriorizar los conflictos internos en lugar de guardar silencio y permitir que los problemas se acumularan. A pesar de la habilidad en la escritura que poseía, Cioran no pudo encontrar gran utilidad en ella. Las sensaciones fatalistas acerca del mundo y la historia que había experimentado durante su infancia en Sibiu se le presentaban como realidades recurrentes en prácticamente todo el mundo. En respuesta a la pregunta de Savater sobre el significado de la filosofía después del colapso de los sistemas decimonónicos, Cioran ofreció su perspectiva al respecto: “Creo que la filosofía no es posible más que como *fragmento*. [...] Ahora todos somos fragmentistas [...] va también con nuestro estilo de civilización.”, p.21. Si se considera válida la analogía presentada por Cioran, se debe aceptar que la filosofía ya no se realiza en su totalidad en la actualidad, sino que se caracteriza principalmente por su falta de sustancia, ya que esta parece ser la forma general de la civilización contemporánea. Patočka (cfr. *Libertad y sacrificio*, pp. 221-249) cuestionó si esta civilización aún posee una esencia espiritual común o si ha abandonado la búsqueda de la uniformidad, debido a que la realidad del simulacro intenta desesperadamente unirse a través de la tecnología y en beneficio de esta. Frente a una realidad con estas características, Cioran señala que el hombre se equivocó en su caminar histórico al fundir su identidad en la palabra, ya que “...el único momento justo en la historia es el periodo antiguo de la India, en el que se hacía una vida contemplativa, en el que se contentaban con mirar las cosas sin ocuparse nunca de ellas. Entonces la vida contemplativa fue verdaderamente una realidad.” (p. 30) Ya hemos señalado arriba que la vida contemplativa es la base del pensamiento oriental y que la práctica del silencio está relacionada con la elocuencia. En el caso de la India sucede algo similar, sobre todo en los Upanishads, en los que se habla del valor del silencio como una herramienta para alcanzar la iluminación y la liberación. (v. adelante mis señalamientos sobre el silencio en la filosofía de Plotino y, también, sobre *El silencio, gran Brahman*, de José Ortega y Gasset). Aun cuando el silencio ha sido visto en esta nota como un fenómeno peligroso – no por nada Cioran avisa que escribía y publicaba para no suicidarse -, encontramos en su guño al pasaje histórico del silencio como vida contemplativa en la India una de las modalidades del silencio que en el capítulo IV identificaremos con B.P. Dauenhauer como “El silencio íntimo”. El silencio íntimo se caracteriza por no perseguir un fin concreto como objetivo principal de la conversación, sino por establecer un intercambio comunicativo entre individuos cercanos y familiarizados. Al respecto, Cioran, en conversación con J.L Almira: “Y es que no puedo hablar de lo que me afecta en lo más profundo, si no es a solas con alguien: ese momento en el que dos soledades pueden intentar comunicarse.”, p 93. Vemos que el silencio no sólo es un enemigo que puede causar la fatalidad del suicidio, sino que funge como la base dentro de la cual dos que se confían mutuamente se ven salvados en su pretensión comunicativa – se logre o no -. Para todas las citas del filósofo rumano, cfr. Cioran, E. (2001) *Conversaciones*, 3ª edición, Barcelona: Tusquets Editores.

se pueden expresar estados de ánimo y transmitir una amplia gama de información. El silencio juega un papel fundamental en el desarrollo personal y en la introspección, y su importancia no debe ser subestimada.

El problema del silencio ha sido objeto de reflexión filosófica desde la Antigüedad. En las obras de filósofos como Platón y Aristóteles se aborda el silencio desde distintas perspectivas, ya sea como un obstáculo para el conocimiento o como una herramienta para la reflexión. En la época moderna el silencio adquiere presencia filosófica, especialmente en el contexto de la Ilustración y la Revolución Industrial. El silencio es visto como una amenaza a la racionalidad y la objetividad, y se lo asocia con la ignorancia y la superstición. No obstante, es durante el periodo de la filosofía contemporánea donde el silencio adquiere una especial importancia y relevancia en el ámbito filosófico, pues se ha abordado su papel en la comunicación, la meditación y la experiencia estética, explorando la relación entre el silencio y la palabra, el lenguaje y la identidad. En este último periodo se ha cuestionado la primacía del lenguaje y se ha considerado al silencio como una fuerza capaz de desafiar el poder de la palabra y, así, abrir nuevas posibilidades de significado y comprensión.

Como se puede advertir, el problema del silencio en la filosofía se plantea como un tema complejo y multifacético que ha sido abordado desde distintas perspectivas a lo largo de la historia.²¹ La siguiente observación se propone como una especie de elemento unificador que guiará las caracterizaciones sobre el silencio que se presentarán a continuación y que abarcarán todo el desarrollo de este trabajo.

Si bien parece haberlo olvidado, el hombre tiene un derecho fundamental al silencio. Puede decirse que el silencio es como un trascendental del ser. Lo envuelve todo, todo ser y decir, callar y cantar. Todos los seres llevan esa «nota»: las plantas al crecer, los animales al vivir, los hombres al pensar, amar, creer. El silencio está entre un vocablo y otro, en cada piedra del camino, en las imágenes «mudas». Hace falta «callar» para escucharlo. Basta con «ser» para intuirlo. El mundo moderno lo ha usurpado, y por eso ni siquiera se

²¹ Cfr. Corbin, A. (2019) *Historia del silencio: del Renacimiento a nuestros días*, Editorial Acantilado, Barcelona.

tematiza como tal. [...] El ruido estridente es el «médium» que ha cobrado ya carta de ciudadanía de la convivencia; como el telón de fondo que impide escuchar el silencio. El silencio es un medio más vital, más hondo, más vibrante aún, pero más tenue y discreto.”²²

1.2 El silencio en la filosofía antigua y la filosofía medieval

En la filosofía antigua el silencio era a menudo considerado como una forma de sabiduría.²³ Los filósofos presocráticos como Heráclito y Parménides creían que el silencio era necesario para llegar a la verdad.²⁴ En la filosofía platónica, el silencio también se consideraba como una forma de conocimiento²⁵ que sugiere que la muerte es un retorno al silencio y la inmortalidad del alma.

Aristóteles, por otro lado, no consideraba el silencio como una virtud en sí misma, sino como una herramienta para el aprendizaje; en la *Retórica*, libro III, capítulo 12, Aristóteles habla sobre los usos del silencio y lo describe como una herramienta importante para persuadir a la audiencia, pero también advierte que uno podría verse compelido a quedarse en silencio cuando no ha conseguido ser riguroso en el escribir discursos. Así, pues,

“Conviene no olvidar que a cada género se ajusta una expresión diferente. No es lo mismo, en efecto, la expresión de la prosa escrita que la de los debates, ni la oratoria política que la judicial. Ahora bien, es necesario conocer estas dos: una es para saber expresarse correctamente y, la otra,

²² Aguilar-Sahagún, L. (2019) *Palabra y silencio fundantes*. Editorial Buena Prensa, pp. 60-61

²³ Por ejemplo, la representación griega del dios Harpócrates incluía la imagen de su dedo sobre los labios, como señal de ordenar el silencio. A través de la historia, el mandato de callar ha sido repetido en diversas formas y en situaciones cotidianas.

²⁴ En esta tradición filosófica, el silencio se considera como una virtud necesaria para la reflexión y la meditación, a fin de alcanzar una comprensión más profunda de la realidad y del hombre. Los filósofos griegos entendían que la mente humana es vulnerable a las distracciones y perturbaciones externas, lo que dificulta la reflexión profunda y la búsqueda de la verdad. Por tanto, el silencio se convierte en un medio para proteger la mente del filósofo de las influencias externas y, así, permitirle concentrarse en la reflexión y el análisis crítico de los conceptos. Para los estoicos, el silencio era una herramienta fundamental para la gestión de las emociones y la consecución de la serenidad emocional en situaciones adversas. De este modo, el silencio no solo permitía al filósofo desarrollar la introspección y la reflexión crítica, sino que también le ayudaba a mantener una actitud imperturbable ante las vicisitudes de la vida. (Cfr. Montiglio, S. (2000) *Silence in the Land of Logos*, Princeton University Press., USA., y también, Poster, C. (1998). *Silence as a rhetorical strategy in neoplatonic mysticism*. *Mystics Quarterly*, 24(2), 48–73.)

²⁵ Tema correspondiente al capítulo II de nuestra tesis, basado en el análisis de la obra *Filosofía y silencio, formas de expresión en el Platón de la madurez*, de Giselle Von der Walde.

para no sentirse obligado a permanecer en silencio, si es que se quiere comunicar algo a los demás...”²⁶

De manera particular cabe destacar la importancia que el silencio adquiere en la filosofía de Plotino. En efecto, para este autor, el silencio representa una herramienta indispensable en el camino hacia la unión con el Ser Supremo, ya que permite al hombre despojarse de las distracciones y perturbaciones del mundo sensible y acceder a un estado de contemplación que le acerca a la realidad última. De esta manera, el silencio se convierte en un medio para alcanzar la felicidad y la plenitud, en tanto que posibilita una comprensión más profunda y auténtica de la existencia. El silencio en la filosofía de Plotino es un tema complejo y polifacético que implica tanto la experiencia mística del Uno como el papel del lenguaje en la filosofía platónica. La teoría de la emanación de Plotino sostiene que todas las cosas proceden del Uno, la fuente de la realidad. La emanación es un proceso descendente en el que las cosas se alejan cada vez más de la perfección del Uno. En este contexto, el silencio adquiere un papel fundamental, ya que representa la ausencia de la multiplicidad y la vuelta a la unicidad del Uno. Según Plotino, el silencio es un medio para alcanzar la unión mística con el Uno, la cual es posible solo por medio de la contemplación y la meditación. En este sentido, el silencio es visto como una forma de liberación del mundo sensible. En Plotino se observa una concepción del *logos* que se aleja de su tradicional papel como principio organizador del pensamiento y del lenguaje. Por el contrario, para Plotino, el *logos* adquiere una función más limitada y subordinada con relación a la realidad última que se encuentra más allá de él. Esta realidad, por su carácter inefable, solo puede ser expresada de manera imperfecta a través del *logos*, el cual se presenta como un pálido reflejo de esa realidad superior porque en cualquier caso:

“...la producción o la acción es o un debilitamiento o un acompañamiento de la contemplación: un debilitamiento si uno no tiene otras miras más allá

²⁶ Aristóteles, (2014) *Retórica*, 6a edición., Editorial Gredos, Madrid.

del acto realizado; un acompañamiento, si es capaz de contemplar otra cosa anterior y superior a la cosa producida. Porque, ¿quién que sea capaz de contemplar la realidad prefiere irse tras la imagen de la realidad?”²⁷

Detengámonos brevemente en la cita previa y abordemos la cuestión sobre por qué, según Plotino, la producción del “habla” constituye un debilitamiento. Es importante destacar que, desde la época de Aristóteles, se ha establecido que la producción (*Ποίησις*) no es sinónimo de acción. Estos dos reinos son independientes entre sí, ya que mientras que la producción o creación de algo - como en el arte -, no se refiere a cosas que existen o están en proceso de llegar a ser, en la acción se entiende que el ser precede a la acción (*operari sequitur esse*). Es decir, la acción depende de la existencia previa del ser. En principio podríamos afirmar que el silencio, entonces, no es algo producido – no se crea al silencio en el sentido poietico del término “producir” - sino que el silencio es algo que se actúa.²⁸ Pero obsérvese que Plotino añade que es un debilitamiento si el acto realizado no tiene miras “más allá” de su sola realización. Así, podríamos preguntar, ¿qué está contenido en ese “más allá de la sola realización” de un mentar la realidad mediante enunciados?²⁹ Ahora bien, con relación a la cuestión de si Plotino consideraba la escritura como una forma adecuada para transmitir su filosofía, ha habido diversas críticas por parte de estudiosos del tema. Uno de los críticos más destacados de esta postura es Charles-Saget, quien asevera que un texto plotiniano es:

“... la transcripción de una palabra y no un ejercicio de escritura. [...] una escritura que no se lee a sí misma - lo que corresponde al rechazo plotiniano de entregarse a lo discursivo y de darle un cuerpo, literal y literario. El verdadero pensamiento está en otra parte...”³⁰

²⁷ Plotino (1985) *Eneadas III-IV*, Editorial Gredos, Madrid, España. (III 8 (30), 4, 40-45).

²⁸ Esta es la tesis defendida por B.P. Dauenhauer y por eso es fundamental la revisión crítica y extensa de su trabajo (Capítulos II, III y IV de nuestra tesis) para distinguir al silencio como *performance* de enunciados que contienen términos – hasta ahí llega el texto de Dauenhauer – y sentar las bases para abordar al silencio como producción de sentidos contenidos en *palabras*.

²⁹ Es lo que intenta aclarar B.P. Dauenhauer cuando postula su *Deep silence* pues es precisamente el silencio que corresponde al sentido de “lo místico”, pero siempre desde la posición del enunciado, de la producción lingüística exclusivamente.

³⁰ Annick Charles-Saget: *L'Architecture du divin: Mathématique et philosophic chez Plotin et Proclus*, Les Belles Lettres, Paris, 1982, p. 96.

Las reflexiones de A. Charles-Saget arrojan luz sobre la verdadera raíz del desprecio de Plotino hacia la escritura. Este menosprecio no se limita únicamente a la palabra escrita, sino que se extiende al lenguaje en sí mismo. Según Plotino, hablar, razonar y demostrar mediante la palabra equivale a involucrarse en una actividad productiva que es derivada e imperfecta en comparación con la actividad propia y original del alma: la contemplación intuitiva o noética.³¹ En última instancia, la visión extática y la unión mística con el Uno son las actividades más elevadas del alma, y cualquier intento de expresarlas en lenguaje humano sería fútil e inadecuado. Estas reflexiones revelan la profunda conexión entre la filosofía plotiniana y la práctica mística que buscan trascender el lenguaje y alcanzar una experiencia directa de la realidad divina. Por tales razones, el *logos* es considerado por Plotino como un instrumento o peldaño que el alma individual debe utilizar en su camino de regreso hacia su origen divino.

Sin embargo, este instrumento resulta insuficiente en sí mismo y debe ser superado para poder alcanzar la Unidad absoluta. En este sentido, se podría decir que para Plotino el *logos* es un medio transitorio que debe ser trascendido para acceder a la verdadera fuente del ser.³² Así pues, vemos que para Plotino el silencio se convierte en una forma de crítica al lenguaje que es incapaz de expresar la verdadera realidad³³; el lenguaje sería una forma de imitación que siempre queda por debajo de la realidad verdadera. Por ello, el silencio se convierte en una forma de acercamiento a la verdad, ya que permite la

³¹ Sobre este punto ya había dejado constancia Platón en el *Parménides* cuando afirma: “No existe, pues, ningún hombre para designarlo, y no se puede ni definirlo, ni conocerlo, ni sentirlo, ni juzgarlo.” Platón (1988) *diálogos V*, Gredos, Madrid, España, (142a), p. 72

³² Campillo, A. (1990) *La razón silenciosa: una lectura de las Eneadas de Plotino*, Universidad de Murcia, España, p. 30

³³ Cfr. Banner, N. (2018) *Philosophic silence and the “One” in Plotinus*, Cambridge University Press, UK. “El estado de contacto con lo Uno se describe quizás mejor como un acto de presencia. [...] es la contemplación y la atención las que actúan para enfocar una realidad dada desde el estado potencial de δύναμις al estado actualizado de ἐνέργεια. La visión de lo Uno no se logra a través del conocimiento o la noesis, sino “según una presencia mayor que el conocimiento” (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα).” (The state of contact with the One is perhaps best described as an act of presence. [...] it is the contemplation and attention which act to focus a given reality from the potential state of δύναμις into the actualised state of ἐνέργεια. The vision of the One comes about not through knowledge or noësis, but ‘according to a presence greater than knowledge’ (κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα), p. 209

contemplación directa de la realidad sin la mediación del lenguaje. En la filosofía de Plotino, el silencio se convierte en un medio para la contemplación mística del Uno y la liberación del mundo sensible.

Con todo, el uso del lenguaje tiene el poder de superar la distancia entre los seres humanos y reconstruir la unión con el mundo. Sin embargo, aunque la palabra es capaz de estructurar el intercambio con los demás, su capacidad para satisfacer plenamente el sentimiento humano es limitada. La palabra sigue estando en este lado, en la esfera de la manifestación, y por tanto, no es suficiente para alcanzar la plenitud de las vivencias. Esta limitación sugiere la necesidad de buscar formas más profundas de conexión y experiencia que trasciendan el lenguaje y nos permitan alcanzar un sentido más profundo de unidad con el mundo y los demás hombres.³⁴

Así se entendió dentro de la filosofía medieval para la cual el silencio se percibía como un estado interior de recogimiento y meditación que permitía al individuo acceder a la verdad y al conocimiento espiritual. San Agustín, por ejemplo, argumenta que el silencio es una forma de comunicación directa con Dios y una oportunidad para alejarse de las distracciones del mundo. Según él, el silencio es necesario para escuchar la voz de Dios y recibir su gracia divina. Nótese a continuación una peculiaridad de la convivencia con el silencio en la época medieval³⁵ respecto de San Agustín, quien expresa su asombro al

³⁴ Cfr. Le Breton, Op. Cit. Pp 109-135 La peligrosidad más notable de la definición en cuestión radica en la añadidura optimista con que suele ser recibida. Esta definición, en sí misma, no garantiza la suficiente capacidad del lenguaje para expresar en su totalidad nuestros pensamientos, aunque tampoco afirma lo contrario. La verdad estricta, que se suele omitir, es que el ser humano, al estar condenado a una soledad radical e incapaz de comprenderse plenamente con sus semejantes, se extenua en esfuerzos para comunicarse. Al hablar, el hombre cree que será capaz de expresar todo lo que piensa, pero esto es ilusorio, ya que el lenguaje no es suficiente para ello. El lenguaje solo es capaz de expresar una parte de nuestros pensamientos y pone una valla infranqueable a la transferencia del resto. El lenguaje puede ser eficaz para enunciados y pruebas matemáticas, pero al hablar de temas más importantes, más humanos, más “reales”, se vuelve cada vez más impreciso, torpe y confuso. Por estar inmersos en el prejuicio inveterado de que hablando nos entendemos, a menudo decimos y escuchamos con buena fe, pero terminamos malentendiéndonos mucho más de lo que lo haríamos si permaneciéramos mudos y tratáramos de adivinarnos. Se olvida con frecuencia que todo verdadero acto de expresión no solo dice algo, sino que lo dice a alguien.

³⁵ Ibidem., p. 215. Nota. 7

descubrir que Ambrosio, obispo de Milán, estaba absorto en una lectura silenciosa:

“Cuando leía, hacíalo pasando la vista por encima de las páginas, penetrando su alma en el sentido sin decir palabra ni mover la lengua. Muchas veces, estando yo presente—pues a nadie se le prohibía entrar ni había costumbre de avisarle quién venía—, le vi leer calladamente, y nunca de otro modo; y estando largo rato sentado en silencio—porque ¿quién se atrevía a molestar a un hombre tan atento?³⁶

En otro lugar de *Confesiones*, San Agustín se refiere al silencio como una forma de escuchar la voz de Dios y alejarse de las distracciones del mundo de la siguiente manera:

"Todas estas cosas reciben, para recordarlas cuando fuere menester y volver sobre ellas, el gran receptáculo de la memoria, y no sé qué secretos e inefables senos suyos. Todas las cuales cosas entran en ella, cada una por su propia puerta, siendo almacenadas allí. Ni son las mismas cosas las que entran, sino las imágenes de las cosas sentidas, las cuales quedan allí a disposición del pensamiento que las recuerda. Pero ¿quién podrá decir cómo fueron formadas estas imágenes, aunque sea claro por qué sentidos fueron captadas y escondidas en el interior? Porque, cuando estoy en silencio y en tinieblas, represéntome, si quiero..."³⁷

El pensamiento agustiniano pone de manifiesto la presencia del silencio como una actividad consciente que se encuentra relacionada con otras tareas intelectuales tales como la lectura, la reflexión y la imaginación. De esta manera, podemos observar que el silencio adquiere un papel relevante en el desarrollo de dichas actividades.³⁸ Resulta digna de destacar la sugerencia de San Agustín en torno a la figura de San Ambrosio, a quien define como un “hombre tan atento”. Esta afirmación conduce a la identificación de otro de los elementos centrales en el estudio del silencio, y su relación con las descripciones que aquí se presentan. En efecto, en la vida humana el silencio “hace su aparición” en aquellos momentos en los que se produce un corte en la

³⁶ San Agustín, (1974) *Confesiones*. BAC, Madrid, España, p. 233.

³⁷ Idem., Libro X, Capítulo VIII, pp. 400-401

³⁸ En otras palabras, existe una forma de silencio que siempre se origina a partir de diversas actividades y no se trata en estos casos de un silencio "puro", es decir, de un fenómeno primariamente positivo, ya que depende de la aparición previa de otros actos que lo enmarcan.

atención, el cual se encuentra relacionado con diversas ocupaciones como hemos visto arriba.

Dentro de la mirada medieval en torno al silencio encontramos la carta de Adán de Perseigne titulada *El silencio desde el misterio de Dios*. En ella, el autor declara que el tema del silencio es propio de entendidos y que considera que alguien iletrado en la materia: "...no puede gozar de una honrosa competencia, porque la mente no tiene donde mojar la pluma de la lengua, ni la conducta garantiza lo que expresan las palabras."³⁹ Desde aquí se abre la posibilidad de ver en el silencio una forma de reflexionar sobre nosotros mismos y nuestras acciones, de evaluar nuestras palabras y pensamientos antes de expresarlos al mundo. Al callar, podemos analizar nuestras emociones y pensamientos en profundidad, y discernir cuál es la mejor manera de expresarlos o si deben ser expresados en absoluto. En lo tocante al tema de la conducta señalada por el cisterciense, puede decirse que el silencio supone una forma de comportamiento moral, ya que a menudo implica la contención de uno mismo en situaciones en las que nuestras palabras o acciones podrían ser perjudiciales para nosotros mismos o para los demás.⁴⁰ En lo que respecta a la moral y al

³⁹ De Perseigne, A. (2012) Un maestro del amor. Cartas de Adán de Perseigne. Tomo II., Editorial Monte Carmelo, España. P. 21

⁴⁰ Cfr. Dauenhauer, op. Cit, pp. 40 – 43 *Moral discourse and silence*. También confróntese su *Discurso, silencio y tradición* en *The Review of Metaphysics*, Vol. 32, No. 3 (Mar., 1979), pp. 437-45, en donde afirma, respecto del silencio en el discurso público y privado lo siguiente: La tarea en cuestión, la consideración de la compleja correlación entre el silencio y el discurso se facilita al distinguir entre dos regiones del discurso. Incapaz de pensar en términos menos engañosos para estas regiones, las llamaré región pública y región privada. Se obtiene una mayor clarificación de la conexión entre el silencio y el discurso al distinguir los varios tipos básicos de discurso que pertenecen a cada una de estas dos regiones. En el discurso privado, la responsabilidad principal de los interlocutores es cuidar las necesidades y aspiraciones individuales del otro. Pero en el discurso público, tanto el autor como la audiencia tienen como responsabilidad principal la tarea de asegurar que el tema se exprese adecuadamente. Cómo se cumplen estas respectivas responsabilidades principales es un elemento esencial para determinar si una emisión expresa lo que debe expresarse, cuándo debe expresarse y cómo debe expresarse. Para cada una de estas regiones del discurso, sin embargo, lo que es la responsabilidad principal en una región es una responsabilidad secundaria no inconsecuente en la otra región. (The task at hand, the consideration of the complex correlation between silence and discourse, is facilitated by distinguishing between two regions of discourse. Unable to think of any less misleading terms for these regions, I will call them the public region and the private region. Further clarification of the connection between silence and discourse is gained by distinguishing the several basic types of discourse which belong to each of these two regions. In private discourse, the primary responsibility of the interlocutors is to care for one another's individual needs and aspirations. But in public discourse, both the author and the

silencio, De Perseigne asegura que: “Sólo por el espíritu de fortaleza se impone silencio a los vicios, y en ninguna otra parte actúa más que en el medio, porque los entendidos llaman virtud al «punto medio entre dos vicios opuestos».”⁴¹

En la misma línea que San Agustín y Adán de Perseigne, Santa Teresa de Ávila⁴² consideraba que el silencio era una condición necesaria para la unión con Dios, y que la oración era una forma de diálogo interior con Él. El silencio también se creía una forma de evitar el error y la falsedad, ya que el discurso humano estaba sujeto a la equivocación y a la tergiversación. En este sentido, el silencio se convierte en una forma de humildad y de reconocimiento de las limitaciones del lenguaje y la razón humana.

El silencio ocupó un lugar destacado en la filosofía medieval como una forma de comunicación con lo divino y de contemplación interior.⁴³ Su papel en la

audience have as their primary responsibility the task of insuring that the subject matter is adequately expressed. How these respective primary responsibilities are discharged is an essential element in determining whether an utterance expresses what is to be uttered, when it is to be uttered, and how it is to be uttered. For each of these regions of discourse, though, that which is the primary responsibility in one region is a not inconsequential secondary responsibility in the other region.)

⁴¹ De Perseigne, *ibid.*, 23. Aquí, Adán de Perseigne está citando la carta 18 de Horacio, pero lo más importante del fragmento se da en su reflexión en torno al silencio como uno de los 7 dones del Espíritu Santo pues en el don de Fortaleza – el cuarto de los dones, justamente el del “medio” – asistimos a la exigencia tremendisima del monje que debe hacer violencia sobre sí para que “...apartando el oído de la mala audición, sólo lo aplique a la escucha del Verbo y a obedecer sus mandatos.” *Ibid.* 23. Es decir, hay que cuidar la excedencia en el hablar y respetar la disciplina del silencio monacal para que se habite en él. Esta mirada del silencio como una especie de “arma espiritual” es común a la época del cisterciense – y en general es común a todas las órdenes contemplativas dentro de la tradición cristiano-católica – y su estudio significaría por sí mismo un trabajo especial sobre el silencio y la mística que en estas páginas no podemos abordar. Empero, se debe rescatar el rasgo del silencio místico que responde a una conducta propia del que sabe *cuándo callar y por qué callar*. Estas dos condiciones serán claves para nuestra comprensión del silencio como un fenómeno positivo más adelante.

⁴² Al revisar el pensamiento de Teresa encontramos que la palabra del místico es una palabra fragmentada, una palabra que está volcada a decir aquello que no le es posible decir. El lenguaje del místico oculta más cosas que aquellas que descubre, se enuncia con sus propias particularidades lexicales, con una vasta abundancia de palabras que complican la interpretación de su mensaje. Cfr. Teresa de Jesús. (2015) *Camino de perfección*, Editorial Austral: España.

⁴³ Debido a las limitaciones de espacio, no se encuentra a nuestro alcance elaborar una reflexión exhaustiva sobre el tema del silencio en el Renacimiento. No obstante, en esta nota, presentamos algunas ideas clave sobre este tópico con el objetivo de proporcionar un punto de partida para una investigación más completa y detallada en el marco de nuestra tesis. Esperamos que estas ideas contribuyan a una comprensión más amplia y precisa del papel del silencio en este período histórico. En su penetrante y provocador texto *La filosofía del humanismo, preeminencia de la palabra*, Ernesto Grassi demuestra que una gran parte de los fundamentos filosóficos que conforman nuestra tradición se encuentran en el Humanismo, a

búsqueda del conocimiento y de la verdad siguió siendo objeto de discusión y reflexión en la filosofía moderna y en la filosofía contemporánea.

1.3 El silencio en la filosofía moderna

En la filosofía moderna, el silencio adquiere un significado diferente de acuerdo con la posición epistemológica del autor a interpretar. Recordemos que el siglo XVI se caracterizó por la generación de fuerzas opuestas que llevaron a la estructuración de un diálogo tenso y conflictivo entre las distintas voces que se manifestaron durante este momento histórico. En este sentido, se puede afirmar que el Renacimiento no había sido un paradigma de equilibrio, ya que el diálogo no fue un instrumento para la convergencia y el consenso, sino más bien un contrapeso de voces que reflejaba las tensiones y contradicciones de la época. Revisaremos muy brevemente cómo se respondió frente a esa realidad en las obras de los siguientes autores: René Descartes, Blaise Pascal, George Berkeley y Kant.⁴⁴

menudo subestimado – es la opinión de Grassi - *filosóficamente* por Descartes, Hegel y Heidegger. Es importante tener en cuenta que el Humanismo tiene un carácter antimetafísico y es ingenioso e inventivo en su enfoque. Critica el uso del lenguaje abstracto y del conocimiento apriorístico, y defiende la importancia de la función filosófica de la imaginación y el lenguaje común. En la historia del pensamiento occidental ha predominado la organización lógico-formal del conocimiento y la definición racional del ser en términos de los principios de identidad y no contradicción. Como resultado, la expresión y el discurso de la ontología se han visto limitados por la lógica. Sin embargo, si los principios subyacentes en este discurso no son demostrables o validables universalmente, debemos recurrir a la apertura del lenguaje metafórico para comprender el mundo y sus fenómenos de manera más completa y reveladora. El texto de Grassi nos provee de una gran cantidad de ideas que revelan la problemática de la palabra en el discurso filosófico durante el periodo renacentista y que derivan en ciertas relaciones novedosas con el silencio. Por ejemplo, cuando afirma que “El verdadero y primordial problema de la filosofía tradicional es, pues, la definición racional del ente (res), y no de la palabra (verbum)” se concluye que la naturaleza del lenguaje es ahistórica en una metafísica del ser porque “La palabra ha de concordar con una fijación racional y constante de la *res*...” Al partir la reflexión filosófica de la cosa y no de la palabra, visualizaríamos la necesidad de una *palabra histórica* que es precisamente la que sería buscada por Dante en tanto el hombre requiere tanto del lenguaje en su dimensión ahistórica (racional) como en su dimensión histórica (metafórico, del “aquí” y “ahora”); pero la pregunta se impone: “¿Cuál es, pues, el lenguaje decisivo: el racional, que partiendo del problema del ser, de una ontología, pretende definir el ente determinando el género y la especie?” [...] *o acaso es el lenguaje poético que constituye* [...] el paso de un filosofar tradicional a uno nuevo y humanístico *en el que reside* [...] la afirmación tradicional de la *ineffabilitas* del caso particular? (pp.30-32, énfasis nuestro)

⁴⁴ La irrupción del mundo moderno conllevó una renovada concepción de las relaciones ontológicas entre el ser humano y el entorno natural. Se abandonó de manera definitiva la

En *Meditaciones Metafísicas*⁴⁵, Descartes no hace una referencia explícita al silencio como tal. Sin embargo, en la Segunda Meditación⁴⁶, Descartes presenta la idea de la duda metódica donde sugiere que deberíamos dudar de todo lo que podemos dudar con el fin de llegar a conocimientos verdaderos y certeros. En este sentido, podríamos interpretar -esperando no forzar el análisis - que el silencio juega un papel importante en la meditación y la reflexión, ya que ayuda a sosegar la mente y propicia la concentración en la tarea de cuestionar lo que se sabe.

Al entrar en un estado de silencio mental, se puede enfocar la atención en la tarea de analizar las ideas y los pensamientos con mayor claridad y objetividad. Además de Descartes, otros autores del periodo moderno han dicho algo respecto del silencio. Por ejemplo, en sus *Pensamientos*, Pascal menciona el silencio en varios fragmentos, pero, sin duda, el fragmento más conocido al respecto es el 206 en la edición de E. P. Dutton & Co., cuando afirma: “El silencio de estos espacios infinitos me aterra”.⁴⁷ En este fragmento Pascal reflexiona sobre la relación entre la grandeza del universo y la pequeñez del

perspectiva organológica del cosmos para dar paso a una imagen mecanicista, según la cual el universo es una compleja maquinaria perfectamente determinada por leyes precisas. De las cuatro causas aristotélicas, únicamente la eficiente, que denota el poder de la determinación, mantiene su relevancia en esta nueva concepción del mundo. Gracias al desarrollo del conocimiento técnico, el hombre moderno comenzó a anhelar la posibilidad de adquirir el dominio de la naturaleza, convirtiéndola en un objeto susceptible de ser sometido a su voluntad, por lo tanto, la naturaleza ya es muda para el hombre a menos que sea capaz de “responder” a las preguntas formuladas desde una conciencia científica y “...lo que a ellas escape, nada nos interesa. Sólo hablará la naturaleza si adopta nuestro propio lenguaje; por sí misma es un inmenso tímpano mudo; no hace signos[...] Ahí está el mundo natural, inerte, pasivo; es una ciudad abierta al saqueo, una masa informe que espera del hombre el don de la inteligibilidad.”, Op. Cit., Villoro, p. 29.

⁴⁵ Descartes, R. (1977) *Meditaciones Metafísicas*. Editorial Alfaguara, Madrid, España.

⁴⁶ Ibid., 23-30

⁴⁷ “The eternal silence of these infinite spaces frightens me.” Pascal, B. (2006) *Pensées*. E. P. Dutton & Co. New York, p. 48 Como se puede advertir, en aquella época : “Empezaba a abrirse una etapa instigada por el sentimiento de pérdida de la unidad y, en lo espiritual, todavía más de la unidad divina ; había sobrevenido otra forma de relación establecida, ya a mucha distancia, entre dos soledades: la soledad de Dios y la soledad del hombre, del «individuo». La distancia que se generó entre el hombre y Dios dio lugar a una característica particular: la vida privada se convirtió en una vida escondida. El silencio, que solía ser un medio de conexión entre las conciencias humanas a través de la Palabra divina, ahora se ha convertido en un refugio para el individuo solitario, a pesar de sí mismo. Esta transformación de la relación entre el hombre y Dios ha llevado a un cambio significativo en la comprensión de la vida privada y la espiritualidad, que ahora se perciben como experiencias íntimas y personales.” Op.Cit. Ramón Andrés, p. 48

individuo y cómo esta relación puede llevar al hombre a sentirse abrumado e insignificante. El silencio representa la ausencia de respuestas y la imposibilidad de comprender la magnitud del cosmos, lo que puede generar en el hombre una sensación de aislamiento y desconcierto. Este fragmento se considera uno de los más conocidos y conmovedores de los Pensamientos de Pascal.⁴⁸

En su obra *De Motu*, Berkeley⁴⁹ utiliza el ejemplo del silencio para ilustrar su teoría de que las cualidades secundarias de los objetos, como el sonido, no tienen una existencia independiente fuera de la mente. Desde Berkeley se puede argumentar que cuando estamos en una habitación silenciosa, no hay sonido en sí mismo presente en la habitación, sino que el silencio es simplemente la falta de sonido, es decir, hablaríamos de un *silencio de orden natural*: el silencio de “las cosas”.⁵⁰ Según su teoría, los objetos no tienen las

⁴⁸ Cfr. Venturini, A. (2005) *As faces do silêncio em blaise pascal* en *Último Andar*, (13), 66–75 El artículo destaca tres aspectos del silencio según Blaise Pascal: el de la razón, el de la naturaleza y el del hombre de fe. Pascal considera que escuchar a Dios en silencio es el acto más racional, ya que la razón es diáfana dentro del proceso cognitivo. Además, Pascal reflexiona sobre la grandeza y la pequeñez de la naturaleza y cómo el hombre de fe se postra en silencio ante Dios en un acto de adoración. También confróntese Alba, P. (2020) *Una Lectura Exploratoria del Pathos Trágico en Pensées de Blaise Pascal: El Fragmento de los Tres Tipos de Personas Ante el Silencio Eterno.*, allí el autor destaca que “Entre estas actitudes se esconde la alusión a la antiquísima tradición espiritual de escuchar y no hablar, o *callada quietud*, una práctica de iniciación mística que entiende al silencio como condición para la purificación, con él se ara la sabiduría”, p. 180. recuperado de: <http://repositorio.ugto.mx/handle/20.500.12059/4718>

⁴⁹ Se debe aclarar que aunque Berkeley no se enfoca en el silencio en “*Motu*”, se interpretan referencias indirectas al mismo. Por ejemplo, en la filosofía de Berkeley, la percepción y la experiencia sensorial son fundamentales para el conocimiento, y es posible que se refiera a la experiencia del silencio en relación con la percepción y la experiencia.

⁵⁰ Cfr. Rosales, D.I. *Silence, Attention, Body*. Hum Stud 46, 101–115 (2023). Ahí se afirma: “El silencio se ha estudiado desde diversas perspectivas. Considerado un fenómeno natural y en su dimensión material, el silencio es relevante para comprender los intervalos de la música o la estructura sonora de algunas realidades mundanas. John Cage, por ejemplo, ha explorado este fenómeno, acercándose a una posición en la que el silencio como realidad absoluta es imposible: en la naturaleza, siempre hay un sonido que se oye, aunque sea el sonido del propio sistema nervioso o sanguíneo del cuerpo.” (Silence has been studied from various perspectives. Considered a natural phenomenon and in its material dimension, silence is relevant to understand the intervals of music or the sound structure of some mundane realities. John Cage, for example, has explored this phenomenon, approaching a position in which silence as absolute reality is impossible: in nature, there is always a sound to be heard, even if it is the sound of the body’s own nervous or blood system.)

cualidades secundarias, como el sonido, que pensamos que tienen. En su lugar, estas cualidades secundarias son el resultado de nuestras percepciones y están en la mente del observador. Por lo tanto, para Berkeley, el silencio sería simplemente la ausencia de sonido, y no una entidad positiva en sí misma. En lugar de considerar el silencio como algo que existe independientemente del observador, lo ve como una experiencia subjetiva que surge de nuestra percepción del mundo que nos rodea.

En resumen, para Berkeley el silencio sería un ejemplo que ilustra su teoría en torno a que las cualidades secundarias de los objetos como resultado de las percepciones de la mente no tienen una existencia independiente fuera de ella. En este contexto, surgió un tipo de hombre que se alejó del silencio y lo evitó como si fuera una enfermedad contagiosa. Su forma de mirar el mundo se transformó en una observación analítica, lo que lo llevó a distanciarse de la naturaleza y a ignorar la materia. Este hombre, a su vez, no toleraba la mirada externa del aspecto espiritual, era aquel que no se sometía a la visión arrogante de la razón sobre la materia. De esta manera, se estableció una dicotomía entre la concepción espiritual y la razón materialista, que evidencia el alejamiento del hombre contemporáneo de su conexión con el mundo natural y su propia espiritualidad. Ejemplo contundente de esa mirada analítica se encuentra en Kant, quien establece reflexiones limitadas, pero fácilmente comprensibles acerca del lenguaje. De hecho, Kant es crítico del enfoque moderno que busca construir una lengua filosófica perfecta o a priori. Como resultado de esta postura se ha discutido la presencia de una “represión” o “silencio” de Kant con relación al lenguaje. Sin embargo, es importante destacar que aunque Kant no dedicó una extensa reflexión sobre el lenguaje en sí mismo, su pensamiento filosófico se basa en la comprensión del lenguaje como una herramienta fundamental para la construcción del conocimiento y la comunicación entre seres humanos.⁵¹ En este sentido, su filosofía se encuentra impregnada de

⁵¹ “En el ámbito de la filosofía moderna, Kant utiliza el término *Schwärmerei* ‘misticismo’ como una doctrina secreta, una sabiduría infusa en el hombre, desde arriba, por inspiración, no conseguida por los medios humanos sino como un verdadero oxímoron (ὀξύμωρον, *oxýmōron*) en que se representa lo trascendente como inmanente. *Schwärmerei* es la significación más

implicancias lingüísticas que merecen una reflexión cuidadosa y detallada. En relación con el silencio en filosofía, destacaríamos desde Kant la importancia del lenguaje natural como herramienta fundamental para la clarificación del pensamiento y la descomposición de lo que se tiene ante los ojos. En este sentido, se puede argumentar que el lenguaje natural es una herramienta necesaria para dar forma a los conceptos que surgen de la reflexión filosófica, y que el silencio, en este contexto, no puede ser entendido como algo útil.

Sin embargo, la reflexión de Kant también muestra que el lenguaje natural tiene sus limitaciones y no es adecuado para abordar ciertos aspectos del conocimiento, como lo trascendental, que se refiere a nuestra manera de conocer los objetos. En este sentido, se puede argumentar que el silencio también puede ser entendido como una forma de acercarse a estos aspectos del conocimiento que escapan a la capacidad del lenguaje natural, y que el *silencio filosófico* puede ser visto como una forma de explorar las limitaciones del lenguaje en relación con el conocimiento trascendental. De este modo, desde Kant podemos pensar en la relación entre el lenguaje y el silencio en filosofía en tanto ambos pueden ser entendidos como formas complementarias de abordar la complejidad del conocimiento humano.

1.4 El silencio en la filosofía contemporánea

Por último, analicemos detalladamente el lugar del silencio dentro de la filosofía contemporánea. Como hemos señalado previamente, los tiempos en los que vivimos son tiempos en los que los momentos de silencio se han vuelto anómalos. El nuestro es un tiempo sin silencios, sin armonías, es un tiempo lleno de ruido convulsivo. Aquí se plantea una nueva dirección en el estudio del silencio, una dirección que se opone y contrasta con la forma. Se percibe como algo que brota, fluye y se expande, que rechaza la forma y la diluye. En

general de un paso emprendido según principios que están más allá de los límites de la razón humana, la posesión de una sabiduría superior que produce el misticismo moral y religioso.” González, E. (2017) *Místicas medievales: el rostro femenino de la teología*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, p. 55 / Cfr. Kant, E. (2005) *Crítica de la razón práctica*, FCE, pp. 79 – 84 sobre la típica de la facultad de juzgar pura práctica, en especial <124-125>

este sentido, puede concebirse como “lo que carece de forma y estilo”. Sin embargo, el pensamiento conceptual y el lenguaje en gran medida se apoyan en la forma, lo que hace difícil precisar esta idea del silencio. Además de utilizar imágenes, la única forma de expresar el silencio es a través de la negación, es decir, describiendo lo que no es.

Sin embargo, este enfoque negativo lleva a confusiones, ya que lo que se intenta describir no es solo una negación de la forma, sino algo que tiene características propias que contrastan con la forma, más que oponerse a ella. La experiencia cotidiana nos indica que este “algo” al que se alude es el último punto de referencia que se contrapone a la determinación formal, a la forma en sí del silencio. Este algo es previo a cualquier determinación ulterior, no puede ser captado conceptualmente pero es familiar a nosotros y nos es inequívocamente conocido. Al ser configurado, este algo se siente inmediatamente rígido.⁵² Por lo tanto, el silencio ya no existe como una entidad real dotada de su propio valor positivo, no hay más silencio sino discusiones incesantes en las que la escucha es una actividad pasada de moda o anacrónica para el espíritu contemporáneo. Empero,

“Escuchar nos inserta en una dimensión de confianza y esperanza. Escucha y silencio deben ir de la mano. Tanto Romano Guardini (sólo desde el silencio, escribe, se puede realmente escuchar) ...como Ignazio Silone (el silencio interno, afirma, significa que todo está en su lugar, todo está escuchando...), concuerdan en reconocer en el silencio el lugar privilegiado en el que se puede formar y surgir la capacidad para una escucha auténtica.”⁵³

Los filósofos, desde los albores de la historia de la filosofía, han centrado su atención en la palabra, en el *logos*, como instrumento de conocimiento y comprensión del mundo. En contraste, el silencio ha sido considerado como algo periférico y marginal en la reflexión filosófica. Aunque, como hemos visto líneas arriba, algunos filósofos de la antigüedad exploraron el silencio en mayor

⁵² Cfr. Guardini, R. (1995) *El contraste: ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. BAC., Madrid, España., p. 46, nota 92.

⁵³ Baldini, Op. Cit. P. 21

o menor medida de manera consciente, durante mucho tiempo aquél no ha sido visto como una categoría filosófica plenamente respetable. En este sentido, se puede decir que la filosofía ha marginado el silencio como objeto de estudio y ha relegado su importancia a un plano secundario en el análisis filosófico.

Es a partir de la segunda mitad del siglo XIX que el silencio comenzó a ganar relevancia en el escenario filosófico, pero fue en el siglo XX cuando los filósofos le dedicaron una atención más seria y profunda. El silencio ha llegado a ser un concepto crucial para la teoría de diversos movimientos filosóficos, como el espiritualismo, el personalismo, el existencialismo y la fenomenología. Se ha explorado su relación con la conciencia, la subjetividad, la temporalidad y la ontología. Además, se ha planteado su importancia como medio de acceso a la verdad y a la comprensión profunda de la realidad.⁵⁴

La referencia al silencio está presente en obras bien conocidas dentro del ámbito filosófico contemporáneo, ya sea de modo directo o indirecto. Desde el célebre § 7 de L. Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca”⁵⁵ hasta el cierre del texto *Yo y tú* de M. Buber cuando anuncia la

⁵⁴ Cfr. Schopenhauer, A (2009) *El mundo como voluntad y representación*. Tomo 1, Editorial Trotta, Madrid, España. P. 424 “...el silencio momentáneo de todo querer que surja en cuanto nos entregamos a la contemplación estética como puro sujeto involuntario del conocer [correlato de la idea] es ya un componente principal de la dicha que produce la belleza.” El fragmento en cuestión aborda una perspectiva interesante en torno a la contemplación y su relación con la temporalidad. La idea de que lo momentáneo es una dimensión esencial de la contemplación, sugiere que la *atención plena* al presente es fundamental para poder sumergirse en la experiencia de la contemplación. Esta concepción se enmarca en una corriente de pensamiento que pone énfasis en la importancia de la temporalidad en la vida humana y la comprensión de la experiencia. Al igual que la atención plena al momento presente, el silencio requiere una actitud de apertura y receptividad hacia el mundo, lo que permite al individuo experimentar una sensación de plenitud y calma.

⁵⁵ Wittgenstein, L. (2017) *Tractatus lógico-philosophicus*. 5ª edición, Editorial Tecnos, Madrid, España., p. 287. Resulta pertinente destacar en este contexto la importancia de retomar la respuesta ofrecida por Wittgenstein a Russell, en la que se dilucida un malentendido atribuido a este último, quien en su afán por interpretar erróneamente la posición wittgensteiniana, le achaca -con una dosis de preocupación evidente- la incursión en terrenos místicos motivada por la potencialidad que la vivencia mística tiene para suspender el pensamiento. En palabras de Wittgenstein: “Temo que (Russell) no haya captado mi argumento principal, del cual todo el asunto de las proposiciones lógicas no es sino un corolario. El punto principal es la teoría acerca de lo que pueda expresarse (*Gesagt*) mediante proposiciones, es decir, mediante el lenguaje (o, lo que es lo mismo, aquello que puede ser *pensado* y lo que no puede ser *pensado*), a diferencia de lo que no puede expresarse sino que solamente puede ser mostrado (*gezeigt*); lo cual es, para mí, el asunto cardinal de la filosofía.” (‘Now I’m afraid you haven’t really got hold of my main contention, to which the whole business of logical propositions is only corollary. The main point is the theory of what can be expressed (*gesagt*) by propositions i.e.

renovación solidaria del Yo y el mundo luego de la aniquilación de su forma por el hombre: “...llega el gran estremecimiento, la suspensión del aliento en la oscuridad, y el silencio de la preparación.”⁵⁶; e incluso, llegando hasta Ortega y Gasset en su ensayo *El silencio, gran Brahman*, en el que ya vemos una indicación sobre lo que posteriormente estudiaremos como «silencio subjetivo». Ahí indica el filósofo español:

“Más interesante que este género de inefabilidad es otro. Cuando el indio calla, porque su saber no puede expresarse con palabras, no calla en rigor. Callar es dejar de decir lo que se puede decir. Este es el silencio fecundo —no mera ausencia de vocablos, sino acallamiento de ellos, el retenerlos, silenciarlos. Muchas veces en la vida ejercitamos según el propio albedrío este activo silencio. Por tal o cual motivo empírico o caprichoso dejamos de decir lo que podíamos muy bien decir. Tampoco en tales casos tiene gran interés teórico nuestra taciturnidad.”⁵⁷

Aún más, en *Así habló Zaratustra*⁵⁸, Nietzsche presenta al protagonista como un solitario que busca la verdad y la sabiduría en el silencio de la montaña. El silencio es un medio a través del cual Zaratustra se conecta con su yo interior y encuentra la inspiración para sus enseñanzas.

Además, el silencio también se utiliza en contraposición al ruido y la charlatanería de la sociedad. Nietzsche critica a aquellos que hablan demasiado y sin sentido, y en cambio, propone un silencio consciente y reflexivo como

by language (and, what comes to the same, what can be thought) and what cannot be expressed by propositions, but only shown (gezeigt); which, I believe, is the cardinal problem of philosophy...” Anscombe, G.E.M (1963) *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 2a edición, Harper and Torchbooks, New York. p.161

⁵⁶ Buber, M. (2002) *Yo y tú*. Edit. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, p. 92.

⁵⁷ Ortega y Gasset, J. (1963) *Obras completas. Tomo II, El Espectador*. 6ª edición., Revista de Occidente, Madrid, España, p. 626 Al respecto también confróntese Neher, A. (1997) *El exilio de la palabra: del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Riopiedras Ediciones: Barcelona, España. Y si callamos es porque resuenan en nosotros los temores de Cioran o la taciturnidad del Brahman y que Neher recoge bellamente en el siguiente pasaje: “...el medio elegido por la muerte para hacernos su ser real y profundo es el silencio. [...] La muerte es el silencio, abrupto primeramente en la inmersión silenciosa que sigue inmediatamente a la última palabra de la vida, profundo después en la extensión irreversible de silencio que teje la muerte entre ella y la vida, cuanto más se aleja de ella. [...] Y por el silencio evoca la muerte la noche, tal y como inversamente la noche se asemeja a la muerte por el silencio. Si la noche y la muerte son intuitivamente experimentadas como siendo de la misma familia [...] es porque ambas...son silenciosas.” (pp. 39-40)

⁵⁸ Nietzsche, F. (1932) *Obras Completas VI*. Aguilar, Madrid, España.

una forma de alcanzar la verdadera sabiduría. En este sentido, el silencio es una herramienta para desafiar la forma en que la sociedad piensa y se comporta, y para encontrar una nueva forma de vida basada en la individualidad y la autenticidad. A manera de ilustración, se pueden mencionar las siguientes referencias en apoyo a lo previamente expuesto: “Es muy difícil vivir entre los hombres, porque es muy difícil guardar silencio”⁵⁹ y más adelante “El mundo no gira alrededor de los inventores de nuevos ruidos, sino en torno a los inventores de valores nuevos, y gira “en silencio.”⁶⁰

Para completar esta lista breve de autores que han reflexionado sobre el fenómeno del silencio durante el siglo XX, es necesario mencionar a Max Scheler y su obra *Esencia y formas de la simpatía*. Scheler propone una concepción dinámica y afectiva del silencio que permite superar la idea tradicional de aquel como mera ausencia de sonido y explorar su contenido y cualidad desde diversas perspectivas. Esta propuesta enriquece el estudio filosófico del silencio y aporta una perspectiva original y fecunda para su análisis. Dentro de la obra de Scheler se sostiene que

Las personas pueden. . . callar y ocultar sus pensamientos. Y esto es algo de todo punto distinto del mero hablar. Es una manera activa de conducirse, mediante la cual pueden esconder en cualquier medida su esencia a todo conocer espontáneo sin que con ella necesite estar enlazada forzosamente una expresión que se produzca de un modo automático y el fenómeno corporal correspondiente. La naturaleza, en su totalidad no puede “callar”. La naturaleza es, por tanto y con inclusión de lo vital-psíquico, que tiene siempre un miembro paralelo rigurosamente unívoco en los procesos fisiológicos, cognoscible espontáneamente, por lo menos en principio.⁶¹

Como modelo de reflexión filosófica sobre el silencio, la cita de Max Scheler resalta la complejidad del fenómeno del silencio, distinguiéndolo de la mera ausencia de sonido y de la pasividad. Scheler destaca el carácter activo y encubierto del silencio, que permite a las personas ocultar sus pensamientos y

⁵⁹ Ibid., p. 74

⁶⁰ Ibid., p. 115

⁶¹ Scheler, M. (1957) *Esencia y formas de la simpatía*. 3ª edición, Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina, p. 298

esencia a cualquier forma de conocimiento espontáneo, en contraposición con la naturaleza que, en su totalidad, siempre es cognoscible en principio. La perspectiva de Scheler contribuye a ampliar la comprensión del silencio como una dimensión de la existencia humana que implica un potencial de acción y de encubrimiento.⁶²

Con todo, es en el marco del ámbito intelectual francés donde se ha llevado a cabo un riguroso estudio filosófico acerca del fenómeno del silencio. Desde la perspectiva de M. Baldini, la causa de este hecho se puede atribuir a que

La filosofía francesa es, por excelencia, una filosofía de la conciencia y, por lo tanto, el tema del silencio es naturalmente afín a ella. [...] En Francia, desde hace tiempo existe una tradición especialmente rica de reflexiones sobre la dimensión ascético-religiosa del silencio, una tradición que evidentemente ha proporcionado un excelente trasfondo para el enfoque filosófico de este tema. Finalmente, hay que destacar que aquellos movimientos filosóficos que hemos mencionado como especialmente atentos al silencio nacieron y florecieron, aunque luego arraigaron en otros lugares, en el mundo cultural francés.⁶³

En la obra de P. Ricoeur y M. Dufrenne titulada, *Karl Jasper et la philosophie de l'existence*, se encuentra la siguiente cita:

⁶² La capacidad de una persona para comprenderse a sí misma es un requisito primario para poder comunicar a otra persona quién es, qué piensa, qué quiere, qué ama, entre otras cosas. Esta capacidad está estrechamente relacionada con la técnica del silencio. Es por eso que en muchas comunidades religiosas y metafísicas, como los budistas, el monacato cristiano y los cuáqueros, se hace referencia al "sanctum silentium". Cfr. Odo Casel (1919) *De Philosophorum graecarum silentio mystico*, Edit. De Gruyter, Berlin, Alemania. Pp. 111 – 114. "El hombre que desee contemplar a Dios debe, a su vez, imitar esa tranquilidad llena de silencio y retirarse a sí mismo en la mayor quietud." (Homo, qui Deum contemplari voluerit, illam quietem silentii plenam imitatus et ipse in summam quietem se recipiat oportet). La teología del primer Dios se encuentra de manera similar entre los neopitagóricos y Filón. Esta teología hace hincapié en el éxtasis de la mente separada de las cosas mundanas, una idea comúnmente encontrada en los libros herméticos, en los que se promueve la transferencia del silencio a la mente y enseña a los individuos a acercarse a la divinidad por medio de la práctica del silencio en la oración, como ya vimos brevemente con Adán de Perseigne.

⁶³ Op. Cit. Baldini., pp. 37-38. "la filosofía francese...é per eccellenza una filosofía della coscienza e, quindi, il tema del silenzio le é naturalmente congeniale [...] in Francia esiste da un tempo una tradizione particolarmente ricca di riflessioni sulla dimensione ascetico-religiosa del silenzio, tradizione che ha costituito evidentemente un ottimo *background* all'approccio filosofico di questo tema. Infine, occorre ricordare che quei movimenti filosofici da noi citati quali portatori di un'attenzione particolare nei confronti del silenzio son nati e fioriti, anche se poi hanno attecchito altrove, nel mondo culturale francese."

“La cifra última es el silencio. Así, cada vez que una palabra rompe el silencio para explicar o simplemente atestiguar el Ser, es una palabra que ya no dice nada. Las palabras que se articulan en presencia de la ruina absurda, la libertad abortada y el olvido total son 'enunciados vacíos del silencio'".⁶⁴

En esa obra, Ricoeur y Dufrenne destacan la importancia de la trascendencia y del silencio como aspectos fundamentales de la existencia humana. En el Capítulo IV (lugar donde se encuentra la cita anterior) profundizan en aquellas ideas. Según Ricoeur y Dufrenne, para Jaspers la trascendencia representa la búsqueda del hombre por alcanzar una comprensión más profunda y significativa de su existencia, lo que implica una superación de los límites de la conciencia y del mundo empírico. Además, Jaspers destaca la importancia de los mitos y las religiones como un segundo lenguaje para acceder a la trascendencia. En contraste, la especulación filosófica es vista como una tercera lengua, ya que se basa en la reflexión racional y crítica para comprender la realidad trascendental. Sin embargo, el fracaso de cualquiera de esas “lecturas” es un elemento constante en la búsqueda de la trascendencia y del significado de la existencia humana, y es en este punto donde el silencio adquiere una relevancia crucial.

El silencio es el medio a través del cual la conciencia humana puede enfrentar y reflexionar sobre el fracaso de su *lectura del mundo*, permitiendo así la posibilidad de una transformación y superación.⁶⁵ Encontramos otro caso similar en la obra de H. Bergson, quien afirma

“Experimentaríamos una sorpresa similar si, al romper los marcos del lenguaje, nos esforzáramos por capturar nuestras ideas en su estado natural, tal como nuestra conciencia, liberada de la obsesión del espacio, las

⁶⁴ P. Ricoeur & M. Dufrenne (1947) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Ed. du Seuil, Paris, 1947. P. 322

⁶⁵ Al respecto, J. Wahl concluye así su *Tratado de metafísica* “En presencia de obras de arte, estos mundos completos, o simplemente en presencia de las cosas, experimentamos una plenitud, sin separar lo interno de lo externo, lo infinito de lo finito, y el diálogo incesante ha llegado a su conclusión en el silencio.” (En présence d'œuvres d'art, de ces mondes complets, ou simplement en présence de choses, nous ressentons une plénitude, ne séparant plus l'interne de l'externe, l'infini du fini, et le dialogue incessant a atteint sa conclusion dans le silence.)

percibe. Esta disociación de los elementos constitutivos de la idea, que conduce a la abstracción, es demasiado conveniente como para prescindir de ella en la vida cotidiana e incluso en la discusión filosófica.”⁶⁶

El pasaje en cuestión nos conmina a deshacernos de las limitaciones impuestas por el lenguaje, el cual se convierte, con frecuencia, en una pantalla que separa el pensamiento de la realidad. Solo entonces podremos trascender la mera “sombra de nosotros mismos” que el lenguaje nos permite aprehender, y acceder a una comprensión más profunda de la realidad misma, sin mediaciones.

Esto supone, por supuesto, un desafío radical para la filosofía, que históricamente ha estado ligada al lenguaje y a la reflexión sobre el mismo. En última instancia, sin embargo, se trata de una tarea indispensable si se quiere alcanzar una comprensión más plena y completa de la realidad y del lugar que ocupamos en ella. Aún más, en el capítulo sobre la cuestión de la intensidad de los estados psicológicos, Bergson describe la orientación de la atención hacia sus objetos. En este contexto, se plantea que la intensidad psicológica de una percepción o sensación no es simplemente una magnitud física, sino que también depende de factores subjetivos como la *predisposición del sujeto*, el *grado de atención* prestado y la *comparación* con otras sensaciones. Es importante destacar que esta concepción difiere del modelo objetivista, según el cual la intensidad psicológica es una propiedad intrínseca del estímulo físico. Bergson afirma ahí:

Un disparo de cañón que resuena en nuestros oídos, una luz deslumbrante que se enciende de repente nos quita momentáneamente la conciencia de nuestra personalidad; este estado incluso puede prolongarse en un sujeto predispuesto. Además, incluso en la región de las intensidades consideradas medias, cuando se trata de igual a igual con la sensación representativa, valoramos su importancia comparándola con otra que suplanta, o teniendo en cuenta la persistencia con la que regresa. Por

⁶⁶ Bergson, H. (1927) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF., Paris, p. 100. « Nous éprouverions une surprise du même genre si brisant les cadres du langage, nous nous efforcions de saisir nos idées elles-mêmes à l'état naturel, et telles que notre conscience, délivrée de l'obsession de l'espace, les apercevrait. Cette dissociation des éléments constitutifs de l'idée, qui aboutit à l'abstraction, est trop commode pour que nous nous en passions dans la vie ordinaire et même dans la discussion philosophique »

ejemplo, el tic-tac de un reloj parece más sonoro por la noche, porque fácilmente absorbe una conciencia casi vacía de sensaciones e ideas. Los extranjeros que conversan entre sí en un idioma que no entendemos, nos dan la sensación de hablar muy alto, porque sus palabras, al no evocar ideas en nuestra mente, estallan en medio de una especie de silencio intelectual y acaparan nuestra atención como el tic-tac de un reloj por la noche. Sin embargo, con estas sensaciones llamadas medias, nos adentramos en una serie de estados psíquicos cuya intensidad debe tener un nuevo significado.⁶⁷

Vemos que el análisis del silencio ha sido objeto de atención en ciertos autores de la filosofía francesa, quienes han examinado su naturaleza ontológica. En su obra, Bergson vincula el silencio con la captación de la duración, considerándolo como un intervalo en el que se manifiesta la fluidez temporal, lo que significa un reto para la filosofía que se ha mantenido vinculada con el lenguaje y la reflexión acerca de este. Ricoeur, por su parte, destaca la importancia del silencio como espacio interpretativo del lenguaje, siendo un ámbito que propicia la profundización semántica y reflexiva. Para ambos filósofos, el silencio adquiere una relevancia que trasciende la mera ausencia de sonido, configurándose como una dimensión existencial y epistemológica que se entrecruza con diversas problemáticas filosóficas.

Para concluir esta brevísima actualización sobre el tema del silencio en la historia de la filosofía, es pertinente revisar un texto esencial que, de manera indirecta, contribuyó al desarrollo de progresos significativos con relación a una posible caracterización del silencio como un fenómeno positivo. Nos

⁶⁷ Op. Cit. Bergson, p. 30. « Un coup de canon tire à nos oreilles, une lumière éblouissante s'allumant tout à coup, nous enlèvent pendant un instant la conscience de notre personnalité ; cet état pourra même se prolonger chez un sujet predisposé. Il faut ajouter que. Même dans la région des intensités dites moyennes. Alors qu'on traite d'égal à égal avec la sensation représentative. Nous en apprécions surtout l'importance en la comparant à une autre qu'elle supplante, ou en tenant compte de la persistance avec laquelle elle revient. Ainsi le tic-tac d'une montre paraît plus sonore pendant la nuit, parce qu'il absorbe sans peine une conscience presque vide de sensations et d'idées. Des étrangers, conversant entre eux dans une langue que nous ne comprenons point, nous font l'effet de parler très haut, parce que leurs paroles, n'évoquant plus d'idées dans notre esprit, éclatent au milieu d'une espèce de silence intellectuel, et accaparent notre attention comme le tic-tac d'une montre pendant la nuit. Toutefois, avec ces sensations dites moyennes nous abordons une série d'états psychiques dont l'intensité doit avoir une signification nouvelle. »

referimos al volumen *Nihilism: a Philosophical Essay*⁶⁸ de Stanley Rosen quien se posiciona como un crítico contundente de la obra de L. Wittgenstein y M. Heidegger debido a su supuesta complicidad con el fenómeno nihilista que él considera como una amenaza perenne y peligrosa para la humanidad. Esta perspectiva se basa en la premisa de que el nihilismo se manifiesta de manera insidiosa en el privilegio que se otorga al silencio, lo que implica un desprecio por la vida y por la comunicación significativa. Rosen, por tanto, sostiene que es necesario rechazar cualquier forma de nihilismo y explorar nuevas formas de concebir la realidad y el sentido de la existencia. Su posición central en torno al silencio es la siguiente: “Dado que el silencio se vuelve articulado mediante la palabra y recibe su diversificación formal a partir de la configuración reflexiva de la conciencia discursiva, pierde esta capacidad de articulación cuando se trata como la fuente de significado.”⁶⁹

⁶⁸ Rosen, S. (1969) *Nihilism: a Philosophical Essay* New Haven and London, U. Press. En la página XX del Prefacio describe al nihilismo como “perenne pestilencia” y como “eterno mal para la humanidad”.

⁶⁹ Idem. Prefacio., p. XIII. “Since silence is rendered articulate by speech and receives its formal diversification from the reflexive shaping of discursive consciousness, it loses this articulateness when treated as the source of significance.” A esta tesis de S. Rosen ha respondido críticamente B.P. Dauenhauer en su texto *Silence. The Phenomenon and its Ontological significance*, especialmente en el cuarto capítulo titulado *Some salvageable mistakings of silence* donde Dauenhauer traza su crítica a la ilusión del “complete speech” que Rosen asigna a las bestias y a los dioses. Por tanto, el *discurso completo* (en donde “discurso completo” equivale, para Rosen, a algo similar a “estar en silencio”, lo cual es una suerte de “traición” al lenguaje) es siempre un deseo humano inalcanzable a no ser que se tenga como meta final el “discurso filosófico”. En palabras de Rosen: “El deseo de las cosas mueve al hombre al habla; la negatividad del trabajo, por medio del cual el hombre se apropia de su entorno físico, es a un nivel más profundo una guerra contra el silencio del mundo. Y, sin embargo, como hemos visto, el habla está impregnada por el mismo silencio contra el que lucha. La voz del hombre parece estar amortiguada por el silencio de las dos infinitudes de Pascal. No es necesario ser ni un místico ni un romántico para sentir la presión, y a veces incluso la necesidad, del silencio. Con frecuencia, el silencio, nuestro enemigo ambiguo, parece curar las heridas del charlatanismo fútil. El alivio que experimentamos en estos casos es un símbolo del silencio último en el que terminaría un discurso completo. Pero es un remedio falso, adquirido a costa de nuestro derecho de nacimiento. El silencio no es la explicación que el hombre desea, sino la negación de la explicación. En cuanto a la inteligibilidad, el silencio es subordinado al habla, ya que el habla señala al silencio, señala al silencio dentro de sí mismo. Sin habla, el silencio sería invisible; no sería nada.” (The desire for things moves man to speech; the negativity of work, by which man appropriates his physical environment, is at a deeper level a war against the silence of the world. And yet, as we have seen, speech is itself permeated by the very silence against which it struggles. The voice of man seems to be muffled by the silence of Pascal’s two infinities. One need be neither a mystic nor a romantic to feel the pressure of, and sometimes even the need for, silence. Not infrequently, silence, our ambiguous enemy, seems to heal the wounds of futile chatter. The relief we experience in these

El fragmento plantea una tensión en torno a la noción de silencio en filosofía, particularmente en relación con el sentido y la articulación de significado. Por un lado, autores como Wittgenstein y Xirau han sostenido que el silencio puede ser entendido como una fuente del sentido, sugiriendo que puede ser un espacio en el que la expresión silenciosa puede ser significativa y portadora de sentido; por el otro, Rosen sostiene una visión contraria, argumentando que el silencio representa una imposibilidad de la articulación de cualquier significado. En esta perspectiva, el silencio es visto como una carencia de sentido, una falta de capacidad para la expresión y la comunicación.

Esta tensión nos invita a reflexionar sobre la naturaleza de la comunicación y el lenguaje, así como sobre el papel que juega el silencio en estos procesos. Por ello, para Rosen es sospechosa la obra de M. Heidegger en gran medida por los significados más profundos, enigmáticos y, por decirlo así, ocultos del pensamiento del filósofo alemán, que a pesar de ser penetrante, también puede resultar críptico y hermético. Al abordar la cuestión del silencio en el pensamiento heideggeriano, se encuentra una doble dificultad. Por un lado, se trata de un tema poco investigado directamente por los estudiosos de su filosofía; por el otro, la complejidad aumenta considerablemente al percatarnos de que, a pesar de ser un punto nodal en la obra del filósofo alemán, este nunca abordó explícitamente el asunto. Sin embargo, el tema del silencio se encuentra implícito y sugiere su presencia en los escritos de Heidegger, especialmente en aquellos que se presentan en una forma de expresión más misteriosa, poética, teológica o mística. En efecto, el silencio habita de manera sigilosa, valga la redundancia, en la obra del autor, y su comprensión es esencial para una interpretación adecuada de su filosofía. Así, afirma el filósofo alemán: “El silencio (*Erschweigung*) es la ‘lógica’ de la filosofía, en tanto que ésta pregunta

cases is a symbol of the ultimate silence in which a completed speech would terminate. But it is a spurious remedy, purchased at the cost of our birth—right. Silence is not the explanation man desires, but the negation of explanation. With respect to intelligibility, silence is subordinate to speech, since speech points out silence, points to the silence within itself. Without speech, silence would be invisible; it would be nothing.) Op. Cit., pp. 220-221

la cuestión fundamental desde el otro comienzo.”⁷⁰ En el corpus heideggeriano, el silencio se erige como un tema que no solo se extiende en la totalidad de su obra, sino que, de igual modo, se erige como un elemento fundamental en la construcción de su pensamiento. Desde la exposición sistemática de la fenomenología de *Ser y Tiempo* hasta los breves textos poético-místicos como *El Camino del Campo*, el silencio, en tanto que idea y vivencia, va adquiriendo una importancia creciente en la reflexión heideggeriana. La indagación en la profundidad del Ser y la cosa, en efecto, implica una renuncia al lenguaje ordinario y la entrada en un espacio donde se instaura el silencio como elemento que trasciende el discurso. El silencio, por lo tanto, no es solo un fenómeno negativo, sino que, por el contrario, posee un carácter positivo, como un espacio donde se despliegan las posibilidades del Ser y de la comprensión humana.

De este modo, el silencio emerge como un lugar propicio para la reflexión filosófica y, al mismo tiempo, como el límite último del lenguaje. Pero quienes se aventuran a investigar esta dimensión del Ser son pocos y desconocidos⁷¹ e incluso son señalados por los demás como seres perdidos en la abstracción⁷² que no se pliegan ante la magnificencia histórica y filosófica del ente (el cual fue tomado erróneamente por el “Ser” de acuerdo con Heidegger). Según estas posiciones, la palabra y la escritura tienen su origen en lo “inhablado”, lo que implica que hablar y escribir requieren de haber escuchado y estado en silencio. En este sentido, el silencio es el origen de todo lo que se manifiesta en el habla y la escritura, y es fundamental para la comprensión de la propia existencia, aunque nunca de forma completa porque:

Ante la conclusión de Wittgenstein, que hemos visto, propone callar ante aquello de lo que no es posible hablar, no pronunciarse, no escribir, abstenerse, es factible defender también que no siempre— o acaso pocas veces— el espíritu vive en el habla, y que, lo indicó

⁷⁰ Heidegger, m. (2003) Aportes a la filosofía: acerca del evento. Buenos Aires. Editorial Biblos, p. 77

⁷¹ Heidegger, M. *De camino al habla*. Barcelona. Serbal. 1987, p. 43

⁷² Muñoz, R. (2006) *Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger*, Fénix Editora, Sevilla, España.p.13

Heidegger—para quien especular sobre el silencio significaba, según declaración, algo tan duro y complejo como hacerlo sobre el lenguaje—, en el decir y el escribir puede producirse una aproximación a cuanto desconocemos, a lo que somos, aunque quizá no una llegada propiamente dicha.⁷³

Es cierto que la advertencia de Rosen acerca de los peligros del uso excesivo de un lenguaje técnico en la obra de Heidegger no es infundada, ya que puede acarrear una desconexión entre el lenguaje filosófico y el lenguaje cotidiano, lo que a su vez podría resultar en una mayor fragmentación y elitismo del discurso filosófico.⁷⁴ No obstante, no se debe subestimar la capacidad del hombre para comprender ideas complejas sin necesidad de ser un místico o un gran filósofo.

En esta línea, la labor del filósofo debería ser precisamente la de traducir y hacer accesibles las ideas más complejas a un público más amplio, en lugar de cerrarse en un lenguaje hermético y elitista.⁷⁵

1.5 El silencio en la tradición occidental: recuento final.

El valor del silencio en la historia de Occidente es indiscutible. Como hemos visto, en el pasado se consideraba al silencio como un depósito espiritual y una fuente de creación de la palabra. A través de la palabra, el hombre podía captar algo del misterio que él mismo era para sí y descubrió la posibilidad de comunicarse y hacerse común con los demás.

⁷³ Op.Cit, Ramón Andrés, p. 46

⁷⁴ Cfr. Op. Cit., Patočka, pp. 21 -24

⁷⁵ Empero, la afirmación de Wittgenstein según la cual “de aquello que no se puede hablar, es mejor callar”, se convierte en una perspectiva importante que no se puede ignorar en el debate sobre el uso excesivo del lenguaje técnico en la filosofía, pues hay aspectos de la realidad — como el silencio — que están más allá del alcance del lenguaje y que cualquier intento de capturarlos mediante palabras y conceptos sería fútil o incluso contraproducente. Es importante ser conscientes de los límites del lenguaje y, en algunos casos, aceptar el silencio como una forma legítima de respuesta filosófica, mas no teológica ni mística. Porque, en palabras del propio Wittgenstein en *Observaciones filosóficas*: “Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona quizás el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar” En otras palabras, el contenido que resulta difícil de expresar con palabras precisas y claras no siempre se mantiene oculto, ya que a través de la alusión y la sugerencia, es posible transmitir de manera indirecta su significado, aunque no necesariamente de forma lógica o explícita.

Poetas y místicos tanto de la cultura occidental como oriental han reconocido la importancia del silencio en sus obras, y han contribuido al descubrimiento de nuevas posibilidades para el hombre común en sus relaciones con el mundo.⁷⁶ Es evidente que el silencio no es un mero vacío, sino que tiene un significado real y positivo en la vida humana. En este sentido, el silencio es un fenómeno que debe ser estudiado y valorado en su justa medida para poder entender la complejidad de la existencia y sus relaciones con el mundo.

Relaciones que son necesarias al hombre porque le descubren una parte de su estructura ontológica profunda desde la cual, antes que querer “salvar” al silencio, se pretende valorar la superioridad del lenguaje humano.⁷⁷ Por el contrario, hemos de considerar que el silencio es preponderantemente más necesario en la actualidad porque “...es una plenitud de sentido y una fuente de fuerza vital.”⁷⁸ Claramente, el hecho de que el ser humano permanezca en silencio no puede subordinarse a lo infinito, ya que esto negaría la finitud inherente al ser humano.⁷⁹ Por tal motivo el hombre, en ocasiones, opta por el

⁷⁶ Cfr. Steiner, G. (2000) *Lenguaje y silencio*. GEDISA, Barcelona, España. Ahí se afirma: “Poseedor del habla, poseído por ésta, cuando la palabra eligió la tosquedad y la flaqueza de la condición humana como morada de su propia vida imperiosa, la persona humana se liberó del gran silencio de la materia. O, para emplear la imagen de Ibsen, golpeado por el martillo, el mineral insensato se ha puesto a cantar. Pero esta liberación, la voz humana que suscita el eco donde no había antes sino silencio, es tanto milagro como escándalo, sacramento como blasfemia.” p. 53.

⁷⁷ Picard, M. (1988) *The world of silence*. Gateway Edition, USA, p. 15

⁷⁸ Op. Cit., Aguilar-Sahagún, p. 5

⁷⁹ Las teorías sociológicas y antropológicas sostienen que gran parte de la esencia humana se basa en su capacidad para superar la finitud y buscar trascender a través de la proyección de una vida ultramundana en el ámbito religioso. Aunque, en términos biológicos, se pueda resolver el problema de la prolongación de la vida, ¿qué sucedería con la dimensión metafísica del hombre? ¿Sería posible alcanzar un final positivo en términos de las posibilidades humanas? Pero, preguntamos junto con Jan Patocka (2005) *Introducción a la fenomenología*, Herder: Barcelona, España: “¿no reside precisamente la humana finitud, no en el final sino en un específico ser relativamente a su final, lo cual implica la presencia del silencio final en cada uno de los momentos de la melodía? En ese caso, el problema hay que plantearlo de otra manera. La seguridad acerca de nuestro fin es absolutamente distinta de cualesquiera otras seguridades objetivas a las que podemos llegar estando aquí. Se trata de una certeza de nuestra forma de vida, de nuestra forma de ser y de permanecer en el mundo.” P. 206. Fíjese aquí la noción de “modos atencionales del silencio” que desvelaremos paulatinamente en los siguientes capítulos. Señalemos solamente de pasada que la certeza de finitud propia revela la presencia del silencio como fenómeno próximo y permanente, ajeno a toda actuación del sujeto, pero que posee la capacidad de envolver al hombre en su reino desplegado en objetivaciones que sólo hacen sentido articuladamente por el lenguaje humano como una suerte de reflejo de las imágenes del mundo *para* la conciencia humana misma. Es decir, el silencio

silencio no porque carezca de una manera más efectiva de alcanzar lo infinito, sino porque el silencio le brinda múltiples maneras de conectarse con su propia condición limitada y finita como ser humano. Por ejemplo, Giacomo Leopardi en su conocido poema *El infinito* “Y mientras el viento susurra entre estas plantas, comparo ese silencio infinito con esta voz: y lo eterno se apodera de mí.”⁸⁰, nos indica un modo de relación horizontal entre el hombre y el silencio; por otro lado, una relación vertical del hombre con el silencio se ejemplifica en Adán de Perseigne:

“Silencio no es no hablar nada, sino poner una guardia en tu boca y un centinela a la puerta de los labios, para que hables como y cuando sea oportuno, donde y cuando debas, lo que convenga y sea oportuno.”⁸¹

Empero, la dimensión positiva del silencio ha sido poco reconocida en el mundo de la filosofía, donde las páginas dedicadas a su estudio son escasas y mayormente se enfocan en su dimensión vertical como “base” del lenguaje, en lugar de su dimensión horizontal como conjunto de posibilidades de sentido. A pesar de que en la literatura religiosa se encuentra constancia del sentido real del silencio, vimos que es durante el siglo XX que el silencio comienza a ser objeto de interés fuera del ámbito teológico y místico. Sin embargo, si se omite la literatura religiosa, no se encuentran escritos dedicados originalmente al estudio del silencio desde la filosofía, sino investigaciones que buscan entender la función del silencio en relación con la preeminencia de la palabra. En este sentido, los escritos que analizan al silencio desde una mirada horizontal, contraria a la verticalidad de los textos místicos y teológicos, han sido publicados principalmente durante la segunda mitad del siglo XX. Sólo a partir de este periodo el silencio comienza a ser una categoría de interés por parte de

no es solo un “hacer silencio” sino que pervive aún a pensar de la conciencia que pretendidamente lo *produce*. La idea de producción de silencio sólo tiene sentido en el “aquí”, por nuestro “ser y permanecer en el mundo” de *una* manera: “nuestra manera [humana]”.

⁸⁰ *L'infinito* “E come il vento/ odo stormir tra queste piante, io quello/ Infinito silenzio a questa voce/ vo comparando: e mi sovviene/ l'eterno.

⁸¹ Op. Cit., De Perseigne, pp. 24-25

antropólogos, filósofos, pedagogos, lingüistas y psicólogos.⁸² Con todo, recordemos una vez más a Adán de Perseigne, Cisterciense del siglo XII quien inicia su carta sobre el silencio, dirigida, al Abad de Belley, Francia de la siguiente forma:

“Responder a tu demanda insistente, Hermano muy querido, supone algo que, lo confieso, acometo con mucho temor, porque carezco de la fuerza que da la experiencia, y mis conocimientos no son tantos como para ser un entendido. [...] Es mejor que me animes a guardar silencio, que pedirme una disertación sobre la naturaleza y la utilidad del silencio. La clave del tema que solicitas sólo la encuentran quienes aman el silencio, los seguidores de la paz...”⁸³

Ante su respuesta, cabría la pregunta: ¿qué tan lejana es, para el hombre contemporáneo, la sensación de incomodidad ante el silencio? Al parecer, no sólo se podría hablar de alejamiento e incomodidad sino, también, de desvinculación con el mundo y con los otros⁸⁴ pues, en la actualidad, se habita en la territorialidad de significarlo todo, de decirlo todo. Aspiración misma que ha desvanecido las fronteras entre la palabra y el silencio como dualidad relacional propia para el conocimiento del mundo y que ha creado un desinterés por comprender la trascendencia del silencio como principio fundacional de la palabra humana.⁸⁵ Si existe la pretensión por llenar de palabras el mundo es debido a la caracterización general del silencio como fenómeno humano ininteligible y sospechoso que produce incertidumbre cuando se revela en el mundo y frente a los otros. Por otro lado, nótese en las palabras del cisterciense cómo vincula al silencio con una actitud específica, a saber, “guardar silencio” o también, “amar el silencio”. En ambos casos, estaríamos hablando de un reino especial del silencio que compete solamente a una vida de conciencia particular

⁸² Cfr. Op. Cit., Baldini., pp. 34-35

⁸³ Idem., pp. 20-21

⁸⁴ Cuando la condición de la vida ha sido transformada en una discontinuidad o una ruptura, dando lugar a una realidad que ha sido agrietada o fragmentada en múltiples aspectos.

⁸⁵ Alejar todas las distracciones, "buscar el espacio interior" y permanecer en el propio recinto personal, porque según las palabras de Tomás de Kempis: «Mas fácil cosa es callar siempre, que el no excederse en hablar [...] *pero nunca sin dificultad porque el retrete usado se hace dulce, y el poco usado causa fastidio*». De Kempis, T. (1842) *Imitación de Cristo*, XX, “Del amor de la soledad y silencio”) D. J. M. de Grau, p. 42 [énfasis nuestro]

y que lo alejaría, en esa distinción, del silencio visto como una mera ausencia de sonidos. Un ejemplo ilustrativo del concepto de “reino especial del silencio” puede encontrarse en la siguiente reflexión de Ramón Andrés:

Es admirable que ya entre los egipcios el silencio fuera considerado una condición preceptiva para todo aquel que deseara purificarse. La iniciación mística la simbolizaban con una mantis o con un saltamontes, insectos que no emitían sonido por la boca sino con las alas y las patas: su zumbido era fruto de una acción y de un callar. Se explica, pues, que el recinto reservado a los sabios se denominara «Campo de los saltamontes», un lugar en el que nada se oía y donde todo transcurría en «callada quietud». El que habla, el que grita, el que gesticula dando voces, acciones tan impropias del virtuoso, lo hace porque teme no ser visto, no ser localizado por la divinidad.⁸⁶

El silencio tiene un lugar especial en los trabajos de Martín Buber, Maurice Merleau-Ponty, Martin Heidegger y André Neher, pero en ninguno de estos casos se pretende estudiar sistemáticamente al silencio.⁸⁷

⁸⁶ Op. Cit. Andrés, p. 21

⁸⁷ Un caso que no debemos olvidar, pero que no podemos desarrollar en estas páginas es el de Sören Kierkegaard. La siguiente nota revelará un aspecto de las primeras aproximaciones al silencio que encontraremos en el capítulo III de nuestra tesis. Sabemos que en *Temor y Temblor*, Kierkegaard entiende el “silencio” como la resignación absoluta ante la voluntad de Dios, incluso si esa voluntad es incomprensible o incluso aparentemente inmoral para el entendimiento humano. Kierkegaard presenta la figura de Abraham como ejemplo de este silencio, al estar dispuesto a sacrificar a su propio hijo en obediencia a Dios, sin cuestionar sus motivos. El silencio, por lo tanto, es una actitud de fe y confianza total en la divinidad, incluso cuando las circunstancias parecen contradecir nuestra comprensión moral o lógica. Kierkegaard argumenta que esta resignación absoluta es un nivel superior de fe, que va más allá de la ética y la razón. Véase por ejemplo su argumentación en el *Problema III, ¿puede justificarse moralmente el silencio de Abraham frente a sara, Eliezer e Isaac?* Aquí el silencio es visto en su dimensión estética – el silencio como resignación absoluta es parte del estadio religioso kierkegaardiano – y de él se espera que *a veces* sea capaz de *manifestar algo*. La responsabilidad de la manifestación, de la claridad de las cosas, está en el mundo ético; la preservación de lo oculto está en el estadio estético porque aquello que *aún* no es aclarado para la conciencia, se presenta como una *recompensa*. Por ello, el silencio del estadio estético es una *promesa*, en su realización está la manifestación del contenido. En palabras de Lucio Apuleyo, recuperado por Kierkegaard aquí – aunque es también una idea que ya se encontraba en *Diapsalmata* – “...la estética también exige a veces la manifestación. Cuando el héroe está envuelto en la ilusión estética y cree salvar a otra persona callándose, la estética desea el silencio y lo recompensa...”, p. 75. Esta actitud de “hacer silencio conscientemente” será uno de los rasgos distintivos de lo que llamaremos, junto con Dauenhauer, como “silencio profundo” pues la consumación de los actos se alcanza calladamente y se vuelve divina *en* el silencio. Kierkegaard, S. (1958) *Temor y temblor*, Losada: Buenos Aires, Argentina y Kierkegaard, S. (1996) *Estudios Estético I (Diapsalmata. El erotismo musical)* Editorial Ágora: Málaga, España.

En lo personal, sólo conozco tres obras – desde la filosofía - que han hecho del silencio su objeto de estudio central, a saber, *The world of silence* de Max Picard, *El silencio en la palabra*⁸⁸ de Max Colodro y *Silence: the phenomenon and its ontological significance* de Bernard P. Dauenhauer.⁸⁹ El trabajo de Max Picard⁹⁰ es el más detallado de los tres textos referidos por la diversidad con la que presenta y relaciona al silencio en sus distintas formas de aparecer aunque, en palabras de B.P. Dauenhauer:

“El Mundo del Silencio no pretende ser sistemático. El término “silencio” se utiliza de varias maneras. Además, no se intenta aclarar los rasgos fundamentales del fenómeno del silencio. Y no hay una formulación explícita del significado ontológico del silencio.”⁹¹

Para el filósofo suizo, el silencio es una potencia que se asocia con el espíritu y con la palabra, pero es distinto de ellas; es decir, el silencio ya es un *constituyente del mundo*. M. Picard ha sido influenciado por las preocupaciones de su época, se enfoca en el hombre y sus características más fundamentales, tales como el rostro, el silencio y el lenguaje, con el fin de recordar la importancia sagrada de la existencia.⁹² No obstante, a la vez que

⁸⁸ Colodro, M. (2004) *El silencio en la palabra*. Siglo XXI, México.

⁸⁹ La evaluación de este documento representa el capítulo IV de nuestra investigación, razón por la cual, en este momento, no se hace énfasis en una reflexión adicional sobre su contenido, a excepción de aquellas ideas ya expuestas en las citas y notas previas.

⁹⁰ Aunque en gran medida olvidado por la filosofía convencional, sus enseñanzas todavía son valiosas, ya que su filosofía se alinea con otros pensadores que perciben el mundo como una unidad y totalidad, en lugar de simplemente como un objeto de estudio.

⁹¹ Op.Cit. Dauenhauer, prefacio, p. vii “...The World of Silence does not pretend to be systematic. The term “silence” is used in several different ways. Moreover, no attempt is made to clarify the fundamental features of the phenomenon of silence. And there is no explicit formulation of the ontological significance of silence.” La sistematización de los modos de aparecer y de los rasgos constitutivos del silencio son presentados por el propio Dauenhauer en el texto ya referido.

⁹² Max Picard ha sido reconocido por su originalidad y sus destacados aportes en torno a la cuestión del silencio, especialmente en un periodo espiritual y moralmente difícil para el ser humano contemporáneo. Su visión ha sido considerada como valiosa, ya que apunta hacia una nueva forma de entender el mundo. Para M. Picard, esta nueva visión requiere ir más allá de las superficialidades, desprenderse de las convenciones y combatir las falsedades, para llegar directamente al corazón de las cuestiones y abrir paso a la verdad y a la autenticidad, lo cual nos permitiría recuperar siempre lo esencial. Según este filósofo, lo esencial está relacionado con lo más humano, es decir, con la persona. La filosofía de Max Picard se enfoca en ofrecer posibles vías para recrear nuestra propia humanidad en un mundo culturalmente deshumanizado. Para lograr este propósito, Picard busca recuperar la enseñanza del silencio y

destaca la importancia de estas cuestiones, también emprende una crítica contundente a la modernidad la cual ha descuidado estos aspectos en su constante búsqueda del progreso. En consonancia con lo anterior, Picard sostiene que el silencio es necesario para evitar la deshumanización en un mundo culturalmente fragmentado, en el que la impersonalidad y la falta de autenticidad prevalecen. Para M. Picard, el silencio es la única vía que nos puede salvar en estas condiciones, permitiéndonos encontrar la autenticidad y la esencia de la persona humana.

Por tal razón, afirma en *El mundo del silencio*:

Antiguamente, el silencio cubría todas las cosas: el hombre tenía primero que romper la cubierta del silencio antes de poder acercarse a un objeto, y el silencio protegía incluso los pensamientos que quería pensar por sí mismo. El hombre no podía lanzarse directamente a las cosas e ideas: estaban protegidas por el silencio que las rodeaba, y el hombre estaba protegido de moverse hacia ellas demasiado rápido. El silencio estaba estacionado delante de las cosas y las ideas. Estaba allí objetivamente. Estaba acampado allí como un ejército defensor. El hombre se movía lentamente y en silencio hacia las ideas y las cosas. El silencio siempre estaba presente entre el movimiento de una idea a otra, de una cosa a otra. El ritmo del silencio marcaba el movimiento.⁹³

Su libro de 1948 recibió atención de varios filósofos notables de la época, como Gabriel Marcel, ya que propone una comprensión de la realidad a través del silencio como una dimensión fundamental de la existencia. A pesar de que Max Picard no era una estrella académica, su trabajo fue respetado y valorado por

la contemplación. En su pensamiento, el silencio se presenta como una herramienta para despojarnos de las influencias culturales y del ruido que nos rodea, permitiéndonos adquirir una perspectiva clara y auténtica de nosotros mismos y del mundo. De este modo, Picard propone la contemplación como un medio para encontrar la esencia de nuestra humanidad, en un contexto en el que la cultura nos aleja cada vez más de nuestra verdadera naturaleza.

⁹³ Op. Cit. Picard, p. 221. "Formerly silence covered all things: man had first to break through the covering of silence before he could get close to an object, and the silence protected even the thoughts he wanted to think himself. Man could not throw himself directly at things and ideas: they were shielded by the silence surrounding them, and man was protected from moving towards them all too quickly. The silence was stationed in front of things and ideas. It was there objectively. It was encamped there like a defending army. Man moved slowly and quietly towards ideas and things. The silence was always present between the movement from one idea to another, from one thing to another. The rhythm of the silence punctuated the movement."

su originalidad. Max Picard concibió su vocación como la entrega de su vida a la escritura y la palabra con el propósito de salvar al ser humano de su propia deshumanización. Para él, esta deshumanización es el resultado de una enfermedad espiritual que afecta al ser humano contemporáneo.

Curiosamente, en la obra de Picard, la reflexión filosófica está expresada a través de la voz singular del silencio. A pesar de que pueda parecer paradójico, la voz del silencio es esencial para comprender la realidad en toda su integridad, y para captar, asumir y asimilar la parte invisible de la realidad. A través de su escritura, M. Picard busca ofrecer vías para la recreación de la propia humanidad en un mundo destruido, fomentando la práctica del silencio como un medio para recuperar la autenticidad y la esencia de la persona humana.

Esta convicción autoriza una empresa de rehabilitación del lenguaje por el silencio, la que preconiza Wittgenstein en la estela de Henry D. Thoreau, quien estima que para tomar de nuevo posesión de nuestras palabras, y por consiguiente de nuestras vidas, debemos pasar por el silencio.⁹⁴

Por su parte, M. Colodro se ha cuestionado si el silencio tiene una ontología propia o si simplemente es la ausencia de lenguaje y significado. Según el filósofo chileno, nuestra comprensión del mundo está limitada por la lógica de la expresión, lo que dificulta la conceptualización de una ontología del silencio. No obstante, se sugiere que se podría empezar a definir la ontología del silencio considerando la posibilidad de distinguir entre las cosas y su horizonte de ocurrencia. A diferencia del lenguaje, que se enfoca en la sintaxis y no en el origen ontológico o metafísico de lo nombrado, el silencio implica una ausencia que trasciende lo visible y se adentra en una hondura infinita que nunca puede ser alcanzada por las palabras. Por lo tanto, la naturaleza informe del sentido del habla es infinita e indeterminada, lo que dificulta su definición en términos explícitos. En definitiva, el silencio representa un desafío ontológico que pone de manifiesto las limitaciones del lenguaje para abarcar la

⁹⁴ Op. Cit., Corbin, p. 57

totalidad de lo real, sin olvidar que para Colodro el silencio nunca es inocente, es decir, su ontología debe ser ubicada en la conciencia política del hombre.

En aras de la conclusión del presente capítulo, se procede a retomar las ideas primordiales expuestas, con el objeto de iniciar la primera indagación terminológica necesaria que permita avanzar en la descripción inicial del silencio en calidad de fenómeno positivo. Esta labor investigativa se antoja trascendental para aprehender las múltiples dimensiones del silencio y sus implicaciones en diversos contextos, como es el caso de su relación con la expresión, la comunicación y la subjetividad. Mediante la indagación terminológica se pretende, entonces, erigir un marco teórico que resulte suficiente para la identificación y clasificación de las diversas clases de silencio y su interrelación con otras variables de estudio. En la filosofía griega, el silencio no era considerado como un tema filosófico en sí mismo, sino más bien como un estado de ánimo o actitud en relación con la sabiduría y el conocimiento. Por ejemplo, Platón habla del silencio como una actitud necesaria para la contemplación filosófica, y como un medio para evitar la distracción y la confusión en la búsqueda de la verdad. Plotino, en su filosofía, sostiene que el habla, el razonamiento y la demostración mediante el uso de palabras, son actividades que se derivan de la actividad propia y original del alma, la cual es la contemplación intuitiva o noética. A su juicio, estas actividades comunicativas son equiparables a una labor productiva que resulta imperfecta en comparación con la actividad contemplativa. En palabras de Ramón Andrés:

...podemos entender con los antiguos que lo que está callado opera como una emanación del espíritu, y que en su pasar no persigue atribuir ningún nombre a nada, ningún significado; va desliéndose, no hay pregunta ni tentación por el lenguaje.⁹⁵

En la filosofía medieval, especialmente en el contexto cristiano, el silencio adquiere una dimensión teológica y mística. El silencio se convierte en una

⁹⁵ Op. Cit. Andrés, p. 19

práctica espiritual, en la que se busca la comunión con Dios a través del recogimiento y la contemplación. Esta concepción del silencio como práctica espiritual se desarrolló en la tradición monástica, donde el silencio se consideraba una forma de escuchar a Dios y de cultivar la humildad y la atención plena. La filosofía de San Agustín pone de manifiesto la importancia del silencio como una actividad consciente que se encuentra vinculada con otras tareas intelectuales como la lectura, reflexión e imaginación. En realidad, el silencio surge cuando se experimenta un *corte atencional*⁹⁶ vinculado a las distintas actividades en las que hace su aparición. Dicha desconexión momentánea, que puede ser resultado de diversos factores, proporciona el contexto propicio para que el silencio emerja, caracterizado por la ausencia de sonidos y ruidos en un determinado período de tiempo. En esta misma línea, figuras como Adán de Perseigne y Santa Teresa de Ávila también consideraban que el silencio era una condición necesaria para la unión con Dios, y que la oración era una forma de diálogo interior con Él.

La noción del silencio como una forma de evitar el error y la falsedad también estaba presente, ya que el discurso humano podía estar sujeto a la equivocación y a la tergiversación. Mientras que en la filosofía griega el silencio se consideraba principalmente como una actitud en relación con la búsqueda de la verdad, en la filosofía medieval se convierte en una práctica espiritual y mística, con un enfoque en la comunión con Dios y el cultivo de la atención plena. Podría decirse que una de las principales diferencias en el sentido del silencio entre la filosofía medieval y la filosofía moderna se encuentra en su enfoque y propósito. En la filosofía medieval, el silencio se consideraba como un medio para purificar el alma y cultivar la atención plena y la humildad.⁹⁷ Por otro lado, en la filosofía moderna, el silencio adquiere un enfoque más epistemológico y metodológico. Con todo, una interpretación que despuntó sobre el silencio en la filosofía moderna fue la de Pascal quien vio al silencio

⁹⁶ Cfr. Cap. V

⁹⁷ Para una mirada en torno a la relación entre la humildad y el silencio se sugiere la revisión de Parroquiano San León Magno. “147. La Enseñanza de Los Padres Del Desierto: Humildad y Silencio,” July 22, 2019. https://www.youtube.com/watch?v=fvA_rx5F-Do.

como la ausencia de respuestas y la imposibilidad de comprender la magnitud del cosmos, lo que puede generar en el hombre una sensación de aislamiento y desconcierto. Entre estas actitudes se esconde la alusión a la antiquísima tradición espiritual de escuchar y no hablar, o callada quietud, una práctica de iniciación mística que entiende al silencio como condición para la purificación mediante la cual se alcanza la sabiduría. En este sentido, el silencio no es tanto una ausencia de sonido, sino más bien una experiencia de la percepción que puede contribuir a la reflexión y la meditación. Desde una perspectiva kantiana, aunque el nativo de Königsberg no dedicó una extensa reflexión sobre el lenguaje en sí mismo, el lenguaje es una herramienta fundamental para la construcción del conocimiento y la comunicación entre los hombres.

Asimismo, en relación con el silencio en filosofía, se destacaría en Kant la importancia del lenguaje natural como herramienta fundamental para la clarificación del pensamiento y la descomposición de lo que se tiene ante los ojos. En este sentido, el silencio puede ser visto como un complemento a la labor del lenguaje, un espacio para la reflexión y la meditación que permite al filósofo abordar problemas y cuestiones desde una perspectiva más profunda y rigurosa. Finalmente, el tema del silencio ha sido objeto de reflexión en diferentes obras filosóficas contemporáneas, desde Wittgenstein hasta Ortega y Gasset, quienes han explorado esta temática de manera directa e indirecta. La atención plena al momento presente y la apertura y receptividad hacia el mundo son fundamentales para experimentar la sensación de plenitud y calma que el silencio puede ofrecer. Scheler, por su parte, propone una concepción dinámica y afectiva del silencio, que va más allá de su mera ausencia de sonido y permite explorar su contenido y cualidad desde diversas perspectivas. Destaca el carácter activo y encubierto del silencio que permite a las personas ocultar sus pensamientos y esencia a cualquier forma de conocimiento espontáneo, en contraposición con la naturaleza que, en su totalidad, siempre es cognoscible en principio. En este sentido, el silencio se presenta como una dimensión esencial de la contemplación que exige la atención plena al momento presente y la apertura a la experiencia. En la filosofía francesa se ha explorado la

naturaleza ontológica del silencio y su relación con la percepción y la sensación. Bergson sostiene que la intensidad psicológica de una sensación depende de factores subjetivos y no solo de la magnitud física. Esta perspectiva invita a explorar formas de conocimiento que trascienden el lenguaje y desafían las limitaciones impuestas por este en la reflexión filosófica. El silencio se presenta como un espacio privilegiado para reflexionar sobre la naturaleza de la experiencia y la realidad misma. Ahora bien, sabemos que en efecto el proceso gradual de introspección que culminó en la era burguesa, iniciado con el hombre moderno, se caracterizó por un proceso de apropiación de la realidad en el que la razón ejerció un dominio sobre los términos. Esta apropiación, en tanto que la realidad es considerada como una posesión, se ve reflejada en una epistemología de la subjetividad, en la que el conocimiento objetivo es reducido al ámbito de la intersubjetividad. Así, el hombre contemporáneo, heredero de la mentalidad burguesa, se muestra actualmente obsesionado con la utilización de sus posesiones y su defensa frente a los otros. En el ámbito filosófico, esta actitud se expresó en el idealismo, que otorgó al sujeto universal el papel de dictaminador de las leyes de la naturaleza. En esta perspectiva, las cosas inertes y silenciosas de la naturaleza, consideradas como objeto carente de significado, quedaron subsumidas bajo la dictadura de la subjetividad. El resultado fue una interpretación de la realidad en la que las cosas eran consideradas como dependientes de la mirada del sujeto, que proyectaba en ellas su propia imagen. La naturaleza, en su opacidad, se transformó en un mero objeto de control, sometido a la sombra del lenguaje. Con estos antecedentes, podemos reiterar la pregunta, ¿qué veía el Superior de Adán de Perseigne para exigirle que redactara un texto sobre la utilidad del silencio durante el siglo XII? Más aún, ¿es el silencio un tema que represente algún tipo de interés científico en la actualidad? Respondo afirmativamente porque aun cuando ha habido un abandono del silencio en la academia en tanto: "...la aventura lingüística fue ... concebida como una aventura completada por un hablante ideal, por un sujeto incorpóreo ... que veía en el silencio un elemento

irrelevante, un mero spazio en blanco entre dos palabras”,⁹⁸ los estudios recentísimos sobre el silencio nos hablan de la necesidad de reconducir el interés del lenguaje hacia la vida cotidiana, considerando al silencio como fenómeno positivo capaz de aportar a una comprensión epistemológica más amplia y explicativa no solo en el ámbito lingüístico, sino también en la comprensión de la realidad en su totalidad. Este enfoque puede ayudar a entender cómo el lenguaje, como parte fundamental de la vida cotidiana, influye en la forma en que percibimos, comprendemos y representamos el mundo que nos rodea.

⁹⁸ Op. Cit., Baldini, p. 15“...l’avventura lingüistica è stata...concepita come un’avventura portata a termine da un parlante ideale, de un soggetto disincarnato...che ha visto nel silenzio un elemento irrilevante, un semplice spazio bianco tra due parole.”

CAPÍTULO II. El sentido del silencio filosófico

2.1 El silencio como “silencio filosófico”. Una estancia necesaria antes del análisis fenomenológico.

La relación entre el silencio y el lenguaje ha sido un tema de interés para la filosofía contemporánea debido a su complejidad y a la necesidad de comprender la relación que existe entre ambos. En este sentido, resulta relevante cometer una exposición que permita caracterizar de forma material el objeto de estudio y evitar la superficialidad en el análisis. En este capítulo se busca situar temáticamente al silencio como un objeto importante para el pensamiento filosófico y establecer su relevancia en la filosofía contemporánea. Así, se pretende sistematizar el estudio del silencio para lograr una comprensión más profunda de su relación con el lenguaje y su impacto en nuestra comprensión del mundo.

En la actualidad se ha venido desarrollando un interés creciente por el estudio del silencio en distintas áreas del conocimiento. En el ámbito de la filosofía, decíamos en el capítulo I, el silencio ha sido objeto de reflexión desde la antigüedad, aunque ha sido en los últimos tiempos cuando ha cobrado mayor importancia en el ámbito académico, específicamente dentro del mundo filosófico francés.⁹⁹ Desde la perspectiva del discurso, se ha planteado que el

⁹⁹ Un ejemplo más lo encontramos en Pascal Quignard para quién: “el lenguaje no es nuestra patria. Venimos del silencio y nos hemos desviado de él cuando andábamos todavía a cuatro patas.” (citado por Alan Corbin, Op.Cit., p. 57)

silencio es una *forma de habla*, y que su estudio es esencial para comprender el funcionamiento de la comunicación y de la interacción humanas.¹⁰⁰

En este sentido, el silencio puede ser entendido como una ausencia de palabras, pero también como una forma de comunicación no verbal, que puede ser tan significativa como las palabras mismas. Empero la capacidad humana de percepción es un tema recurrente en el estudio del silencio que se ha discutido ampliamente sobre cómo la observación de un objeto por primera vez afecta la respuesta verbal de los individuos. De acuerdo con esta postura, la falta de palabras al ver un objeto por primera vez no es simplemente un silencio casual, sino que se relaciona con la actitud que se adopta hacia el objeto. En lugar de intentar comprender el objeto con palabras, se reconoce su estado original y se rinde homenaje a través del silencio. Este enfoque sugiere que, en algunos casos, el lenguaje puede ser limitado en su capacidad para representar fielmente la realidad y que el silencio puede ser una respuesta más apropiada para

¹⁰⁰ Que el silencio sea una *forma de habla* es algo que ya se había planteado desde Platón en el reconocido pasaje del sofista 236a – 237b en el que se trata de la *doxa* como el dialogo silencioso del alma consigo misma como siendo *independiente de la sensación* y que nos da la idea de fijar en el silencio una fuente de sentido distinta a la articulación del sentido *por* el lenguaje. En el capítulo IV dedicamos nuestra atención a esta distinción. Basten aquí las siguientes referencias: más adelante, en 263e, se afirma “El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?” De aquí se desprenden una serie de intensas reflexiones acerca de la verdad y falsedad de los juicios. Si en el razonamiento, en tanto dialogo silencioso del alma consigo misma, no se *realiza* juicio alguno, entonces no se abre la posibilidad de valorar los contenidos del pensamiento – es otra de las formas en que la *doxa* se traduce de acuerdo con Cornford – como verdaderos o falsos y, por tanto, el soliloquio (porque eso es el dialogo silencioso del alma consigo misma) adquiriría los rasgos de un “espacio de silencio” de la conciencia en el que se revela la estructura pre-predicativa del mundo que encontramos en Husserl, pero especialmente trabajada en autores como Heidegger y Merleau-Ponty. Desde ellos se nos abrirá la posibilidad de considerar el dialogo interior del alma consigo misma como posibilidad de existencia que nos vuelve a las cosas: el silencio. Pero, para llegar a su descubrimiento, debemos primero enfrentarnos a ese “...silencio que acompaña al lenguaje como su trasfondo, o mejor, como su trama. La palabra lo interrumpe y retorna a él. Parece surgir de su seno, llenarlo mientras se pronuncia y hundirse en él cuando cesa.” Op. Cit. Villoro, p. 63. Nos enfrentaríamos así, pues, a dos fondos de silencio: uno donde acontece una actividad espiritual – el soliloquio entendido como espacio de dialogo con lo divino – y otro donde se articula el mundo mediante el lenguaje y la palabra. Nuestro análisis intencional aclarará estas diferencias y aportaremos el fondo de comprensión propio de nuestra fenomenología del silencio para distinguirla de aquella trabajada por B.P. Dauenhauer.

apreciar y respetar la singularidad de un objeto.¹⁰¹ Por otro lado, la soledad y el silencio están íntimamente relacionados teórica y vivencialmente, ya que sin el último, la primera carecería de significado.¹⁰² El silencio implica un espíritu de penitencia y separación respecto de los demás, enfatizando la ruptura y el alejamiento. Se considera necesario para olvidarse de uno mismo y abandonar la preocupación por el cuerpo. Además, el silencio se percibe como una condición fundamental para la oración, ya que permite escuchar a la divinidad. A través del silencio, es posible acceder a diferentes lenguajes que van más allá de las palabras, como los del interior, los del más allá y los de los ángeles, lo que facilita el ejercicio espiritual.¹⁰³ Por último, el silencio puede ser entendido como una estrategia política que se utiliza para desafiar y resistir ante la imposición de discursos dominantes y excluyentes en la sociedad. Desde una perspectiva sociológica, el silencio puede ser visto como una forma de protesta y resistencia pasiva. Al no participar en el discurso dominante, las personas pueden desafiar la autoridad y cuestionar el poder establecido. Además, el silencio también puede ser utilizado como una forma de protección y autoprotección, especialmente para aquellos grupos que son marginados o discriminados en la sociedad. En la teoría crítica, el silencio es considerado como una estrategia de resistencia cultural. Al no hablar, las personas pueden desafiar la hegemonía cultural y afirmar su propia identidad y cultura. En este sentido, el silencio puede ser visto como una forma de subversión y de transformación social, ya que puede abrir espacios para nuevas formas de expresión y de participación en la sociedad. La comprensión del silencio

¹⁰¹ Lo que autores como María Zambrano identifican con los mismos rasgos que el pensamiento sobre “la nada”. De ella dice: “La nada no puede configurarse como el ser, ni articularse; dividirse en géneros y especies, ser contenido de una idea o de una definición. Pero no aparece fija; se mueve, se modula; cambia de signo; es ambigua, movediza, circunda al ser humano o entra en él...” Zambrano, M. (1973) *El hombre y lo divino*, 2ª edición, FCE: México, p. 180.

¹⁰² V. supra nota 19

¹⁰³ Por ejemplo, Dauenhauer sostiene que lo exclamativo surge como respuesta al asombro provocado por lo sorprendente o intruso. No busca postular ni alcanzar objetivos, sino reconocer su presencia. Lo exclamativo implica tanto el silencio como el habla, aunque este último se considera primitivo en contraste con el discurso desarrollado desde la función del interrogar. Sin embargo, Dauenhauer no establece una equiparación entre la relación del silencio y el discurso humano en la exclamación con el encuentro entre el hombre y Dios en el silencio. Volveremos sobre esta idea al final de este capítulo.

implica una reflexión teórica rigurosa que se articule con la revisión histórica realizada en el capítulo anterior. Por ello, se hace necesario establecer las bases de un enfoque sistemático del silencio dentro del ámbito filosófico, con el fin de identificar los conceptos y modos recurrentes en su manifestación que nos habiliten una aproximación fenomenológica que permita analizar al silencio en su dimensión experiencial, es decir, con relación a cómo se presenta y es vivido en la conciencia. Esto implicará considerar tanto la dimensión ontológica como la epistemológica del silencio, lo que nos llevará a explorar los diferentes modos en que éste se manifiesta y es aprehendido por los sujetos. En este capítulo nos moveremos entre los presupuestos siguientes: desde una perspectiva ontológica, se puede entender el silencio como una presencia negativa que se contrapone al ruido y al sonido, y que puede adquirir diferentes matices y significados según el contexto en que se presente. Por su parte, desde una perspectiva epistemológica, el silencio puede ser entendido como una fuente de conocimiento que se manifiesta en la experiencia de la contemplación y la meditación, entre otros procesos cognitivos.

2.2 La reflexión filosófica sobre el silencio: el enfoque platónico

Para tal propósito nos valdremos de la investigación en torno al silencio en la obra de Platón que realizó Giselle Von der Walde en su texto *Filosofía y silencio, formas de expresión en el Platón de la madurez*. La autora presenta sus argumentos dentro del siguiente contexto: en Fedón 118a, ya Platón hace referencia a la crisis de la palabra en tiempos de Sócrates y la manera como el problema de la comunicación del conocimiento aparecía dentro de las reflexiones filosóficas; también, nos recuerda el sentido de verdad de Parménides: decir lo que las cosas realmente son, esa es la verdad, es decir, existe una correspondencia entre el discurso y la realidad; del mismo modo, presenta las ideas platónicas referentes a la verdad: sólo es posible acceder a la verdad mediante un logos que abarque el todo pero, como sabemos, el mismo Platón no confía en la escritura porque no es equivalente al logos. Por esa razón, criticará a la oratoria, a la poesía sin técnica y a la sofística. Así, Platón busca

un lenguaje que permita expresar la verdad de manera inequívoca. Esta búsqueda se lleva a cabo a través del método de la dialéctica trascendente, el cual, según Platón, no es totalmente fiable ya que se trata también de un discurso y, por ende, sujeto a error. De acuerdo con este marco teórico, se establece una distinción entre el lenguaje discursivo y el lenguaje descriptivo, con el fin de explicar sus funciones dentro del proceso de conocimiento.

Uno de los problemas que se deriva de esta distinción es la caracterización de lo que se dice de algo (principalmente en los diálogos de juventud de Platón) y el cómo se dice algo (mayoritariamente en sus diálogos de madurez). La autora sostiene que este problema se encuentra intrínsecamente relacionado con la naturaleza misma del lenguaje. Según su perspectiva, el lenguaje es una creación humana y, por lo tanto, está sujeto a las limitaciones inherentes a la comprensión humana misma.

En este sentido, Platón busca superar estas limitaciones a través del uso del intelecto como medio para acceder a la realidad. De esta manera, se reconoce la importancia de la razón y se busca establecer una relación directa entre el lenguaje y la verdad, eliminando así cualquier tipo de ambigüedad o incertidumbre en el conocimiento. Dentro de los diálogos de madurez, Platón sugiere que: "...los temas fundamentales de la filosofía son inefables y que el auténtico saber culmina en una esfera sublime e inexpressable...*no obstante* para Platón el hablar y el escribir juegan también un papel fundamental en la práctica filosófica."¹⁰⁴ El análisis de la práctica filosófica y su relación con el auténtico filosofar es un tema recurrente en la filosofía como actividad humana. La distinción entre ambas cuestiones implica reconocer que la práctica filosófica, entendida como la actividad de reflexión, argumentación y diálogo, no garantiza la obtención del auténtico saber filosófico. Este último es un saber sublime e inexpressable que solo se alcanza mediante la práctica discursiva de la filosofía. La práctica discursiva de la filosofía ya sea hablada o escrita, es el camino que permite al filósofo acercarse a la contemplación de la verdad. En

¹⁰⁴ Von der Walde, Giselle (2001) *Filosofía y silencio, formas de expresión en el Platón de la madurez*, Ediciones UNIANDES: Bogotá. p. 21 (énfasis nuestro)

este sentido, las formas discursivas filosóficas son herramientas razonadas y justificadas que ayudan a llegar a la *contemplación* de la verdad. Sin embargo, el filósofo no debe limitarse a la contemplación, sino que su principal función es ayudar a los demás a alcanzar la verdad.

Para Platón, el silencio filosófico es una posición radical que arriba al acallamiento de la razón. Esta aseveración es la que se propone demostrar Giselle Von der Walde mediante el análisis de los siguientes diálogos platónicos: Banquete (201d – 212c) el ascenso a la belleza a través del discurso; República (VI – VII) el ascenso al bien a través del discurso; Fedón (99d y siguientes), explicación del método hipotético como modelo analógico de la ascensión hacia la idea del bien que derivará en la adopción del silencio de la razón; Fedro (257b-279c) críticas a la oralidad y a la escritura como formas discursivas que, con todo, ayudan en el proceso de ascensión al silencio de la razón. En el presente capítulo se analizarán algunos rasgos del silencio que se relacionan con el análisis intencional llevado a cabo por B.P. Dauenhauer, especialmente en lo que respecta a conceptos como la *percepción*, la *atención* y la *expresión*.¹⁰⁵ No obstante, es importante destacar que Dauenhauer no considera viable la elaboración de un *discurso completo* que se resuelva en el *Uno* o en cualquier otro *Ens Primum*:

Mi tesis tiene evidentemente cierta afinidad con la doctrina platónica de la diada indeterminada, el aoristos dyas. Esta diada no consiste en dos seres de algún tipo particular que puedan caracterizarse unívocamente y que se delimiten mutuamente. Más bien, cada componente de la diada está necesariamente presente en todo ser que puede ser y ser detectado. Sin embargo, a diferencia de la postura platónica, mi tesis no sostiene que esta diada pueda resolverse en un Todo o Uno acabado, incluso si se admite que el Uno está necesariamente más allá de la articulación. La síntesis que propongo implica una tensión irreducible. La posición platónica implica o permite la posibilidad de un conocimiento exhaustivo y abarcador y un lenguaje completo. Mi tesis descarta tales posibilidades extravagantes. En cambio, entiendo el Ser como un juego. Como juego, el Ser no tiene nada, ningún criterio, norma, objetivo, etc., más allá de su propia duración. Como

¹⁰⁵ Los conceptos relativos al silencio en una primera aproximación fenomenológica en el capítulo III en esta tesis.

juego, implica alteridad dentro de sí mismo y como sí mismo. Como el juego de distintas formas de Ser: el hombre y el mundo, es un interjuego.¹⁰⁶

El fragmento presenta una perspectiva que difiere de la postura platónica al argumentar que la diada indeterminada no puede ser resuelta en un Todo o Uno completo, aunque se reconozca que el Uno está *más allá* de la articulación. En cambio, propone una síntesis que implica una tensión irreducible y plantea el Ser como un juego en el cual no existe ningún criterio, norma u objetivo distinto de su propia duración. Esta visión del Ser como juego y la negación de la posibilidad de un conocimiento exhaustivo y un lenguaje completo caracterizan una filosofía que puede considerarse incompleta según algunas perspectivas. En contraposición a una filosofía que busca la articulación completa del Ser, esta perspectiva reconoce la presencia de la alteridad y el interjuego de diferentes formas de Ser, como el hombre y el mundo.

Por lo tanto, se abordará el estudio de estos rasgos del silencio con una perspectiva crítica y reflexiva, teniendo en cuenta las limitaciones y posibles contradicciones que puedan surgir en la investigación. Se espera que este análisis contribuya al desarrollo de un conocimiento más profundo y complejo acerca del silencio y su papel en la comunicación humana.

2.3 ¿Por qué escribe Platón?

Von der Walde realiza una reflexión sobre los alcances y límites de la escritura, en relación con la expresión del conocimiento y la búsqueda de la verdad. En este contexto, la autora reconoce que la escritura es una herramienta

¹⁰⁶ “My thesis obviously has some affinity with the Platonic doctrine of the indeterminate dyad, the *aoristos dyas*. This dyad does not itself consist of two beings of some particular kind each of which can be univocally characterized and which mutually delimit each other. Rather, each component of the dyad is necessarily at play in any being which can be and be detected.⁶ But unlike the Platonic position, my thesis does not claim that this dyad can be resolved into some finished Whole or One, even if the One is admitted to be necessarily beyond articulation. The synthesis I posit involves an irreducible tension. The Platonic position either implies or allows for the possibility of an exhaustive, all-comprehensive knowledge and a complete language. My thesis rules out any such extravagant possibilities. Instead, I understand Being as interplay. As play, Being has nothing—no criterion, norm, goal, etc.,—beyond its own enduring. As play it involves otherness within itself and as itself. As the play of distinctive ways of Being—man and world—it is interplay. Op. Cit. Dauenhauer, p.143

fundamental para la transmisión y conservación del conocimiento, ya que permite la fijación de ideas y conceptos de manera duradera. No obstante, la filósofa colombiana sostiene que la escritura tiene sus limitaciones, ya que el conocimiento que se expresa en ella siempre es parcial e incompleto, y nunca logra capturar la totalidad de la realidad ni la articulación del Ser. Es en este punto donde Von der Walde plantea la idea de que la verdad es inefable y que las formas de expresión del conocimiento, tanto orales como escritas, son meros atajos para acercarse a la contemplación del Conocimiento Sublime, es decir, la contemplación del Bien. Lo expuesto anteriormente destaca la relevancia de la escritura como un medio para la investigación y difusión del conocimiento, al mismo tiempo que subraya la necesidad de reconocer sus restricciones y esforzarse por alcanzar la percepción directa del Bien, que no puede ser capturada mediante la expresión verbal o escrita.

Como sabemos, la tradición pre-platónica empleaba la poesía, los tratados y la oratoria como medio para la expresión del conocimiento. Para Platón, estos modelos de expresión son criticables porque no presentan al conocimiento de *forma viva*, en otras palabras, de una manera que pueda mover a reflexión a sus interlocutores porque lo propio de las palabras es que son *dichas o escritas*, esto significa, de acuerdo con Platón, que son *fosilizadas*. Así, pues, lo conveniente será crear una forma de expresión que presente *vivamente* no sólo al conocimiento sino al proceso que permite llegar a él. Esta forma expresiva es, como bien se sabe, el drama filosófico escenificado dentro de los diálogos platónicos.

Con todo, el mismo Platón aceptaría que su modelo textual tampoco es suficiente pues, en palabras de la autora: “Lo lamentable no es escribir ni hablar, sino escribir y hablar mal y con torpeza.”¹⁰⁷ La problemática de la presentación textual del conocimiento parece estar intrínsecamente vinculada a la habilidad del autor en su uso. La autora en cuestión defiende la posición de que el diálogo platónico es el único formato capaz de preservar la vitalidad del

¹⁰⁷ Op.Cit., Von der Walde, p. 34

proceso cognitivo humano, sin embargo, considero que esta afirmación no es más que un prejuicio.¹⁰⁸ Resulta relevante destacar que esta cuestión no se limita a un problema técnico en la expresión escrita, sino que se relaciona con la capacidad del autor para hacer que su mensaje sea accesible y útil para el lector. Por tanto, es necesario profundizar en esta problemática para lograr una comprensión más completa de la función de la escritura en la transmisión del conocimiento y en la formación de la mente crítica del individuo. Se podría considerar un prejuicio la afirmación de que el diálogo platónico es el único formato que permite mantener la vitalidad del proceso cognitivo del hombre, ya que esta idea presupone que cualquier otro formato textual no podría cumplir esa función de manera efectiva. Esta posición se apoya en una visión particular y restringida de los formatos textuales, y no considera la amplia gama de opciones que existen para la presentación del conocimiento. Además, resulta importante tener en cuenta que el éxito de un formato textual en la transmisión del conocimiento depende tanto del autor como del receptor, por lo que es fundamental que el autor sea hábil en su uso, pero también que el lector esté dispuesto a realizar el esfuerzo necesario para comprender el contenido presentado.

Ahora bien, para zanjar la paradoja sobre la limitante de la escritura en los escritos de Platón, Giselle Von der Walde sugiere combinar:

“...el valor propedéutico que Krämer da al diálogo platónico, pero conociendo que negar la escritura no implica negar la oralidad. Por otro lado, se acepta la tesis de la vitalidad del diálogo escrito como vehículo para la filosofía, pero no que la filosofía, para Platón, sea sólo búsqueda e interrogación constante.”

¹⁰⁹

¹⁰⁸ Por ejemplo, respecto de los cotos de silencio de que dispone el hombre contemporáneo, Giovanni Pozzi afirma que existen sólo dos espacios actuales en los que el hombre puede encontrar el silencio y, de acuerdo con el mismo Pozzi, comprender, fundamentalmente, el sentido de las palabras. Dichos espacios son: la celda (en un sentido religioso y, evidentemente, metafórico de la propia interioridad) y el texto. No hace distinciones entre tipos ni formas de textos, sólo alude al acto de enfrentamiento entre una conciencia y un mensaje.

¹⁰⁹ Op.Cit., Von der walde p. 134

En el ámbito filosófico, se considera que el diálogo platónico tiene un valor instruccional en el reconocimiento de la superioridad de la oralidad sobre la escritura. Sin embargo, aunque el propósito de la escritura filosófica es reproducir la oralidad, su función se limita a la búsqueda y el cuestionamiento constante. Según Von der Walde, esta función es la del conocimiento sublime que nos lleva al silencio de la razón. Por lo tanto, en la filosofía existe la posibilidad de llegar a un conocimiento más allá de la interrogación¹¹⁰ y la investigación, que nos conducirá a un estado de quietud y contemplación superior.

Con respecto a la forma que debe tener un discurso capaz de presentar la vitalidad de lo oral, Platón considera las siguientes condiciones: uso de palabras que guíen a las almas hacia el mundo de las ideas, conocimiento de la *ousía* del tema en cuestión, conocimiento de la verdad del objeto de estudio, evitar la aparición de las creencias sobre el objeto estudiado, saber distinguir entre dialéctica y retórica y, principalmente, que el discurso sea capaz de conducir hacia la Verdad. Con todo, debe cuidarse de no caer en la ilusión de la articulación del discurso completo porque, como encontramos en B.P. Dauenhauer:

“La posición hegeliana sobre el habla y el silencio es desarrollada con modificaciones por Stanley Rosen. Estudiante contemporáneo tanto de Hegel como de Platón, Rosen reconoce que Hegel, y también Marx, hacen que el alcance del discurso sea total. Este discurso total garantiza la síntesis completa de la certeza y el conocimiento en el conocimiento absoluto o Ciencia. Pero, de hecho, como admite Rosen, no existe un discurso total real. "Debemos, pues, descubrir un tipo de discurso que, a falta de un discurso total, sirva sin embargo para distinguir la filosofía de la sofistería”¹¹¹

¹¹⁰ En este contexto, es relevante destacar la relación entre lo exclamativo y lo interrogativo, manifestaciones que marcan el inicio de un nuevo discurso. Lo exclamativo surge como respuesta al asombro frente a lo sorprendente, mientras que lo interrogativo implica una búsqueda activa de respuestas. Analizaremos detalladamente esta diferencia al final del capítulo. Estos hallazgos respaldan nuestra hipótesis de encontrar en el silencio el fundamento del lenguaje y su influencia en la configuración de nuestra existencia.

¹¹¹ The Hegelian position on speech and silence is developed with modifications by Stanley Rosen. A contemporary close student of both Hegel and Plato, Rosen recognizes that Hegel, and Marx too, makes the scope of speech total. This total speech guarantees the full synthesis of certitude and knowledge into absolute knowledge or Science. But, in fact, as Rosen admits, there is no actual total speech. “We must therefore discover a kind of speech which, in the

En el análisis de la naturaleza del discurso, se hace evidente que la razón por sí sola no puede ofrecer un discurso completo. La razón, aunque invaluable, presenta limitaciones inherentes que impiden alcanzar un conocimiento exhaustivo. Además, los discursos privados, aquellos que se circunscriben a la esfera personal, carecen de la posibilidad de trascender hacia un conocimiento universalmente válido. Ante esta situación, se plantea la necesidad de un discurso intermedio, un punto de equilibrio que se distinga por mantener al silencio en una posición de superioridad por encima del lenguaje. Este enfoque reconoce que el silencio, en su profundidad y resonancia, puede transmitir significados y comprensiones más allá de las limitaciones del lenguaje verbal. De esta manera, se propone explorar un discurso que abrace y dé cabida al poder del silencio, trascendiendo las barreras de la razón y los discursos personales para abrir nuevas dimensiones de conocimiento y comprensión.

Retomando la argumentación. Así, la noción de la metodología del conocimiento natural enfrenta un obstáculo significativo en el contexto del estudio de textos escritos, incluso si se sigue adecuadamente. Este desafío radica en el hecho de que el conocimiento natural tiene límites al tratar de recordar lo aprendido, ya que el reto no es simplemente recordar, sino *recuperar* lo aprendido desde lo más profundo del interior. En este sentido, podemos distinguir entre dos formas de conocimiento: el que viene de afuera y el que surge de adentro. La filosofía de Platón, por ejemplo, abandonó la idea del conocimiento como un fenómeno interior y se enfocó en la noción de la ascensión. Esto sugiere que la comprensión profunda y completa de un texto escrito puede requerir no solo la aplicación rigurosa de una metodología, sino también un proceso de introspección y ascenso hacia un nivel más elevado de conocimiento. En consecuencia, la interpretación y comprensión de los textos filosóficos no puede limitarse a un enfoque mecánico o superficial, sino que requiere una combinación de enfoques rigurosos y una apertura a la

absence of a complete speech, nevertheless serves to distinguish philosophy from sophistry. Op. Cit., Dauenhauer, P. 87

profundidad y complejidad de la experiencia filosófica. Empero Emilio Lledó afirma a propósito de que todo conocer es reconocer: “Ver con los ojos de “nuestras” palabras los conceptos de las ajenas. Con ello tiene lugar esa anamnesis que implica el ser consciente. No sólo conocer, pues, sino reconocer.”¹¹² En este sentido, la preocupación radica en que el texto escrito puede llegar a reemplazar la idea, al presentarse como una entidad inmóvil, carente de vida propia y ajena al pensamiento que la originó. Así, tanto la palabra escrita como la idea evocarían un saber desde afuera y sólo traerían consigo apariencias superficiales que no permiten un conocimiento auténtico. Se afirmaría, con Von der Walde, que lo conocido por el alma, permanece; por el cuerpo, se olvida. Incluso, considera que “...escribir no debe pasar de ser un entretenimiento, no es la verdadera labor del filósofo.”¹¹³

Ahora bien, ¿el diálogo platónico supera las críticas que hasta ahora hemos presentado desde la visión del mismo Platón? De acuerdo con Von der Walde, las críticas mostradas hasta este punto serían válidas también para el drama filosófico pues considera que *la Verdad es inefable pues se pretende expresar lo indeterminado*. Veamos su explicación a continuación.

2.4 El conocimiento más sublime

De conformidad con las premisas expuestas en la sección anterior, se plantea que el conocimiento del Bien se configura como la forma más excelsa de conocimiento. A dicha afirmación se suma la consideración de que este conocimiento trasciende los límites de la razón discursiva, aunque su adquisición está inextricablemente ligada a los procesos inherentes a la discursividad. Es decir, a través de la reflexión y el diálogo, se pueden establecer las bases para el acceso al conocimiento del Bien, pero éste trasciende los límites de la razón y se presenta como una realidad que supera los marcos cognitivos habituales. Por lo tanto, se puede decir que la discursividad, aunque es necesaria, no es suficiente para alcanzar el

¹¹² Citado por Von der Walde, p. 39

¹¹³ Op.Cit., Von der Walde, p. 67

conocimiento más sublime. La respuesta a esta pregunta tiene implicaciones fundamentales para la filosofía. Si se asume que el conocimiento es posible solo a través de la discursividad, la inefabilidad del Bien representaría una falla en el propio proyecto filosófico. No obstante, Platón no parece considerar esta inefabilidad como una falla, sino como una característica esencial del conocimiento más sublime. En dialogo con la posición platónica clásica, pero en franca oposición con ella, Dauenhauer llega a la misma intuición respecto de la inefabilidad del conocimiento:

Aunque creo que es una exageración afirmar que el habla y la percepción son acción, una acción vívida como el habla, la percepción y el pensamiento requiere tanto cortes como logros. Si esto es así, entonces el hecho de que el dominio significativo esté constituido tanto por el silencio como por el discurso no es un "defecto". Cada dominio de actuaciones distintivamente humanas se compone análogamente de un elemento "silencioso" y un elemento "discursivo" o de logro.¹¹⁴

Empero para Platón el Bien es el principio ordenador del universo, pero no puede ser comprendido a través de la razón discursiva. En su lugar, se requiere de una forma de conocimiento superior, que trascienda el lenguaje y la razón discursiva. Es precisamente la inefabilidad del Bien lo que da sentido a la noción platónica de que la filosofía es un camino de ascenso hacia el conocimiento más sublime, un camino que implica dejar atrás el mundo sensible y la discursividad, y adentrarse en un ámbito de experiencia que está más allá de las palabras y de la razón discursiva.¹¹⁵

¹¹⁴ Though it is, I think, an exaggeration to say that speech and perception are action, lively action, like lively speech, perception, and thought, requires cuts as well as achievings. If this is so, then the fact that the signitive domain is constituted by silence as well as discourse is not a "defect." Every domain of distinctively human performances is analogously constituted of a "silent" element and a "discursive" or achieving element. Op. Cit., Dauenhauer, p. 118. El fragmento anterior resalta la importancia de estudiar la percepción en relación con el silencio, desafiando la idea de que el silencio es una mera carencia de lenguaje. Se enfatiza que tanto el habla como la percepción requieren momentos de logro y expresión, pero también de cortes y silencios. En el capítulo III se profundizará en este tema, explorando cómo el silencio enriquece nuestras capacidades comunicativas y cognitivas. Se examinará la percepción del silencio en diferentes contextos, reconociendo su relevancia en la construcción de significado y la comunicación no verbal. Este estudio nos permitirá valorar el silencio como un fenómeno positivo y enriquecedor.

¹¹⁵ B.P. Dauenhauer, en su tipología del silencio, desarrolla la idea de que existen tres modalidades de "Silencio Profundo" que buscan trabajar en el ámbito de la indeterminación.

Hay que destacar la importancia de lo intermedio (*metaxu*) en la filosofía platónica. Entre los accesos al conocimiento, lo sensible y lo inteligible, lo externo y lo interno, *el paso* de uno al otro constituye lo intermedio. Ese paso, evidentemente, es lo discursivo. Ya en Banquete se nos indica que hay que ascender con discursos hacia el encuentro con el conocimiento que cancela todo discurso. La relación entre el amor a lo bello/bueno y la sabiduría es una idea que Platón explora en el Banquete a través del discurso de Diotima. Según ella, el amor por lo bello/bueno es un medio para ascender a la contemplación de la verdad y, por lo tanto, a la sabiduría. En este proceso de ascenso, los discursos juegan un papel fundamental, ya que sólo a través de ellos es posible justificar y razonar acerca de lo que se considera bello/bueno. De esta manera, la contemplación de la verdad pondría en funcionamiento la voluntad de crear discursos bellos y buenos que cumplan, en principio, con las condiciones de los discursos correctos ya enunciadas previamente.

Enseguida, la filósofa colombiana muestra los estamentos del proceso de ascensión mediante los discursos en Banquete. Como primer punto se asevera que hay una sola y misma belleza en todos los cuerpos. Es de sobra conocido que esa belleza referida a todos los cuerpos es la idea de belleza que se universaliza en el discurso a partir de ejemplos individuales. Luego, se indica que el lenguaje nos conduce hacia lo alto (lo ideal) y se descubre que las palabras bellas que aparecen en los discursos particulares también pueden usarse en los discursos que refieren ideas universales. Así, tenemos que la constante es la palabra empleada en el discurso y no la realidad material de los cuerpos. Como tercer punto, se concluye que el discurso es de mayor y mejor cualidad que el objeto, aunque no se explica cómo se da el paso y el cambio de esencia entre una y otra realidad en tanto pertenecen a mundos distintos: uno

En este tercer tipo de silencio, destaca la paradoja de que el silencio sirve como principio articulador de la filosofía, pero es incapaz de articularse a sí mismo. Dauenhauer distingue dos modalidades dentro del "Silencio Profundo", a saber, el "Silencio Litúrgico" y el "Silencio [de lo que] se va a decir". Estas modalidades trabajan hacia lo indeterminado, donde el habla y el lenguaje fracasan y solo el silencio puede llenar el vacío. Por lo tanto, el papel paradójico del silencio como principio articulador de la filosofía, al mismo tiempo que es incapaz de articularse a sí mismo, se hace evidente en estas dos modalidades de "Silencio Profundo".

es material; el otro, ideal. Ya colocados en este punto, la autora concede que el ser humano debe quedarse en el amor a la belleza, las ciencias y al conocimiento porque son las realidades que despliegan discursos más bellos: se convierten en discursos científicos, es decir, filosóficos. En este peldaño del proceso de ascensión ya no existe una dinámica de subida, sino de permanencia que deberá ser sostenida pues no existe *logos filosófico* que pueda dar cuenta de esta vivencia; se trata de vivir en este peldaño.

Esto quiere decir que no hay un conocimiento o comprensión superior que se pueda alcanzar *a través del* discurso. Por lo tanto, ya no hay ascensión posible en el *logos*. Este hecho tiene una relación directa con el silencio porque implica que hay una dimensión de la realidad que es inefable, que no se puede expresar con palabras y que queda fuera del alcance del *logos* filosófico. En este sentido, el silencio se convierte en *respuesta posible* ante la imposibilidad de capturar en el discurso la totalidad de la realidad. Aquí se resalta la relevancia del silencio como una posible respuesta ante la incapacidad del discurso para abarcar toda la realidad. Esta idea del silencio como respuesta se explorará en mayor profundidad hacia el final del capítulo y, en general, a lo largo del resto de esta tesis, brindando una comprensión más amplia de su importancia y aplicaciones.

Así, el propósito es emplear los discursos como medios entre el sujeto y la contemplación de la belleza y la verdad de la ciencia, fenómenos estos últimos que son trascendentes a la razón discursiva. Con todo, aunque superan la racionalidad discursiva, no superan los límites racionales en tanto el ejercicio de contemplación es ya una competencia intelectual que no requiere necesariamente de expresividad sino de *vivencia*. La autora cierra este apartado con la siguiente idea: “Para Platón lo no discursivo o inefable no parece ser sinónimo de irracionalidad o de algo que se sale del conocimiento racional. La intelección se mostrará como un acto de la razón, pero no ya de la razón discursiva.”¹¹⁶

¹¹⁶ Op.Cit., Von de Walde, p. 68

En lo tocante al papel de los discursos en la República, la autora comienza problematizando lo siguiente: si el Bien es fuente del conocimiento, entonces no posee el mismo nivel que el conocimiento; aquél, el Bien, es el principio del conocimiento. Se deriva de aquí la comprensión de que en los procesos de ascensión marcados en Banquete y República hay una diferencia implícita: en Banquete hay un proceso gradual de bellos discursos mediados por *eros*; no hay distinción de conocimientos sino de procesos racionales que permiten la expresividad del conocimiento. En República, la sola distinción entre Bien y conocimiento es suficiente para comprender la variación en la naturaleza cognitiva que este proceso de ascensión tiene respecto de la ascensión exclusivamente discursiva. Se explica a continuación tal proceso.

En el diálogo platónico de República, se presenta una estructura jerárquica del alma cognitiva que establece una clara división entre dos mundos: el mundo de la opinión y el mundo de la intelección. En el mundo de la opinión se encuentran la conjetura (*eikasia*) y la creencia (*pistis*), los cuales son considerados como los estamentos más bajos dentro del proceso de ascensión mediante los discursos propuesto por Platón. Estos elementos son caracterizados por su menor participación de verdad en la creación de discursos. En cambio, la inteligencia discursiva (*dianoia*) se presenta como el trampolín hacia el mundo de la intelección (*noesis*), que es el estamento final en la ascensión mediante los discursos. La noesis, que es el último nivel en esta jerarquía, constituye el mundo de la intelección en la filosofía platónica. Es a través de la noesis que podemos alcanzar el mundo de la contemplación del Bien, que es el objeto último del conocimiento en la filosofía platónica.¹¹⁷

¹¹⁷ Jacopone de Benedetti (da Todi), a quien se le atribuye – quizá con error – la confección del *Stabat Mater*, expresa en su laude 79 respecto de la ascensión del alma a la contemplación: «Veo un tal no veo, - que todo me sonrío; la lengua me ha cercenado – y el [pensamiento me escinde: [el alma] milagrosa, - vive en su adorado».” Citado por Pozzi, G. (2019) *Tacet*, Siruela, pp. 69-70. Dentro del ámbito del silencio, el proceso de la quietud que habla es capaz de restablecer un lugar donde la memoria activa nuestras facultades cognitivas, lo que a su vez desencadena una rica variedad de movimientos internos. Este proceso, que parte de una simple admiración y culmina en acciones individuales, permite que se experimenten diversas gradaciones en el ámbito de la interioridad. Es así como el silencio, a través de su potencialidad expresiva, se convierte en un elemento clave para la exploración y el desarrollo de la vida

Tanto en la conjetura como en la creencia no se encuentra una continuidad entre sus aplicaciones y sus resultados. Por esa razón, no son ni siquiera trabajados por Platón para otorgar luces respecto de su utilidad en el proceso de ascensión más que por vía negativa: no sirven para llegar al conocimiento más sublime pues proceden de lo externo. Así, solo en la línea reconocible entre inteligencia discursiva e intelección se da fielmente el ascenso hacia el bien. En este caso, el reconocimiento se da porque los objetos del conocimiento de la inteligencia discursiva son los del lenguaje matemático que no posee referencias materiales. Con todo, el discurso generado en este peldaño tampoco es fiable pues sus presupuestos no quedan del todo explicados. En palabras de Von der Walde: “La dianoia o inteligencia discursiva es entonces un discurso intermedio entre la doxa y la noesis y... permite una doble dirección.”¹¹⁸ Esta doble dirección se traduciría en la explicación del mundo sensible y la explicación literal de las hipótesis del conocimiento. En el primer caso, se busca fundamentar el mundo sensible y no se aclaran sus presupuestos - ¿de dónde surge el lenguaje matemático si no tiene referentes? Mejor aún, ¿cómo se sostiene la verdad del lenguaje matemático sin referentes materiales? -; en el segundo, la dinámica de la interrogación, la búsqueda del fundamento de las cosas y la indefinición sobre lo inteligido sólo lleva a la contemplación intuitiva del Bien. Así, podemos esquematizar: en el Banquete el conocimiento es igual al proceso discursivo que culmina en la contemplación del Bien (lo inefable); en República, el conocimiento equivaldría a una visión intelectual que permite separar el conocimiento del Bien como proceso y el conocimiento del Bien como principio. Aquí cabría la pregunta: ¿hay tipos de discursos distintos de acuerdo con los niveles de conocimiento postulados por Platón? La respuesta es afirmativa pues existen grados de certeza según cada tipo de discurso

interior del ser humano, permitiéndole conectarse consigo mismo y con su entorno de una manera más profunda y significativa.

¹¹⁸ Op.Cit., Von der Walde, p. 78

determinado por el objeto al que está dirigida la mirada.¹¹⁹ Por esta razón, encontraremos con B.P. Dauenhauer que

El complejo dominio del discurso permite identificar tanto los distintos niveles de implicación interpersonal en el discurso como los cortes, o silencios, entre los niveles. Hay tres niveles básicos, cada uno de los cuales es en sí mismo complejo. El primer nivel del discurso es el que se realiza con cierto grado de anonimato. Es el nivel del soliloquio, tomado en un sentido amplio. Tanto el autor del enunciado como el miembro o miembros del público al que se dirige no están totalmente tematizados como individuos únicos.¹²⁰

El análisis de este apartado concluye con la formulación de un problema que retomaremos adelante: si el conocimiento se da mediante procesos discursivos, pero a su vez tiene una dimensión contemplativa: ¿qué tipo de relación tendría la palabra con el silencio en los dos ámbitos, pero, aún con mayor interés, en la relación de la propia conciencia con la contemplación del Bien como principio del conocimiento?

2.5 Oralidad, escritura y el conocimiento más sublime.

El objetivo central de la sección presente en Von der Walde es exponer la tesis de que el conocimiento sublime no es susceptible de ser comunicado, debido a que los medios a disposición del hombre para tal fin son intrínsecamente falibles. En aras de argumentar dicha postura, se inicia la sección con una recapitulación acerca de la forma dialogal escogida por Platón, a fin de eludir las críticas que se le dirigían a la escritura, ya que tal forma de comunicación resultaba más cercana a una verdadera participación del lector. Precisamente, esa participación de los lectores es la que privilegia Platón porque sólo a partir

¹¹⁹ En el contexto de una reflexión más amplia sobre el silencio místico, en nuestro capítulo V abordaremos el análisis intencional de las descripciones que consideramos que Dauenhauer ha omitido en su trabajo. Creemos que estas descripciones podrían contribuir significativamente a una ontología del silencio más completa y robusta. En este sentido, nuestro enfoque se centrará en el examen crítico de las limitaciones de la perspectiva de Dauenhauer y en la identificación de los aspectos relevantes que podrían enriquecer su propuesta.

¹²⁰ The complex domain of discourse permits the identification both of distinct levels of interpersonal involvement in discourse and of cuts, or silences, between the levels. There are three basic levels, each of which is itself complex. The first level of discourse is that which is effected with some degree of anonymity. It is the level of soliloquy, taken in a broad sense. Both the author of the utterance and the member or members of the intended audience are not fully thematized as unique individuals. Op.Cit., p. 65

de ella es que cada ser individual podrá arribar al conocimiento sublime en tanto: "...la intelección misma no puede ser puesta por escrito, como tampoco puede ser expresada oralmente."¹²¹ Es, pues, la filosofía como actividad científica la única que: "...invita al constante cuestionamiento e indagación, pues ésta es la única vía de acceder algún día a la contemplación..."¹²² En síntesis, se puede afirmar que la contemplación es una actividad que se distingue de la reflexión, ya que no requiere la movilidad de la razón, sino la permanencia de ésta en la vivencia del conocimiento.¹²³

Sin embargo, es importante señalar que esta estancia de la razón en el conocimiento – la contemplación- no es permanente, ya que la tarea principal del filósofo es ayudar a otros a encontrar el camino hacia el Bien, para lo cual es necesario guiar por ese camino mediante los discursos. Platón propone cuatro tipos de discursos diferentes: el escrito, el oral, el socrático vivo (diálogo filosófico) y el diálogo platónico escrito. Según Von der Walde, sólo en el discurso oral y en el diálogo socrático oral se encuentran las oportunidades para ascender a la contemplación del Bien, ya que en ellos se encuentra el discurso auténtico que es capaz de mover a las conciencias hacia la verdad. Nótese que para comprender adecuadamente el fenómeno del silencio, es necesario examinar su relación con el discurso, tanto en términos de los tipos de discurso

¹²¹ Op. Cit., Von der Walde, p. 96

¹²² Ibidem, p. 97

¹²³ Cfr. Gumbrecht, H.U., (2004) *Production of presence: what meaning cannot convey*, Stanford University Press: USA. En esta obra, Hans Ulrich Gumbrecht aborda la relación entre presencia y significado en diversas experiencias culturales. Según *el silencio permite que la presencia de las cosas sea más evidente y significativa*. Además sostiene que la emergencia de significado siempre alivia el peso de la presencia, lo cual puede limitar la experiencia estética y reducir su impacto en el sujeto. Más aún, y esta es una idea que se relaciona con la "materialización" del silencio en los discursos: "Incluso en aquellas formas de experiencia estética en las que, desde un punto de vista físico estricto, el efecto de la violencia es solo una ilusión debido a que no hay sustancia ni espacio tridimensional en juego (por ejemplo, cuando nos volvemos adictos al "ritmo" de un texto en prosa que leemos en silencio, o cuando una pintura "atrapa" nuestra atención), sabemos que su efecto en nosotros todavía puede ser "violento", [...] es decir, en el sentido de ocupar y bloquear nuestros cuerpos." (Even in those forms of aesthetic experience, however, where—from a strictly physical point of view—the effect of violence is but an illusion because there is neither substance nor three-dimensional space in play (for example, when we get addicted to the "rhythm" of a prose text that we read silently, or when painting "catches" our attention), we know that their effect on us can still be "violent," [...] that is, in the sense of occupying and thus blocking our bodies.)". p. 115.

como de los silencios que se entrelazan con ellos, así como de las dimensiones temporales en las que ambos aparecen. Aunque las ideas anteriores presentan una perspectiva interesante sobre la relación entre el silencio y el discurso, es importante destacar que el silencio no siempre está entrelazado con el discurso. El silencio puede surgir en contextos donde no hay un discurso presente durante un momento de meditación.¹²⁴ Además, aunque es cierto que la identificación del tipo de discurso al que pertenece una expresión es crucial para evaluar su sentido, el análisis del silencio también puede requerir un examen de otros factores, como la situación en la que se produce el silencio y las razones detrás del mismo. De acuerdo con B.P. Dauenhauer y autores como Gumbrecht, el silencio se considera un fenómeno positivo solo si está relacionado con la producción del discurso, lo que implica que el discurso es una manifestación de la presencia del silencio. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el discurso no es lo mismo que el silencio, ya que el silencio es un fenómeno complejo que puede existir por sí solo y no necesariamente está siempre ligado al discurso.

Finalmente, para cerrar este apartado, Von der Walde presenta las posturas que se han dado respecto de la posibilidad e imposibilidad de que exista un conocimiento inefable en Platón. Dentro del grupo de los que piensan que sí existe un conocimiento inefable se encuentran Sayre, Roochnik y Annas; por el lado de quienes piensan que sí hay un conocimiento trascendente a la razón discursiva, pero no inefable, encontramos a Gadamer, quien sólo pone en entredicho la dificultad para comunicar el conocimiento sublime, pero no su imposibilidad.¹²⁵

¹²⁴ En el ámbito religioso, el silencio adquiere un significado profundo y se manifiesta en diversos contextos sin necesariamente estar ligado al discurso. En la oración, los rituales, la vida monástica y la contemplación, el silencio se convierte en una vía para la conexión espiritual y la experiencia de lo divino. También se reconoce el silencio como una respuesta reverente ante el misterio y la limitación del lenguaje para expresar las verdades espirituales. En el mundo religioso, el silencio se revela como un espacio sagrado que trasciende las palabras y permite una comunicación y experiencia espiritual más profunda.

¹²⁵ Una mirada similar en torno a la dificultad de comunicación del conocimiento sublime en Gadamer es propuesta por el propio B.P. Dauenhauer en su análisis intencional. Para ampliar las ideas en torno a este tema, confróntese más adelante sobre el problema del silencio en el soliloquio y en el monólogo.

2.6 El silencio filosófico.

El último capítulo del libro de Von der Walde se presenta como un ensayo independiente de los primeros tres capítulos ya que sólo se enfoca en las características del silencio filosófico desde el análisis que Plotino haría de la filosofía platónica. El capítulo se abre con la afirmación de que el concepto de silencio en Platón no tiene una connotación mística o introspectiva, sino que representa el punto culminante de un proceso racional que no se limita a la contemplación. Con el fin de diferenciar entre el silencio filosófico y el silencio místico en Plotino, resulta necesario comprender la noción de misticismo en el pensamiento neoplatónico. En el pensamiento de Plotino se establece una distinción fundamental entre el conocimiento racional y el conocimiento del principio último, donde lo místico es considerado una experiencia *supraracional e inefable* que, paradójicamente, se alcanza a través de un método racional. En su noción de “aunarse” con el Uno, se supera cualquier comprensión y todo discurso racionales. El conocimiento razonado se caracteriza por ser demostrativo, probatorio e interior, mientras que el conocimiento del principio último es exclusivamente contemplativo. Esta distinción entre los dos tipos de conocimiento es crucial para entender la noción de silencio en Plotino, y distinguirlo del silencio filosófico platónico. En este sentido, el silencio en Plotino es una experiencia contemplativa que trasciende la comprensión racional y que se sitúa en un ámbito más allá de las palabras y los conceptos. En Eneada VI, 9, Plotino nos indica la relevancia de la dimensión corporal dentro del proceso del conocimiento al privilegiar el tacto dentro del camino del “aunarse” ya que el cuerpo mismo nos acerca y nos aleja del Uno.¹²⁶

¹²⁶ A continuación presentamos algunas consideraciones introductorias sobre la relación del cuerpo con el silencio, las cuales serán desarrolladas con mayor detalle en el capítulo III de esta tesis. En particular, se dedicará especial atención a los apartados denominados "Atención y silencio" y "Expresión y silencio". Aunque estas reflexiones no serán exhaustivas, esperamos que contribuyan de manera significativa a la comprensión de la interacción entre el cuerpo y el silencio en diversos contextos estéticos y discursivos.

A diferencia del silencio platónico, al que uno puede aproximarse y debe salir de él para explicarlo, el silencio en Plotino es total. El silencio de Platón debe explicarse porque el filósofo no debe olvidarse de los otros mientras viva, no le está permitido aislarse en la contemplación. Por ello, afirma Von der Walde: “La razón filosófica se acalla con la intelección o con la muerte, pero eso no acalla la filosofía propiamente dicha.”¹²⁷ La afirmación de Von der Walde, según la cual la razón filosófica se acalla con la intelección o con la muerte, pero la filosofía propiamente dicha no se silencia, sugiere que la filosofía no se limita al uso del lenguaje o la argumentación racional, sino que también incluye una dimensión de *experiencia* y *percepción* que puede ser difícil de comunicar mediante palabras. Esto muestra por qué se vuelve necesaria una revisión fenomenológica del silencio, ya que el silencio no se limita a la ausencia de sonido, sino que puede tener una rica dimensión de experiencia y percepción que puede ser difícil de explicar bajo el amparo exclusivo de la relación del silencio con el lenguaje. La fenomenología, como método filosófico que se enfoca en la experiencia vivida, puede ayudar a explorar esta dimensión del silencio y arrojar luz sobre su significado y relevancia para la filosofía. En el siguiente apartado, se presentarán algunas reflexiones introductorias desde una perspectiva fenomenológica, en relación con la percepción, la atención y la expresión y su relación con el silencio. Estas reflexiones buscan establecer una base conceptual para el análisis intencional del silencio que se realizará en el capítulo V.

2.7 Primera discusión fenomenológica sobre el silencio

En su ensayo titulado *El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenología*, Antonio Ziri3n discute la célebre frase de las *Meditaciones* de Husserl, aquella que reza: “Es la experiencia muda aun lo que se trata de llevar a la expresi3n de su propio sentido”¹²⁸, para recordar a sus lectores la importancia de la fenomenología en relaci3n con el mundo y el lenguaje. Adem3s, defiende la

¹²⁷ Op. Cit., p 123

¹²⁸ Husserl, E. (1996) *Meditaciones cartesianas*, FCE: M3xico. P.86

idea de que el sentido del mundo existe antes de que se realice cualquier acción intencional con el lenguaje. En otras palabras, hay sentido del mundo ya sea expresado o no lingüísticamente pues: "...el campo semántico de la experiencia es más amplio de lo que se expresa con palabras."¹²⁹ A través de un diálogo crítico con el ensayo de Ziri3n Quijano, se pretende demostrar que la teor3a de Merleau-Ponty, compartida por el primero, conduce a la certeza de que el silencio funciona como principio metodol3gico fundamental para la vivencia intencional. Sin embargo, es importante se1alar que el silencio no es el 3nico origen de dicha vivencia, sino que su presencia es necesaria para que pueda darse un cambio en la conciencia y, por tanto, en la percepci3n. Es pertinente realizar algunas precisiones conceptuales antes de continuar con el tema del silencio. Se asumirá que el silencio *es* una especie de acto que impulsa y precede a la expresi3n verbal, en lugar de considerarlo simplemente como un acontecimiento dentro del contexto de la comunicaci3n. Asimismo, se har3 hincapi3 en la comprensi3n del silencio como un gesto metodol3gicamente anterior al uso de la palabra en el an3lisis del pensar, aunque simult3neo en la experiencia del pensamiento. En este sentido, se establecer3 un di3logo cr3tico con el texto de Ziri3n Quijano, con el prop3sito de demostrar que el an3lisis fenomenol3gico de Merleau-Ponty sugiere que el silencio es el principio metodol3gico fundamental para la vivencia intencional. En otras palabras, el silencio juega un papel esencial en la comprensi3n y aprehensi3n del sentido del *mundo*.

Este apartado se divide en dos partes principales. En la primera se desarrollar3 un an3lisis cr3tico de las ideas expuestas por Ziri3n Quijano en el art3culo mencionado. En la segunda parte, se llevar3 a cabo una exposici3n detallada del cap3tulo "*El cuerpo como expresi3n y la palabra*" del texto *Fenomenolog3a de la percepci3n* de Maurice Merleau-Ponty, con la finalidad de profundizar en las ideas abordadas en la primera parte y establecer conexiones conceptuales.

¹²⁹ Ziri3n Quijano, A. (2002) *El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenolog3a*, Folios, (16), p. 5.12. doi: 10.17227/01234870.16folios 5.12.

En su escrito, Antonio Ziri3n sostiene que el sentido es un elemento que precede a la conducta intencional lingüística, ya que éste existe independientemente de su expresi3n en lenguaje. Es evidente, por tanto, que la noci3n de sentido est3 estrechamente ligada a la forma en que la conciencia se relaciona con el mundo en todo momento. En consecuencia, se puede afirmar que el sentido se encuentra presente en toda experiencia consciente, independientemente de si ésta se expresa en t3rminos lingüísticos o no pues, en palabras de Merleau-Ponty: “Por estar en el mundo estamos condenados al sentido...”¹³⁰ El pensador franc3s nos presenta una idea que puede ser percibida como difícil de aceptar, ya que la condena es algo de lo que uno no puede escapar, es una necesidad personal y esto implica el deseo de comprender el mundo y nuestra existencia en él. Por tanto, el an3lisis fenomenol3gico del silencio resulta relevante, ya que permite profundizar en la relaci3n entre la percepci3n, la atenci3n, la expresi3n y el sentido que damos a nuestra existencia.

En su artícu3lo, Antonio Ziri3n establece una distinci3n importante entre el campo semántico de la experiencia fenomenol3gica y su expresi3n. Segün el autor, el rango de compresi3n del mundo que se logra a trav3s de la experiencia fenomenol3gica es mucho m3s amplio que la capacidad de expresarlo a trav3s del lenguaje u otros medios comunicativos. En otras palabras, la experiencia fenomenol3gica puede abarcar una riqueza y complejidad de significado que no pueden ser completamente transmitidos mediante la expresi3n lingüística. Por lo tanto, el lenguaje puede ser visto como un medio limitado para transmitir el conocimiento y la compresi3n obtenidos a trav3s de la experiencia fenomenol3gica. Esta distinci3n es importante en el an3lisis del papel del silencio en la expresi3n y comunicaci3n de la experiencia fenomenol3gica, ya que el silencio puede ser entendido como una forma de expresi3n que trasciende los límites del lenguaje y permite la comunicaci3n de significados que de otra manera serían inaccesibles. En sus palabras: “Lo que

¹³⁰ Merleau-Ponty, M. (2000) *Fenomenología de la percepci3n*, Ediciones Península: Barcelona, p. 19.

de la experiencia real de cualquier persona normal llega a las palabras es una parte mínima. Las palabras, el discurso lingüístico, es como un pequeño archipiélago de islas flotantes perdido en la inmensidad del océano.”¹³¹ En su texto, Antonio Ziri3n destaca la necesidad de distinguir entre los sentidos que pueden ser expresados lingüísticamente y aquellos que permanecen inexpressables. Esta distinción es fundamental para comprender la relación entre la experiencia fenomenológica y su expresión. Sin embargo, surge una interrogante acerca del segundo tipo de sentidos que Antonio Ziri3n propone, aquellos que son inexpressables. En el texto, no se aclara si esta “inefabilidad” de sentidos corresponde a una limitación comunicativa propia de la naturaleza humana o a una característica intrínseca de ciertas experiencias de la conciencia. Por lo tanto, es necesario profundizar en esta cuestión para poder comprender de manera más precisa la relación entre la experiencia y su expresión en el ámbito fenomenológico. De acuerdo con lo expuesto, podemos concluir que la presencia del silencio es un elemento indispensable en la experiencia consciente. Es decir, la falta de claridad respecto a los sentidos inexpressables lleva a la conclusión de que el silencio es un requisito necesario para la [percepción de la] conciencia.

En lo tocante al primer significado, el de los sentidos comunicables, no es un problema pues la fenomenología: “...re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su «facticidad»”¹³² Esto es, cualesquiera que sean los contenidos comunicables de una experiencia concreta, lo serán a condición de la identificación entre palabra y pensamiento porque: “La denominación de los objetos no viene luego del reconocimiento, es el mismísimo reconocimiento.”¹³³ Si asumimos la posición de Ziri3n Quijano, y en concordancia con la tradición fenomenológica, de que no existe una separación entre sujeto y objeto, dado que toda conciencia posee contenidos que se

¹³¹ Op. Cit., p. 4

¹³² Op.Cit., Merleau-Ponty, p. 7

¹³³ Ibidem., p. 194

encuentran arraigados en su forma de percibir el mundo, entonces la afirmación sobre los sentidos inefables se presenta como un enigma aún mayor. ¿Cuál sería el propósito de proponer la posible existencia de una serie de experiencias que no pueden expresarse en palabras? ¿No implicaría reconocer que hay cosas que escapan a la conciencia, y por lo tanto, se pondría en duda la comprensión del hombre y el mundo desde su realidad factual, la cual ya se encuentra presente en el acto de nombrar las cosas?¹³⁴ Es necesario avanzar en el análisis de esta cuestión.

En el texto se plantea la idea de que los sentidos inefables no necesariamente están relacionados con la capacidad lingüística del ser humano, sino más bien con una capacidad fenomenológica para percibir esencias puras. Se argumenta que la expresión primaria de esta capacidad es el cogito, es decir, el acto de pensar, recordar o percibir algo en la conciencia. En este sentido, Husserl establece una distinción fundamental en su fenomenología entre el acto de pensar algo y lo que se piensa, es decir, entre el cogito y el cogitatum qua cogitatum. Esta distinción es importante porque permite analizar la relación entre el sujeto y el objeto de la experiencia, y entender cómo se construye el conocimiento a partir de ella.

Así lo explica Ziri3n Quijano: “La “experiencia muda” no son las cosas mismas que se mantienen en silencio: es la experiencia de las cosas que no ha alcanzado la expresi3n.”¹³⁵ En este sentido, se plantea que cada cogito debe dirigir su atenci3n hacia las cosas y así diferenciar lo que se considera como el “silencio del mundo” de la temporal incapacidad de expresar las experiencias puras en t3rminos lingüísticos. Seg3n Ziri3n, esta distinci3n no es hecha por Merleau-

¹³⁴ Esta cuesti3n ha sido objeto de debate en la filosofa y se relaciona con el problema del conocimiento y la relaci3n entre el sujeto y el objeto. En este sentido, la reflexi3n propuesta por Ziri3n Quijano sobre los sentidos inefables pone en cuesti3n la idea de que la conciencia es capaz de aprehender todos los aspectos del mundo de manera plena y completa (la ilusi3n del “complete speech” que abordaremos m3s adelante con Dauenhauer). Al plantear la posibilidad de experiencias que no pueden ser expresadas con palabras, se sugiere que hay una dimensi3n de la realidad que escapa a nuestra compresi3n. Esto plantea importantes desafos para la teorfa del conocimiento y, por ejemplo, para la filosofa de la mente, y sugiere que la relaci3n entre el sujeto y el objeto es mucho m3s compleja de lo que a veces se asume.

¹³⁵ Op. Cit., p. 3

Ponty, quien no reconoce la existencia de un pensamiento pre-lingüístico y atribuye a los pensamientos con contenido la generación del mito de la vida interior que ha dado lugar a filosofías idealistas y de corte cartesiano. Según esta perspectiva, estas filosofías han concebido al sentido como una entidad irreal que se “encarna” en las palabras o como una entidad mental, respectivamente. En contraposición a esto, Ziri6n Quijano destaca la importancia de reconocer la conexi6n entre la experiencia y la expresi6n lingüística, sin embargo, subraya la necesidad de distinguir entre la capacidad fenomenológica de percibir esencias puras y la capacidad lingüística de expresar dichas experiencias. A este respecto, una de las preguntas que me sugiere la lectura del texto de Ziri6n es: ¿existe propiamente una “palabra filos6fica”? De otro modo, ¿hay, en verdad, un tipo de discurso especialísimo que sea incommunicable o inefable dentro de la variedad de las experiencias humanas? De acuerdo con el método fenomenológico, tendríamos que responder con un tajante no, pero correríamos el riesgo, considero, de perder la riqueza de lo que se ha acordado en llamar vida espiritual. Máxime cuando una de las conclusiones a las que arriba Ziri6n en su ensayo corresponde a la siguiente idea: los cambios de sentido se derivan de los cambios ocurrido en la experiencia del mundo. De ese modo, lo decisivo son las maneras como el sentido del mundo es experimentado. En suma, la manera como esos cambios de atenci6n respecto del mundo se efectúan en mi conciencia del mundo. Así, ¿qué diríamos filos6ficamente de la comprensi6n del mundo que *habría tenido* un estilista, que *tiene* un monje cartujo o un monje budista dentro de sus rituales de contemplaci6n/oraci6n/meditaci6n? ¿Esas experiencias tendrían el mismo sentido, como significado, que el tipo de experiencias sobre el mundo que la fenomenología estudia? Empero, ¿Habría una diferencia entre las formas de vivir la experiencia del mundo desde una postura fenomenológica, una religiosa o una “cotidiana” en tanto es uno y el mismo cogito el que es capaz de tener experiencias? En suma, ¿cómo se funda la actividad predicativa del hombre en lo pre-predicativo?

En síntesis, podemos afirmar que el sentido del mundo no depende exclusivamente de su expresión lingüística, ya que nuestra conciencia, en tanto que percibe el mundo, está irremediabilmente condenada al sentido. Así, la experiencia de percibir el mundo es crucial para nuestras reflexiones, y es en este momento donde encontramos al silencio como principio metodológico y motivador de la expresión del mundo y de las cosas. Asimismo, coincidimos con Ziri3n Quijano y con la tradici3n fenomenol3gica en que no existe una separaci3n tajante entre sujeto y objeto, ya que toda conciencia est1 enraizada en contenidos desde el momento en que mira el mundo. En relaci3n con la afirmaci3n sobre los sentidos inefables, es importante destacar que esta se vuelve misteriosa, ya que no parece haber una l3gica en proponer experiencias que no puedan expresarse en palabras, aunque siempre es cierto que nuestra expresi3n lingüística solo captura una parte de la experiencia real que percibimos cotidianamente. Este hecho nos llev3 a plantear la pregunta por la fundaci3n de la actividad predicativa del hombre en ese reino de lo pre-predicativo donde *habita* el silencio.

En respuesta a la pregunta sobre c3mo se expresa la experiencia muda, podemos afirmar que en primer lugar, es importante distinguir que las cosas no est1n en un estado de silencio absoluto, sino que a3n no han logrado la plena expresi3n de su experiencia. Sin embargo, esta capacidad de expresi3n se relaciona con la conciencia humana, que es capaz de llevar el sentido del mundo a un nivel de expresi3n lingüística. Por tanto, lo esencial en este proceso es la manera en que la conciencia experimenta el sentido del mundo y, especialmente, el nivel de claridad que tiene esta conciencia en su compresi3n del mundo. En este sentido, nosotros agregaremos el elemento de la soledad al proceso propuesto por Ziri3n Quijano, ya que consideramos que el silencio es un elemento fundamental para cualquier vivencia intencional.

Ahora bien, en el pr3logo de su texto *Fenomenología de la percepci3n*, Maurice Merleau-Ponty afirma que:

“Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que esta es expresión segunda.”¹³⁶

Lo interesante de esta cita es el uso particular de la palabra “despertar”. En el original francés la frase indica lo siguiente: “...il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde.”¹³⁷ La necesidad de activar una experiencia particular distinta de la experiencia cotidiana requiere de un esfuerzo consciente y dirigido. Sin embargo, este esfuerzo no se limita únicamente a la experiencia cotidiana en el sentido coloquial, sino que incluye también las ideas proporcionadas por los discursos científicos. En este sentido, el desafío radica en cómo despertar esa experiencia del mundo que aún permanece en silencio. Este proceso de activación requiere de un cambio en la forma en que entendemos y nos relacionamos con el mundo. En otras palabras, la activación de esta experiencia exige un cambio en la manera en que interpretamos y comprendemos el mundo en el que vivimos. ¿Cómo hacerlo? Esta pregunta, esencial para el desarrollo del trabajo, exige una reflexión profunda y una investigación rigurosa para encontrar las herramientas necesarias para llevar a cabo este proceso de activación y transformación de la experiencia del mundo *desde* el silencio. Merleau- Ponty dirá, evidentemente, que se debe volver a las cosas mismas pues esto: “... es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre...”¹³⁸ En este punto, se aprecia una cierta disconformidad con la forma en que la mente humana está habituada a la percepción de los sentidos, dado que constantemente se encuentra enmarcada en un lenguaje específico que interfiere en la posibilidad de acceder a la experiencia pura de las cosas. En este sentido, la tendencia hacia la atribución de sentido al mundo se manifiesta como una inclinación fundamental de la conciencia humana, la cual, a su vez,

¹³⁶ Op.Cit., Merleau-Ponty, p. 8

¹³⁷ Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Galimard, París, Prefacio, III.

¹³⁸ Op.cit., p. 8

nos lleva a descubrir la necesidad de reflexionar sobre la manera en que esta tendencia influye en la percepción de la realidad para descubrir que:

“En el silencio de la consciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión.”¹³⁹

En la conciencia es donde se encuentra la presencia del silencio, que es fundamental para el habla constante sobre el mundo. De este modo, se puede afirmar que existe una relación estrecha entre el silencio y el sentido del mundo, y que se pueden distinguir dos ámbitos diferentes: el reino de las palabras y el reino de las cosas. Sin embargo, esto no significa que haya dos realidades, sino que se trata de dos formas distintas de abordar la realidad. Además, estos modos de enfrentarse al mundo no implican necesariamente diferencias en cuanto al ser del mundo en sí mismo. Lo que cambia es la conciencia enfrentada con el mundo en diferentes momentos de su acontecer pues:

“El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no “habita” únicamente al “hombre interior”; mejor aún, no hay hombre interior... Cuando vuelvo hacia mí... lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo.”¹⁴⁰

No hay, pues, una configuración personal del mundo en el sentido de tener cada quién su propia verdad sino una configuración personal a partir de un mismo mundo que, con todo, no es igual para cada uno porque la consciencia que somos es la que nos permite medir: “...todas las significaciones del lenguaje y es ésta lo que hace justamente que el lenguaje quiera decir algo para nosotros.”¹⁴¹ Lo crítico de este análisis es poder distinguir con certeza el significado del *para nosotros* en la experiencia de la conciencia. Es justo en

¹³⁹ Op.Cit., Merleau-Ponty, p. 15

¹⁴⁰ Ibidem, pp. 10-11

¹⁴¹ Ibidem., p. 15

ese momento donde el silencio, a nuestra consideración, haría su aparición como elemento metodológico importante dentro de la fenomenología porque, aun cuando los vocablos empleados para denominar esta o aquella experiencia del mundo son sólo imágenes verbales, de acuerdo con Merleau-Ponty, no significa que esas imágenes no tengan un mismo fundamento que se apoye en un mismo tipo de experiencia, a saber, el reconocimiento de la consciencia silenciosa como basamento del lenguaje porque, en sí, la función del lenguaje es: "...hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, sólo es aparente, ya que gracias a él se apoyan aún en la vida antepredicativa de la consciencia."¹⁴² Es gracias al lenguaje y a nuestro hablar sobre el mundo que identificamos al silencio como garante de los significados de nuestro mundo. Con todo, habrá que insistir en ello, el adjetivo "nuestro", así como la preposición "para" no significan el mundo relativamente en tanto: "...que la percepción interior es imposible sin percepción exterior; que el mundo, como conexión de fenómenos, se anticipa a la consciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como consciencia."¹⁴³ En suma, si nuestro organismo funciona correctamente – esto es, si no tiene fallas según su composición orgánica natural – toda consciencia debería tener acceso a la misma realidad mundana aunque su lenguaje (entiéndase, su idioma, su estatus, su nivel académico, etc) sea distinto al de otras consciencias porque sus experiencias personales de la consciencia tienen operaciones categoriales que dan sentido al mundo, pero este sentido: "...no lo tiene, no lo posee, es el pensamiento el que tiene un sentido... el lenguaje no es más que un acompañamiento exterior del pensamiento."¹⁴⁴ En todo caso: "La palabra y el pensamiento solamente admitirían esta relación exterior si ambos estuviesen dados temáticamente; en realidad están envueltos el uno dentro del otro, el sentido está preso en la palabra y ésta es la existencia exterior del sentido."¹⁴⁵

¹⁴² Op.Cit., Merleau-Ponty, p.15

¹⁴³ Ibidem., p. 17

¹⁴⁴ Ibidem., p.194

¹⁴⁵ Ibidem., p. 199

En este punto de nuestra investigación, se plantea una cuestión fundamental en relación con nuestra tesis. Si aceptamos que existe una íntima relación entre la palabra y el sentido, y si asumimos que el lenguaje es simplemente una manifestación externa del pensamiento, entonces surge la interrogante acerca de si el silencio absoluto solo es posible para aquellos que han comprendido estas verdades y han optado por alejarse de los demás y de sí mismos, entendiendo que ningún intento de expresar su experiencia real mediante palabras tendría alguna *validez*. En este sentido, se trata de un problema crucial que plantea interrogantes profundas acerca de la relación entre el lenguaje y la experiencia, así como del papel que juega el silencio en la comprensión de uno mismo y del mundo. En este punto, se abren dos posibles vías: la primera consiste en reconocer que aunque la comprensión del silencio de la experiencia real sea inaccesible para cualquier conciencia, es necesario intentar expresarla mediante palabras; la segunda, implica la decisión radical de mantenerse en silencio. En ambos casos, se trata de decisiones fundamentales que involucran la relación entre el lenguaje y la experiencia, y que requieren una profunda reflexión acerca del papel de la palabra en la comunicación del conocimiento. En este sentido, es posible afirmar que el lenguaje no es sólo el medio para transmitir ideas, sino que es una dimensión constitutiva de la experiencia misma, y que su uso implica la aceptación de ciertas limitaciones y dificultades, pero también la posibilidad de superarlas mediante la creación de nuevas formas de expresión y comprensión. En ambos escenarios se requiere de gran esfuerzo pues implican decisiones de relación intersubjetiva en tanto que:

“El pensamiento no es algo “interior”, no existe fuera del mundo y fuera de los vocablos. Lo que aquí nos engaña, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría para sí con anterioridad a la expresión, son los pensamientos ya constituidos y ya expresados que podemos invocar silenciosamente, y por medio de los cuales nos damos la ilusión de una vida interior. Pero, en realidad, este supuesto silencio es un murmullo de discurso, esta vida interior es un lenguaje interior.”¹⁴⁶

¹⁴⁶ Op.Cit., p. 200

En su reflexión sobre el papel del silencio en la conciencia y el lenguaje, Merleau-Ponty sostiene que el silencio no puede existir de manera autónoma en la conciencia, sino que funciona como un complemento necesario del lenguaje, una parte del pensamiento que ayuda a articular las palabras. Aunque concuerdo con esta afirmación en principio, considero que es posible pensar en el silencio en sí mismo y para sí mismo en filosofía, siempre y cuando tengamos en cuenta que estamos tratando con un universo de experiencias distintas en su cualidad, aunque no necesariamente en su fuente, como señala Husserl. En este sentido, resulta necesario reflexionar sobre la relación entre la conciencia, el lenguaje y el silencio, así como sobre la posibilidad de que el silencio tenga un valor intrínseco y no solo como un complemento del habla. Así: “Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo el ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio.”¹⁴⁷ Paradójicamente, en *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty asegurará que el hablar del filósofo será visto como una:

“...debilidad en él, y una debilidad inexplicable: debería guardar silencio, coincidir en silencio y unirse al Ser de una filosofía que está ahí, lista para ser utilizada. Pero sin embargo, todo sucede como si quisiera expresar con palabras un cierto silencio que escucha dentro de sí mismo. Todo su "trabajo" es este absurdo esfuerzo. Escribió para afirmar su contacto con el Ser; no lo afirmó, y no pudo hacerlo, ya que es silencio. Entonces, vuelve a empezar...”¹⁴⁸

La cita anterior sugiere que existe una contradicción en la búsqueda filosófica por articular el Ser en palabras. Por un lado, se reconoce que el Ser es silencio, y por lo tanto, cualquier intento de expresarlo en palabras será inadecuado y, en cierto sentido, absurdo. Sin embargo, por otro lado, el filósofo siente la necesidad de intentar articular el silencio del Ser, como si quisiera expresar una cierta calidad de silencio que escucha dentro de sí mismo. Esta tensión entre el

¹⁴⁷ Op.Cit., Merleau-Ponty, p. 201

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, M. (1968) *The visible and the invisible*, Evanston: Northwestern University Press, USA, p 125.

deseo de articular el Ser en palabras y la conciencia de que el Ser es silencio sugiere que la tarea filosófica es extremadamente difícil, si no imposible.

Sin embargo, lo esencial será, entonces, encontrar la palabra adecuada para expresar lo inefable -si acaso fuera ello posible -, aunque siempre se mantenga consciente de que ninguna palabra será suficiente para capturar completamente el ser en su totalidad. La cuestión central en torno a la relación entre el lenguaje y la realidad ha sido objeto de debate filosófico durante siglos. Una de las preguntas fundamentales que surge en este contexto es si existen fenómenos que son dados antes del lenguaje, y en caso afirmativo, cómo podemos comprenderlos. Una posible respuesta a esta pregunta es la idea de que el silencio puede ser visto como una forma de manifestación de las cosas que carecen de resonancia lingüística. En palabras de Jocelyn Benoist, podríamos postular “el silencio de la manifestación del mundo.”¹⁴⁹ De ahí que se vuelve indispensable una revisión profunda del silencio y su relación con el mundo de la percepción, con las funciones de la atención y con la forma de columbrarse en la expresión. El capítulo III se dedicará a profundizar en esta tarea específica. Sin embargo, antes de adentrarnos en dicho análisis, resulta pertinente abordar dos subtemas que contribuirán a una comprensión más amplia de las relaciones entre el silencio y el discurso. Para ello, examinaremos los trabajos de Katherine Mansilla y el propio Dauenhauer, quienes han realizado contribuciones significativas en este campo de estudio. Vale la pena destacar que ambos autores se enfocan particularmente en la obra del filósofo Maurice Merleau-Ponty, cuyos planteamientos ofrecen perspectivas fundamentales para nuestro estudio

2.8 El silencio en la fenomenología de la percepción.

En el marco de la fenomenología, el silencio se erige como un elemento fundamental para la comprensión de la compleja relación entre el lenguaje y la

¹⁴⁹ Benoist, J. (2008). Linguistic Phenomenology? In: Mattens, F. (eds) Meaning and Language: Phenomenological Perspectives. *Phaenomenologica*, vol 187. Springer, Dordrecht. P. 207

experiencia perceptiva. En este apartado nos centraremos en las ideas expuestas por la filósofa peruana, Katherine Mansilla, en su tesis titulada *Del silencio a la palabra en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty*.¹⁵⁰ La obra de Merleau-Ponty se destaca por su abordaje profundo y exhaustivo de esta problemática, en la cual desentraña y reconduce la atención hacia el silencio como un medio para descubrir, a través de la corporalidad, los fundamentos primigenios del lenguaje. A través de su magistral obra *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty logra revitalizar y reconciliar posturas lingüísticas tradicionalmente antagónicas, como la objetivista y la subjetivista. En este sentido, Mansilla recurre a las reflexiones de Merleau-Ponty para plantear interrogantes trascendentales acerca de cómo una actividad mental podría ejercer dominio sobre la praxis si la palabra no es más que una manifestación de lo ya enunciado. Asimismo, plantea la sugerencia de considerar la fenomenología de la palabra como una filosofía en sí misma y postula la existencia de un espacio para una elucidación de nivel superior. Por ende, resulta de suma importancia destacar el profundo carácter filosófico inherente al retorno al lenguaje en este contexto, en el cual se exploran las complejidades y matices propios de la relación entre el silencio, la percepción y el lenguaje. Es crucial tener en cuenta que el tema del origen del lenguaje es un debate complejo y aún no zanjado dentro de la filosofía y la lingüística. Diversas corrientes y teorías han surgido en un intento por comprender cómo surge y se desarrolla el lenguaje humano, y cada una de ellas aporta perspectivas y enfoques distintos. Con todo, en nuestra época, nos encontramos inmersos en un debate que sostiene dos tendencias unilaterales en relación al lenguaje: los objetivistas abstractos y los subjetivistas individualistas. Es importante destacar que esta apreciación sobre las tendencias unilaterales en el debate del lenguaje se presenta de manera general, y se utiliza como base argumentativa

¹⁵⁰ MANSILLA, K. I.(2003). *Del silencio a la palabra en la fenomenología de la Percepción de Merleau-Ponty: una reorientación a la problemática lingüística de inicios del siglo XX*. Recuperado de: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/1375>

para abordar el dilema del origen del lenguaje en relación con el estudio fenomenológico del silencio.

Los objetivistas abstractos mantienen la premisa de que el lenguaje es un sistema de reglas inalterables que prevalecen sobre las acciones individuales. Desde esta perspectiva, se concibe al individuo como un receptor pasivo del mundo, donde el cuerpo se considera simplemente como otro objeto en la realidad. Por otro lado, los subjetivistas individualistas nos presentan la noción de un sujeto desvinculado del cosmos, capaz de crear palabras a partir de su propia individualidad, sin depender del lenguaje transmitido por la cultura. Aquí, se destaca la capacidad del sujeto para generar el lenguaje desde su propio ser, desconectado tanto del mundo como de su propia corporalidad. Ambas posturas lingüísticas representan dos formas de concebir el conocimiento.

La primera de estas concepciones sostiene que el mundo comunica al individuo, a través de su cuerpo, la estructura de la naturaleza a la que pertenece, considerando el cuerpo como un componente más del entorno. En contraste, la segunda, propone un individuo que construye el mundo desde un plano trascendental, es decir, un individuo que se separa tanto del mundo como de su propia corporeidad. Desde esta perspectiva, la conciencia, mediante el pensamiento puro y abstracto, se encarga de crear la realidad. En ambos escenarios, el lenguaje es considerado como un "vehículo" para el avance de la razón, tal como se destaca en la filosofía cartesiana y en la era moderna en su conjunto, como Husserl señaló en *Crisis de las ciencias europeas*.¹⁵¹ Sin embargo, esta perspectiva simplista de ver al lenguaje meramente como una herramienta ha sido objeto de críticas. Por tanto, para acercarnos y explorar el silencio desde una perspectiva fenomenológica, es necesario reflexionar sobre estas concepciones limitadas del lenguaje y reconocer la importancia de ir más allá de su consideración como un simple medio. El estudio del lenguaje en su complejidad y sutileza nos permitirá comprender la relación profunda entre el

¹⁵¹ Cfr. Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Trad. de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Crítica, 1991. P. 8 y ss.

silencio, la experiencia perceptiva y la forma en que el lenguaje mismo moldea nuestra comprensión del mundo.

La preocupación fundamental de muchos autores que estudian el silencio en relación con el lenguaje es la recuperación de la horizontalidad de la comunicación. Esto significa restablecer una forma de comunicación más igualitaria y participativa entre los individuos, en contraposición a una comunicación vertical o jerárquica. Según Mansilla, la posición epistemológica moderna, especialmente la perspectiva cartesiana, ha creado una barrera en la comunicación horizontal entre las personas. La perspectiva cartesiana se basa en la idea de que el sujeto conoce el mundo a través de la razón y la introspección individual, enfatizando la subjetividad y la separación entre mente y cuerpo. En sus palabras:

“¿Qué puede generar pensamientos o interpretaciones como éstos en la vida cotidiana? Sujetos que no se comunican, que no son capaces de renovar su propio lenguaje ni de aprender (comprender) el lenguaje de otro. Estas interpretaciones toman [...] un parámetro anónimo *como modelo de comunicación que convierte al cuerpo en reverberación de los pensamientos del alma.*”¹⁵²

Esta visión ha llevado a una valoración excesiva de la palabra y la racionalidad en la comunicación, relegando al silencio a un papel secundario o incluso negativo. En consecuencia, se ha priorizado la transmisión unidireccional de información y la imposición de ideas sobre la participación activa y la escucha mutua. Sin embargo, muchos estudiosos del silencio argumentan que el silencio puede tener un potencial comunicativo significativo. El silencio puede permitir la reflexión, la comprensión profunda, la apertura a la escucha empática y la creación de espacios de diálogo más equitativos. En este sentido, la recuperación de la horizontalidad de la comunicación implica reconocer la importancia del silencio como un componente valioso y complementario del

¹⁵² Mansilla, K. *El silencio en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty* en Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen 1, 2003 en Fondo Editorial PUCP., p. 204, cursivas mías.

lenguaje.¹⁵³ Empero la recuperación de aquella horizontalidad comunicativa no se ha conseguido pues, en palabras de la filósofa peruana:

Merleau-Ponty encuentra en ambas la similitud de haber olvidado el *Lebenswelt* en el cual tanto los filósofos de una como de otra teoría tienen su primera experiencia del mundo (experiencia naciente). Frente a ello, Merleau-Ponty, siguiendo los pasos de la fenomenología de Husserl y las investigaciones de la escuela de la Gestalt sobre el comportamiento humano, elabora una genealogía del lenguaje «volviendo a las cosas mismas». De esta manera, Merleau-Ponty busca que el sujeto (filósofo) investigue el nacimiento del lenguaje y la relación corpórea de este sujeto con el mundo a través de una «reducción del lenguaje instituido...»¹⁵⁴

Porque con ello se vuelve necesario “...hacer una apuesta por el regreso al *Lebenswelt* como parte de toda comprensión lingüística.”¹⁵⁵ El regreso al *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) sugiere que en el estudio y análisis del lenguaje, es esencial tener en cuenta el contexto cultural, social y emocional en el que se utiliza. En lugar de enfocarse únicamente en la estructura gramatical y las reglas formales del lenguaje, se destaca la importancia de comprender cómo se utiliza el lenguaje en la vida diaria de las personas y cómo influye en su forma de percibir y entender el mundo. Esto implica considerar no solo las palabras y las estructuras lingüísticas, sino también las intenciones comunicativas, las situaciones contextuales y las interacciones culturales que dan forma a la comunicación para que de esta manera se rescate la relación primaria entre el sujeto y el mundo que “...yace en el primado de la percepción, donde todavía no hay pensamientos, sino cuerpos que están en relación con el mundo y se lo comunican unos a otros antes de constituir un pensamiento.”¹⁵⁶

¹⁵³ Es importante recalcar que esta impresión sobre la desmedida confianza en la razón, transmitida por la tradición subsiguiente a Descartes, revela un enfoque reduccionista, cuando no carente de legitimidad. Se reconoce que el presente espacio no es propicio para profundizar en la posición mencionada. Sin embargo, se sugiere a los interesados en su estudio referirse al capítulo IV, numeral 2, inciso C del texto titulado "Vindicación del cartesianismo radical". En dicho apartado, se aborda de manera más exhaustiva la postura filosófica en cuestión.

¹⁵⁴ Op. Cit., Mansilla, 2003., p. 205

¹⁵⁵ Idem.

¹⁵⁶ Ibidem., p. 206.

Merleau-Ponty nos introduce en el intrincado análisis del cuerpo-esquema como componente central del primado perceptivo. En esta concepción, el cuerpo se configura como un sistema donde todas sus partes convergen en una unidad coherente que instituye la significación. El esquema corporal adquiere una relevancia capital al articular la conexión del sujeto con el mundo en una estructura indivisible, donde lo sensible y lo motriz se entrelazan de manera inseparable, así como la carne y el espíritu, la palabra y el pensamiento. En virtud de su visión pre-objetiva, la existencia en el mundo se desliga de cualquier proceso, de toda modalidad de la *res extensa* y de toda *cogitatio*, es decir, de todo conocimiento en primera persona. Desde esta óptica, se despliega la genealogía del lenguaje al reconocer en el silencio un estado primigenio en el cual el sujeto se proyecta hacia el mundo o se dirige al otro para forjar el lenguaje. Sin embargo, esta condición también desvela que el lenguaje no se limita a ser una entidad pura ni individual, sino que emerge y se desenvuelve en una compleja trama de interacciones intersubjetivas. Es en este contexto que el silencio, abordado por Mansilla en su interpretación de la obra *Fenomenología de la percepción*, adquiere una finalidad fundamental: la restitución de la comunicación que se quebrantó a través de la dualidad cartesiana entre el cuerpo y el alma porque “...a través de este silencio me descubro como cuerpo o sujeto capaz de renovar el propio lenguaje instituido [el dado por la cultura] y hacerlo un lenguaje instituyente”¹⁵⁷ y así encontrar, a juicio de Mansilla, “...la comunicación en su estado naciente.”¹⁵⁸

De acuerdo con Mansilla, el silencio adquiere una finalidad trascendental al perseguir la restauración de la comunicación que se presume quebrantada debido a la concepción dual cartesiana entre el cuerpo y el alma. Esta ruptura, lo sabemos, se ha descrito como una separación entre la esfera corpórea y la espiritual, ocasionando una distancia y una falta de integración en la experiencia humana. Por ello, Mansilla sostiene junto con Merleau-Ponty que el descubrimiento del individuo como cuerpo o sujeto a través del silencio

¹⁵⁷ Ibidem. P. 207. (Énfasis nuestro)

¹⁵⁸ Idem.

implicaría el reconocimiento de sí mismo como una entidad capaz de revitalizar el lenguaje establecido por la cultura y transformarlo en un lenguaje instituyente, es decir, con la capacidad de generar nuevas formas de expresión y significado. Ahora bien, la noción de *comunicación en su estado naciente* se refiere a la posibilidad de descubrir una forma de comunicación más auténtica y primordial, liberada de las restricciones impuestas por los modelos preestablecidos y arraigada en una conexión más auténtica entre los individuos; empero es relevante analizar si la noción de *comunicación en su estado naciente* puede ser objetivamente definida y si realmente existe una conexión más auténtica entre los individuos que trascienda las limitaciones y condicionamientos socioculturales. Resulta de suma trascendencia abordar con un enfoque crítico el influjo del “silencio” que sustentan la posibilidad de una *comunicación originaria* y que Mansilla expone de la siguiente manera: “...el silencio nos descubre como sujetos instituyentes de un lenguaje, que tiene su origen en la confianza que tenemos sobre un mundo de significaciones (fe perceptiva)”¹⁵⁹

La profunda importancia del "silencio" como catalizador de una comunicación genuina y primordial, tal como Mansilla plantea en su obra, exige un examen minucioso de los fundamentos que sustentan esta afirmación. En este sentido, resulta esencial para Mansilla abordar la distinción entre la intencionalidad de acto y la intencionalidad operante, conceptos intrínsecamente ligados a la noción del esquema corporal señalado arriba. Mientras que la intencionalidad de acto kantiana - afirma Mansilla - se caracteriza por la configuración de la experiencia a través de las formas a priori del entendimiento, la intencionalidad operante implica que el cuerpo vive el tiempo en su totalidad, capturando y estableciendo signos de un mundo percibido para luego expresar la propia palabra y crear un espacio propicio para futuras interacciones. Desde esta perspectiva, el lenguaje adquiere un significado más profundo, dejando de ser meramente un medio y transformándose, según la visión de Mansilla y

¹⁵⁹ Idem.

Merleau-Ponty, en una manifestación que revela la conexión intrínseca entre los individuos y su entorno. Por tanto, un análisis crítico y exhaustivo de estos conceptos permite ampliar nuestro entendimiento de la compleja relación entre el silencio, la intencionalidad y la comunicación humana con la finalidad de “...deshacer la creencia que los productos del pensamiento son eternos y con ello mismo la palabra.”¹⁶⁰ La palabra, como *gesto de poder* arraigado en la cultura y que pretende perpetuarse como algo eterno, no solo obstaculiza la recuperación de la *comunicación naciente*, sino también la modalidad original de los sujetos que se manifiesta en la experiencia primordial de la percepción, en la cual el silencio desempeña un papel fundamental, pues es a través de esta experiencia que somos impulsados hacia el gesto y la palabra, y nos damos cuenta de que nuestras vivencias buscan instituirse en el mundo a través de nuestras expresiones. En este sentido, es esencial reflexionar sobre cómo la palabra puede limitar la apertura hacia nuevas formas de comunicación y el reconocimiento de la importancia del silencio como una vía para comprender y expresar nuestra existencia en el mundo en su aparecer primordial *en* la percepción. Aquí cabe la pregunta: ¿De qué manera el silencio, como parte de la experiencia primordial de la percepción, impulsa hacia el gesto y la palabra, y cómo estas expresiones buscan instituirse en el mundo? Antes de abordar directamente dicha cuestión¹⁶¹, resulta pertinente explorar algunas ideas adicionales acerca de las complejas relaciones entre el discurso y el silencio, las cuales son fundamentales para comprender al silencio como un fenómeno positivo.

2.9 La elucidación del silencio en la obra de Merleau-Ponty

En su apartado titulado *La elucidación del silencio en Merleau-Ponty*, Dauenhauer comienza destacando que es importante señalar que Merleau-Ponty no siempre realiza una distinción clara entre el silencio y la mudez. No

¹⁶⁰ Ibidem. 209

¹⁶¹ En el capítulo IV de este trabajo.

obstante, para lograr una comprensión completa del tema del silencio, se insiste en la necesidad de establecer esta distinción de manera enfática. Al presentar el pensamiento de Merleau-Ponty en este contexto, Dauenhauer sostiene que se mantiene fiel a las ideas del autor sin repetir su vaguedad ocasional. De esta manera, se busca ofrecer una interpretación precisa y coherente del tema del silencio en la obra de Merleau-Ponty. Al mantener un enfoque riguroso en la mencionada distinción, se permite un análisis más profundo de la importancia y los matices del silencio en las reflexiones filosóficas del autor. Una de las características comunes que pueden observarse en ambos autores radica en su visión arraigada de una íntima conjunción entre el discurso y el silencio. Esta interrelación adquiere una relevancia crucial al expresar la mayoría de las modalidades dialógicas que se emplean para otorgar nuevos significados al mundo, sustentadas en el encuentro equiprimordial entre la palabra y el silencio. Dicha conjunción revela la potencialidad de una comunicación incipiente, como se señaló con Katherine Mansilla. En ese sentido, la posibilidad de *alcanzarnos en el diálogo* se vuelve cada vez más real en tanto consideramos a

“...la palabra antes de que sea pronunciada, sobre el fondo de silencio que la precede, que no cesa nunca de acompañarla y sin el cual no diría nada *pues* hemos de ser sensibles ante todo a esos hilos de silencio de los que el tejido de la palabra se halla entreverado”¹⁶²

La cita anterior ofrece una perspectiva intrigante sobre la relación entre el silencio y las palabras. Sin embargo, es posible interpretarla como una exageración o una idealización del papel del silencio en la comunicación. Aunque es indudable que el silencio puede tener un impacto significativo en la manera en que percibimos y comprendemos las palabras, sostener que las palabras no tendrían sentido alguno sin el silencio que las acompaña puede ser una afirmación excesiva. Las palabras poseen un significado inherente y son capaces de transmitir información y emociones aún sin la presencia del

¹⁶² Merleau-Ponty, M. *La prosa del mundo*. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1971., p. 80

silencio. Además, es importante recordar que la comunicación no verbal también desempeña un papel crucial en la transmisión de mensajes. El lenguaje corporal, las expresiones faciales y otros elementos no verbales complementan y enriquecen el significado de las palabras, y no siempre están acompañados por un absoluto telón de fondo de silencio. Con el fin de evitar la tendencia a idealizar el silencio como un trasfondo absoluto desde el cual se estructura el lenguaje, Dauenhauer sostiene que debemos concebir el silencio como parte de un dominio interconectado que abarca el discurso, el pensamiento y la percepción, de manera que el acceso a uno de estos elementos implica la integración de los demás. En resumen, Dauenhauer argumenta que sin percepción no puede haber silencio, e incluso sugiere que la percepción es como el hogar del silencio, que se revela en el diálogo, pues *allí* los participantes se involucran en una interacción silenciosa de naturaleza perceptiva, donde el habla y la escucha desempeñan un papel central. Por consiguiente, el esfuerzo de comprensión mutua entre los participantes se percibe como algo que no necesariamente se originó *por* ellos mismos. Por lo tanto, se puede postular la existencia de un diálogo permanente entre el sujeto y el “mundo” subyacente, que antecede cualquier conversación actual y por ello es importante reconocer que el habla o la escritura carecen de sentido en ausencia de *un receptor*. El diálogo revela a los otros de manera corporal, a través de los gestos y la corporalidad, lo que implica que somos visibles para el otro. Sin embargo, al mismo tiempo, en el diálogo también vemos el pensamiento de los demás, pero en este aspecto somos invisibles tanto para el otro como para nosotros mismos, ya que el pensamiento solo se mantiene en continuidad dentro del dominio de lo perceptivo en tanto

La posibilidad de la transición de uno a otro surge de lo que Merleau-Ponty denomina el fenómeno de la reversibilidad, el fenómeno de mi inserción tan profunda en el mundo que soy a la vez vidente y visto, oyente de mi propia voz y la de los demás, aprendiz de mis propios pensamientos y los de los demás.¹⁶³

¹⁶³ “...the possibility of the transition from one to the other arises from what Merleau-Ponty calls the phenomenon of reversibility, the phenomenon of my being so inserted into the world

Ahora bien, ¿La percepción, el discurso y el pensamiento se manifiestan mediante formas de expresión similares al silencio, de acuerdo con el fenómeno de la reversibilidad propuesto por Merleau-Ponty? Para Dauenhauer, las diversas formas de aparición del silencio junto al discurso pueden analogarse con las múltiples formas en que la percepción se enfoca y el pensamiento se manifiesta. Por lo tanto, el silencio, la percepción y el pensamiento son expresiones de la libertad humana. Esto implica que no se está atado al mundo, sino en diálogo con él. Es decir, se tiene la posibilidad de “escuchar” al mundo y “hablar” con él a través del silencio que sostiene como participante activo en ese diálogo donde se descubre al silencio como *habitando en la percepción que aún no se articula en el lenguaje*. En la percepción se encuentran lo que Dauenhauer llamará “cortes atencionales” que equivalen a un hacer silencio; así, el silencio ya no sería, desde la fenomenología, un silencio absoluto, sino un silencio subjetivo. Por ello puede afirmar con seguridad Dauenhauer que

El hombre es esa totalidad cuyos momentos esenciales son la percepción, la significación, el pensamiento y la acción. Es desde esta totalidad que el ser mismo del hombre debe ser interpretado. El hombre no es una entidad indivisible. Él es ese ser que es simultáneamente libre e inevitablemente ligado al mundo. Su ser mismo consiste en no ser el mundo ni una parte de él. *Él es la respuesta ante el mundo.*¹⁶⁴

Con esta idea, concluimos el capítulo II y nos preparamos para adentrarnos en el estudio de las relaciones del silencio con la percepción, la atención y la expresión.

that I am both seer and seen, hearer of my own and others' speech, learner of my own and others' thoughts.” Op.Cit. Dauenhauer., p. 117 En el capítulo V, se examinará cómo Dauenhauer establecerá una conexión entre estas reflexiones y su análisis intencional del silencio. Se demostrará cómo los actos de silencio posibilitan alcanzar, de manera progresiva y en nuevas oportunidades de interacción verbal, niveles y formas de discurso que se encuentran arraigados en el substrato silente que subyace al lenguaje, siguiendo la perspectiva de Merleau-Ponty.

¹⁶⁴ Ibidem., p. 118. Cursivas mías. “Man is that totality whose essential moments are perception, signification, thought, and action. It is from this totality that the very being of man is to be interpreted. Man is not all of a piece. He is that being who is simultaneously both free and ineluctably world bound. His very being is to be not the world nor a piece thereof. Rather it is to be a response to the world.”

Estas áreas son fundamentales para comprender cómo el silencio se entrelaza con nuestra capacidad de percibir, dirigir nuestra atención y comunicar nuestras experiencias. Al explorar estas conexiones, podremos obtener una visión más completa y profunda del papel del silencio en el carácter de la respuesta que el hombre *da al mundo* toda vez que descubrimos su estrecha vinculación con él surgida desde su libertad.

CAPÍTULO III. Las relaciones originarias del silencio.

“Tan pronto como la esfinge del conocimiento ha formulado su pregunta [...] Todo [se vuelve] cuestionable, todo [se vuelve] incomprensible, enigmático. El enigma sólo es resoluble si nos ponemos sobre su suelo, si tratamos todo conocimiento precisamente como cuestionable y, por lo tanto, no aceptamos ninguna existencia como predada. Con ello, toda ciencia y toda realidad (también la del propio yo) se tornan meros “fenómenos”. Ahora solamente queda una cosa: clarificar, en el ver [Schauen] puro [...] el sentido inmanente a los meros fenómenos sin jamás excederlos, esto es, sin presuponer ni utilizar como dadas ninguna de las existencias trascendentes en ellos mentadas.”¹⁶⁵

La carta enviada por E. Husserl a Hugo von Hofmannsthal se da como respuesta a una visita que el poeta austriaco realizara al filósofo alemán en 1906, aprovechando la asistencia de este último a Gotinga para dictar una conferencia. Lo que deseamos remarcar aquí es la conocida actitud tomada, por parte del poeta, frente a la crisis de la palabra que él padeció y enlazarla con las reflexiones que realizamos durante el capítulo II en torno a la crisis del lenguaje y su relación con el silencio. Nos encontramos, indudablemente, ante el texto reconocido comúnmente como la *Carta a Lord Chandos*, una obra que, de hecho, fue simplemente titulada por el propio Von Hofmannsthal como "Una carta" en el año 1902. La carta, originariamente publicada en la Viena de los Habsburgo, despliega su umbral epistemológico al sostener que la palabra es

¹⁶⁵ E. Husserl, *Carta a von Hofmannsthal* del 12 de enero de 1907; Briefwechsel, 7, 134.

insuficiente para aprehender la complejidad de la existencia. Así, la carta también, en consecuencia, da cuenta de una crisis ontológica que se manifiesta en la imposibilidad de la palabra por expresar la riqueza de la experiencia y en la necesidad de explorar otras formas de expresión que vayan más allá de la representación mimética dada como posibilidad a toda conciencia. La crisis que se experimentó en el mundo del arte del siglo XIX encuentra un reflejo en la filosofía que aún sostenía la ilusión de que el lenguaje podría ser un *medio* de salvación frente a la realidad, como si la capacidad de imponer significados a los términos permitiera al sujeto mantenerse a flote en un mundo que ya se encontraba en decadencia. Esta idea ilusoria de dominio sobre el mundo, inherente al pensamiento lingüístico, se ve cuestionada en el contexto de la crisis de los valores europeos, que incluyen la mimesis y el arte figurativo, y revela la necesidad de adoptar nuevas perspectivas epistemológicas y ontológicas para abordar la complejidad de la existencia. Si debía recuperarse alguna prerrogativa de humanidad, esta se daría en la soledad del silencio pues:

“Inmerso en el Yo universal, el sujeto individual, el hombre de carne y hueso, se capta como algo totalmente extraño a él. [...] la existencia capta, por primera vez, su radical abandono. [...] Que únicamente cuando me conozco en soledad experimento mi originalidad, mi singularidad irreductible [...] Arrojado a un mundo extraño, me conozco como lo único, la excepción, lo innombrable.”¹⁶⁶

Con todo, el problema no acaba solo en *un yo* que se reconoce como soledad silenciosa insondable, sino en aquello que también se le escapa en el nombrar pues, como afirma Franco Rella: “lo que las grandes palabras expresaban se ha vuelto indecible”¹⁶⁷. No sólo hay un silencio del *yo* sino un silencio del mundo [sobre el mundo].¹⁶⁸ Frente a esta realidad silenciosa de la época, derivada por

¹⁶⁶ Op, cit., Villoro, p. 33

¹⁶⁷ Rella, F. (1992) *El silencio y las palabras: el pensamiento en tiempo de crisis*. Barcelona: Paidós., p. 19

¹⁶⁸ En el análisis del pensamiento de Merleau-Ponty, resulta pertinente destacar que no siempre se efectúa una distinción clara entre el fenómeno del silencio y el de la mudez. Para abordar de manera exhaustiva el tema del silencio, es imprescindible enfatizar dicha distinción. En mi exposición de las ideas de Merleau-Ponty, he procurado mantener una fidelidad rigurosa a sus planteamientos, evitando así reproducir cualquier ambigüedad eventual en esa distinción. Del

el paulatino desencanto de la razón, el silencio se vuelve un arma pero a la vez un refugio; es tanto bálsamo como veneno y por eso el desafío filosófico de mantenerse ecuánime frente al silencio.

Empero como hemos visto en los capítulos precedentes, el desafío epistemológico que enfrenta el filósofo ante la experiencia del silencio consiste en mantener una relación auténtica con el fenómeno sin traicionar su carácter único y esquivo mediante el propio discurso filosófico, el cual aspira a registrarlo. En este sentido, las ideas revisadas en los capítulos previos han hecho generalmente hincapié en la necesidad de permanecer conscientemente en silencio frente a lo que está más allá de los límites del lenguaje filosófico. Así, ¿cómo puede entonces el filósofo abordar el fenómeno del silencio con valentía intelectual sin traicionar su esencia *siempre inaprensible para la razón*? Es importante destacar que considerar el silencio únicamente como un fenómeno positivo desde la comprensión del silencio como silencio subjetivo – la posición de Dauenhauer y, con él, la de Merleau- Ponty - resulta insuficiente. Para una comprensión corregida y refinada del silencio, el filósofo debe identificarlo como un fenómeno positivo que trascienda las intenciones activas del sujeto, y esto implica delinear – y solo ello haremos en esta tesis - su génesis en el ámbito místico. Desde la perspectiva filosófica, la pregunta que surge es: ¿cuál es el origen de un fenómeno que se caracteriza por la ausencia de sonido o de palabras? Esta cuestión nos lleva a discutir la naturaleza misma de la experiencia lingüística humana, y a indagar las condiciones de posibilidad de la existencia del silencio como fenómeno que se presenta ante nosotros. Así, nos adentramos en un terreno filosófico en el que la reflexión se dirige hacia el fundamento mismo de la realidad y de la

mismo modo, en mi exposición, he buscado expresar un respeto pleno hacia las ideas de Dauenhauer, evitando reiterar su enfoque cauteloso en relación con la conexión primordial entre los sujetos, específicamente entre el sujeto y el silencio, ya que ahí se encuentra su límite en relación con el silencio como fenómeno positivo solo si se comprende como un silencio subjetivo.

percepción humana que requiere una revisión de conceptos como *percepción*, *atención* y *expresión* para señalar su fuerte vinculación con el silencio.¹⁶⁹

Si se admite que el discurso humano, como práctica lingüística, está enraizado en una red de significados y contextos más amplios que él mismo, y que su autenticidad no puede ser plenamente establecida sin referencia a estos elementos adicionales, entonces se hace evidente que el discurso no puede ser entendido simplemente como una herramienta separable de los interlocutores y disponible para su uso a voluntad. Además, si aceptamos la visión de que no hay una separación nítida entre el discurso y la expresión objetiva del significado, se hace aún más difícil sostener que el discurso humano es una herramienta instrumental y neutral. En efecto, el discurso, como práctica lingüística situada, está estrechamente ligado al mundo de la vida y a los contextos históricos y culturales que lo rodean. En consecuencia, su uso implica inevitablemente una apuesta ética y política en la sociedad. Por lo tanto, si bien el discurso humano puede ser usado como una herramienta, su uso nunca es neutral y siempre está implicado en una lucha por el poder y la significación. En cuanto al silencio, éste tampoco puede ser considerado simplemente como una herramienta disponible para el interlocutor, ya que su significado y valor están siempre condicionados por el contexto en el que se produce y las relaciones de uso que lo atraviesan. En resumen, tanto el discurso

¹⁶⁹Adherimos a las ideas de B.P. Dauenhauer en lo sustancial sobre las características fundamentales del silencio en tanto limitado a su acontecer lingüístico y público (en nuestro análisis intencional, examinaremos las reflexiones sobre el silencio que se asemejan a un soliloquio. El propósito de esta discusión es incorporar algunas ideas iniciales sobre el silencio místico, que es un tema que B.P. Dauenhauer no ha abordado en su propio análisis intencional). “(1) el silencio es una actuación humana activa que siempre aparece en conexión con una expresión verbal, (2) el silencio nunca es un acto de autonomía absoluta. En cambio, (3) el silencio implica una renuncia que sigue a una conciencia de finitud y asombro. La renuncia involucrada en el silencio es peculiar en la medida en que (4) es una renuncia que une y conecta. Estas cuatro características no son todas lógicamente independientes entre sí. Pero con fines expositivos, es útil tomar nota explícita de cada una de ellas.” ((1) silence is an active human performance which always appears in connection with an utterance, (2) silence is never an act of unmitigated autonomy. Rather, (3) silence involves a yielding following upon an awareness of finitude and awe. The yielding involved in silence is peculiar inasmuch as (4) it is a yielding which binds and joins. These four characteristics are not all logically independent of one another. But for expository purposes it is useful to take explicit notice of each of them.), p. 24

como el silencio son prácticas lingüísticas situadas que están siempre implicadas en una lucha por el significado y el poder en el mundo.¹⁷⁰

Por tales motivos, el estudio de la percepción, la atención y la expresión se vuelve necesario en relación con el silencio debido a que el discurso humano, como práctica lingüística, no puede ser comprendido de manera aislada de su entorno y los significados más amplios que lo rodean. La autenticidad del discurso no puede establecerse plenamente sin considerar estos elementos adicionales. Además, si reconocemos que no hay una separación clara entre el discurso y la expresión objetiva del significado, resulta aún más difícil sostener que el discurso humano es una herramienta meramente instrumental y neutral.

3.1 Percepción y silencio

La percepción es una forma originaria de acceso a la realidad que nos rodea y, en consecuencia, es un tema que ha ocupado un lugar central en la filosofía desde sus inicios. De esta forma, la percepción se ha definido en un sentido amplio como aprehensión directa de cualquier realidad, lo que implica la supresión de los procesos mentales que pueden intervenir en su captación. La percepción presenta el complejo objetivo como algo estructurado por sí mismo, lo que significa que se nos presenta como una realidad que no es una mera colección de partes sin relación entre sí. Esta característica de la percepción ha llevado a muchos filósofos a reflexionar sobre el problema de cómo es posible que nuestra mente pueda captar la estructura de la realidad de esta manera. En particular, la cuestión de cómo la estructura de la realidad puede ser captada directamente por la mente sin ningún tipo de mediación ha sido objeto de una intensa discusión y se ha convertido en un desafío para los filósofos y es un área de investigación que constantemente ha evolucionado en sus contenidos. En la actualidad, podemos observar que las corrientes filosóficas modernas y contemporáneas tendieron a situar la percepción en un territorio intermedio, en una zona limítrofe entre el puro pensar y el puro sentir, y entre el sujeto y el

¹⁷⁰ Cfr. Capítulo V. Sobre la distinción entre la formalidad del silencio y la materialidad del silencio.

objeto. La distinción entre idealismo y realismo respecto a la percepción se refiere a la mayor o menor aproximación a cada uno de estos términos, y puede encontrarse en la obra de filósofos destacados como Descartes y Spinoza, quienes consideraron que la percepción es esencialmente un acto intelectual. No obstante, la percepción actualmente se entiende como una aprehensión psíquica total, que involucra la presencia de sensaciones, representaciones y juicios en un acto único que solo puede ser analizado en sus componentes¹⁷¹ mediante el análisis. La reflexión filosófica sobre la percepción continúa siendo un tema relevante y vigente para la filosofía contemporánea, que se esfuerza por comprender la naturaleza de la percepción y su relación con la realidad y el conocimiento humano.

La fenomenología se ha interesado en la percepción tratando de describir los actos perceptivos y sus características. Husserl ha desarrollado una distinción entre la percepción interna e inmanente, y la percepción externa y trascendente. La primera se refiere a las vivencias intencionales en las que los objetos pertenecen al mismo flujo vivencial, mientras que la segunda se refiere a las vivencias intencionales en las que no hay una referencia inmediata. Además, la percepción puede ser sensible o categorial. En la percepción sensible, el objeto es aprehendido directamente en el acto de la percepción, mientras que en la categorial se constituyen nuevas objetividades que se fundan en las anteriores y se refieren a ellas. Si bien la fenomenología de la percepción tiene una base psicológica, su propósito es ontológico, es decir, busca describir cómo se constituyen las objetividades perceptuales en relación con el sujeto que las experimenta. La percepción no es, por tanto, un problema especial o un asunto

¹⁷¹ La presencia del silencio en la percepción es un tema de gran relevancia filosófica, ya que el silencio puede ser visto como un elemento constitutivo de la experiencia sonora. De tal manera, la fenomenología de la percepción ha identificado al silencio como una condición necesaria para la aparición de los sonidos y para su interpretación en tanto que unidad significativa. Desde esta perspectiva, el silencio puede ser considerado como un componente fundamental en la estructuración del mundo sonoro. Además, el silencio puede ser concebido como una forma de negatividad que, al igual que la ausencia de un objeto, puede tener una influencia significativa en la experiencia perceptual. Así, el silencio no sólo es una condición necesaria para la percepción, sino que también es un elemento que puede contribuir a la creación de significado y a la organización de la experiencia sonora en su totalidad.

de investigación psicológico-empírica, sino que, como “...esfera de lo dado inmediato”¹⁷² forma el campo de investigación de la fenomenología como psicología descriptiva como base del estudio de la constitución trascendental. En la percepción, el objeto “...está ahí como algo corporal, está ahí, más precisamente, como algo presente, como algo que se da a sí mismo en el ahora actual”¹⁷³ Dado que la percepción se piensa dirigida al objeto en su totalidad, Husserl la describe como “...una pretensión constante de realizar algo que es incapaz de realizar por su propia naturaleza”.¹⁷⁴ La fenomenología de la percepción es, por lo tanto, la crítica de la percepción en un doble sentido como un análisis de los momentos que noética y noemáticamente constituyen la percepción y como una crítica de las pretensiones fenomenológicamente inexplicables de la percepción con respecto a sus propios rendimientos. Los amplios análisis de Husserl sobre la percepción se ocupan de una gran variedad de tipos correlativos de percepción, incluyendo las percepciones inmanente y trascendente, adecuada e inadecuada, sensible y categorial, la autopercepción y la percepción de los otros, así como la percepción del tiempo, del cuerpo y de las esencias.

El problema filosófico tradicional de la relación entre la unidad (del sentido) y la multiplicidad (de las apariencias) se plantea también para la fenomenología. El objeto de la percepción aparece siempre en una perspectiva escorzada, por lo que los aspectos actualmente percibidos del objeto se refieren a otros que no

¹⁷² (Hua XXXVI, p.3)

¹⁷³ (Hua XVI, p. 14)

¹⁷⁴ (Hua XI, p. 3) Este texto sugiere que la percepción externa es inherentemente contradictoria, ya que siempre intenta hacer algo que va en contra de su propia naturaleza. Esta contradicción se vuelve evidente cuando se observa cómo el sentido objetivo se presenta como una unidad en la diversidad de las posibles apariciones. La síntesis continua permite que la misma unidad de sentido aparezca, pero al mismo tiempo, siempre hay una conciencia de posibilidades de aparición más allá de lo que está presente. En resumen, la percepción externa es una actividad contradictoria que siempre está en busca de un más allá de lo *presentado*. En términos generales, puede argumentarse que el silencio (o la ausencia de estímulos sensoriales) es esencial para la conciencia. La conciencia se basa en la capacidad de detectar y procesar estímulos externos e internos, y el silencio puede proporcionar una especie de "lienzo en blanco" o un estado de calma que permite que la conciencia emerja. En este sentido, el silencio puede ser visto como algo anterior o fundamental para la experiencia consciente, pero sin llegar aún al discurso. En esta nota se ubica la gestación de nuestro análisis intencional, el cual se incorporará a la investigación llevada a cabo por B.P. Dauenhauer en el texto base que se emplea como marco teórico en el presente trabajo doctoral.

lo son. Lo que pertenece al objeto, pero que no se muestra actualmente, está sin embargo incluido en la percepción (*Appräsentation*). Así, la percepción resulta ser una conexión entre la apariencia real y la inauténtica, o más bien, la percepción incluye “esta distinción fundamental entre lo que se percibe realmente y lo que no se percibe”¹⁷⁵ La apariencia real es el contenido puramente perceptivo, la “apariencia inauténtica”¹⁷⁶ es el “plus ultra” aperceptivo¹⁷⁷ de la percepción. Con el excedente aperceptivo que reside a la percepción-intención, lo percibido se presenta como un “sistema de referencias”.¹⁷⁸ En la medida en que un objeto nunca puede llegar a ser visto en su totalidad, la percepción es un proceso que tiene como objetivo la aprehensión de la evidencia, pero que nunca la alcanza y, por tanto, es inacabable. En ella subyace un interés inherente por aumentar gradualmente y, finalmente, perfeccionar la percepción y el conocimiento del objeto. Por tanto, la percepción se puede conceptualizar como un contexto sintético continuo de realización que, en el ámbito de la comunicación, B.P. Dauenhauer comprende a través de la perspectiva de Merleau-Ponty en los siguientes términos:

dado que el hombre mismo está constituido por un elemento positivo y otro negativo, todas las actuaciones distintivamente humanas manifestarán de forma similar estos dos elementos. También el ámbito significativo está constituido tanto por la positividad como por la negatividad.¹⁷⁹

De esta forma, se podría considerar al silencio como el excedente perceptivo del lenguaje, siempre y cuando se evite el error de cerrar el lenguaje sobre sí mismo, como si solo pudiera hablarse de él y desde él. Nótese el tratamiento de la relación entre percepción, discurso y silencio con la siguiente cita extensa de Merleau – Ponty en *Lo visible y lo invisible*:

Es el error de las filosofías semánticas cerrar el lenguaje como si sólo hablara de sí: sólo vive del silencio; todo cuanto arrojamos a los demás germinó en ese gran país mudo que no nos deja. Pero habiendo

¹⁷⁵ (Hua XI, p. 4)

¹⁷⁶ (Hua XVI, 50)

¹⁷⁷ (Hua XI, p. 11)

¹⁷⁸ (Hua XI, p. 5)

¹⁷⁹ Op. Cit, Dauenhauer, p.123

experimentado en sí mismo la necesidad de hablar, el nacimiento de la palabra como una burbuja en el fondo de su experiencia muda, el filósofo sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido-hablado, que, nacido en esa profundidad, el lenguaje no es una máscara sobre el Ser, sino -si se lo sabe recuperar con todas sus raíces y su frondosidad- el más válido testigo del Ser, al que no interrumpe por una intermediación sin él perfecta; el filósofo, pues, sabe que la visión misma, el pensamiento mismo, como se ha dicho, están «estructurados como un lenguaje», son articulación anticipada, aparición allí donde no había nada o había otra cosa. De manera que el problema del lenguaje no es sólo un problema regional, si se quiere -e s decir, si se considera el lenguaje hecho, la operación secundaria y empírica de traducción, de codificación y decodificación, los lenguajes artificiales, la relación técnica de un sonido y un sentido que están unidos por una convención expresa, y son por ende idealmente aislables-, sino que, por el contrario, considerando la palabra hablada, la asunción como natural de las convenciones de la lengua por quien vive en ella, el enroscamiento en él de lo visible y de lo vivido sobre el lenguaje, del lenguaje sobre lo visible y lo vivido, los intercambios entre las articulaciones de su paisaje mudo y las de su palabra, en fin, ese lenguaje operante que no necesita ser traducido en significaciones y pensamientos, ese lenguaje-cosa que vale como arma, como acción, como ofensa y como seducción, porque hace aflorar todas las relaciones profundas de lo vivido donde se ha formado, y que es el de la vida y de la acción, pero también el de la literatura y la poesía, entonces ese logos es un tema absolutamente universal, es el tema de la filosofía. Ella misma es lenguaje, descansa en el lenguaje; pero eso no la descalifica para hablar del lenguaje ni para hablar del pre-lenguaje y del mundo mudo que los duplica; por el contrario, ella es lenguaje operante, ese lenguaje-allí que no puede saberse sino desde adentro, por la práctica, que está abierto a las cosas, llamado por las voces del silencio, y continúa un ensayo de articulación que es el Ser de todo ser.¹⁸⁰

El fragmento citado presenta un enfoque renovado en cuanto a la interacción entre el lenguaje y el silencio, estableciendo una relación compleja que resalta el papel fundamental del filósofo en la comprensión de dicha dinámica. Según se sostiene, el lenguaje se *articula* desde el silencio y depende de él para existir, en una suerte de relación de dependencia en la que el silencio es su fuente originaria. En el contexto de la comunicación humana, el lenguaje es una herramienta fundamental para la expresión de ideas, emociones y pensamientos. No obstante, resulta importante destacar que la comunicación no se limita exclusivamente al uso del lenguaje [discursivo]. De hecho, existen diversas formas de comunicación, entre ellas la comunicación no verbal y la

¹⁸⁰ Op.Cit. Merleau-Ponty, 2010, pp. 115-116

comunicación paralingüística, que pueden enriquecer y complementar la comunicación verbal. Por el contrario, se sugiere que lo que vivimos está intrínsecamente relacionado con lo que hablamos, y que el lenguaje tiene sus raíces más profundas en nuestra experiencia silenciosa. De esta forma, el lenguaje no se presenta como una *máscara* del Ser, sino como *el testigo* del Ser, que nos permite expresarnos y conectarnos con los demás en un nivel más profundo.

En este sentido, el lenguaje hablado no es solo una herramienta para la comunicación, sino un medio para expresar nuestra esencia más íntima y nuestras conexiones más profundas con el mundo y con los demás. Si aceptamos que el lenguaje es un reflejo auténtico del Ser y no meramente una apariencia, se abre la posibilidad de concebir la existencia de una "palabra" intrínseca al Ser que sería enteramente distinta de la palabra humana. El hecho de que la expresión -admitida la expresividad de la "palabra del Ser" - de ambas palabras no resultara equiparable o idéntica hace necesario un enfoque sobre la percepción que se vincule con la noción de horizonte y, asimismo, con otro de los conceptos que son considerados fundamentales para la investigación fenomenológica del silencio: la atención. Por lo tanto, proporcionemos este nivel teórico adicional en relación con la percepción.

En contraste con la visión noética de las *Investigaciones lógicas*, que concibe la percepción como un acto intencional en el que divergen el contenido perceptivo (*intuitive Fülle*) y el excedente aperceptivo (*signitive Leere*), Husserl desarrolla en *Ideas I* una perspectiva noemática. Desde esta perspectiva, el acto y el objeto de la percepción no son unidades singulares y autónomas. Más bien, los horizontes temporales y espaciales de lo "copresente" pertenecen a toda percepción, en la que se inscriben el acto de percepción y su correlativa objetualidad (*Horizont*).¹⁸¹

En el campo de la percepción, el horizonte interior de la apariencia representacional está formado por aquellos aspectos que pertenecen a lo

¹⁸¹ Husserl, E. (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, pp. 135-36.

percibido, lo constituyen como una unidad y lo llevan a una claridad cada vez mayor a través de una definición más cercana. El horizonte exterior está formado por los aspectos que distinguen un objeto percibido de otros posibles objetos perceptibles. Tanto el horizonte interior como el exterior incluyen un horizonte vacío, un “tribunal del vacío aparente”, que como “indeterminación determinable”¹⁸² contiene referencias vacías que pueden cumplirse a través de una percepción posterior.¹⁸³ El “campo de visión de la percepción”¹⁸⁴ se divide en un foco temático, el objeto unificado de un interés, y un horizonte indeterminado, pero preestructurado de posibilidades perceptivas no temáticas pues el mundo y sus elementos nunca se presentan simplemente como objetos totalmente disponibles. Esta idea sugiere que el mundo y sus cosas no son simplemente objetos materiales que se presentan ante nosotros de manera inmediata y directa, sino que siempre están presentes y ausentes al mismo tiempo. Desde una posición fenomenológica se sabe que nuestra experiencia del mundo está siempre mediada por nuestras propias percepciones, pensamientos y emociones. En este sentido, nunca podemos tener acceso directo a las cosas en sí mismas, sino que siempre las experimentamos de manera indirecta y mediada. En palabras de Merleau-Ponty:

Ninguna cosa, ningún lado de la cosa se muestra más que escondiendo activamente los demás, denunciándolos en el acto de ocultarlos. Ver, es por

¹⁸² (Hua XI, p. 6)

¹⁸³ Con relación al silencio, B.P. Dauenhauer considera que los niveles de discurso con los cuales se relaciona el silencio se caracterizan por este cumplimiento *inter-perceptivo* porque, de acuerdo con el filósofo norteamericano – y junto con él Merleau-Ponty – el hombre no puede quedar *sometido* al silencio del mundo. Así Dauenhauer: “...las actuaciones del silencio *son* necesarias para extender el discurso, para hacer posibles nuevos niveles y formas de discurso. Si Merleau-Ponty está en lo cierto al afirmar que el discurso, la percepción y el pensamiento están inextricablemente entrelazados, entonces es pertinente preguntarse si tanto la percepción como el pensamiento también se extienden mediante actuaciones similares al silencio.” p. 118, énfasis mío. (performances of silence were needed to spread out discourse, to make possible new levels and shapes of discourse. If Merleau-Ponty is correct in his claim that discourse, perception, and thought are inextricably intertwined, then it is pertinent to ask whether both perception and thought are also spread out by some performances similar to silence. The initial useful suggestion which can be made is that the several ways in which silence appears in conjunction with discourse is analogous, on the one hand, with the multiple ways in which perception can be focused and, on the other hand, with the several modes of thinking in which a person can engage.

¹⁸⁴ (Hua XXXVIII, p. 88)

principio ver más de lo que se ve, es acceder a un ser de latencia. Lo invisible es el relieve y la profundidad de lo visible, y del mismo modo que él, no comporta positividad pura.¹⁸⁵

Así, un elemento distintivo del silencio es su cualidad perimetral que rodea al lenguaje y con el que mantiene una relación dialéctica. Esta relación se caracteriza por una tensión constante en la que el silencio y el lenguaje se influyen mutuamente y son interdependientes. A su vez, esta tensión se ve interrumpida por momentos de atención selectiva por parte de la conciencia, en los que se enfoca en el silencio en sí mismo o en el lenguaje en un momento dado. En este sentido, el silencio y el lenguaje no son entidades estáticas, sino más bien dinámicas. Empero

aquí está en juego algo más que una característica especial del diálogo. El entrelazamiento de los participantes en el diálogo es, por un lado, una elaboración del entrelazamiento perceptivo que nos revela a cada uno de nosotros que no sólo vemos y tocamos, sino que también somos visibles y tangibles para los demás. Y por otro lado, el diálogo se entrelaza con el pensamiento de cada participante. Sus pensamientos no son, por supuesto, su propiedad estable, un producto acabado al que aluden por medio de la palabra. Más bien, el pensamiento de cada uno posibilita y es posibilitado por el diálogo y por el dominio perceptivo con el que el diálogo es continuo.¹⁸⁶

El lenguaje se considera una herramienta sumamente poderosa que permite la expresión de ideas y pensamientos. Sin embargo, en ciertas situaciones, puede ser insuficiente y no lograr transmitir de manera completa, considerando que uno de los propósitos del lenguaje esencialmente científico, como se discutió en el capítulo II, es capturar exhaustivamente la esencia de lo que se intenta comunicar. En la cita previa también se plantea la idea de que el lenguaje es un medio a través del cual podemos significar nuestras ideas y pensamientos, pues rara vez comprendemos plenamente los significados de las palabras que utilizamos en nuestro hablar cotidiano porque "...no se sabe lo que se dice, se

¹⁸⁵ Op. Cit. Merleau-Ponty, 1964, p. 29

¹⁸⁶ Op, Cit, Dauenhauer, p. 117

lo sabe después de haberlo dicho.”¹⁸⁷ Este concepto plantea la imperativa de diferenciar entre el lenguaje basado en la experiencia y el lenguaje de carácter imaginativo. Mientras que el primero nos permite comprender mejor el mundo que nos rodea, el segundo solo puede ser comprendido si prestamos atención al reino del silencio frente a la conciencia que revela una actitud pre-predicativa general. De acuerdo con Merleau-Ponty:

Lo que el enfermo ha perdido, lo que el normal posee, no es cierto stock de vocablos, es cierta manera de utilizarlos. [...] el mismo enfermo que no tiene ninguna dificultad en encontrar el término «no» para negarse a las preguntas del médico, es es, cuando significa una negación actual y vivida, no consigue pronunciarlo [...], así, detrás del vocablo se descubría una actitud, una función de la palabra, que lo condicionan.¹⁸⁸

En este sentido, el lenguaje imaginativo solo puede ser entendido si somos capaces de reconocer la importancia del silencio en la creación de significado, tal como sostiene Merleau-Ponty:

Lo que es palabra en el sentido del lenguaje empírico— es decir, el recuerdo oportuno de un signo preestablecido—, no lo es para el lenguaje auténtico. Es, como ha dicho Mallarmé, la pieza gastada que se me pone en silencio en la mano. Por el contrario la palabra verdadera, la que significa, la que hace por fin presente a la “ausente de todos los ramilletes” y libera el sentido cautivo en la cosa, no es, para el uso empírico, más que silencio, puesto que no llega hasta el nombre común. El lenguaje es de por sí oblicuo y autónomo, y, si le ocurre que significa directamente un pensamiento o una cosa, ése no es más que un poder segundo, derivado de su vida interior. Como el tejedor, pues, el escritor trabaja por el revés: sólo tiene que ver con el lenguaje, y así es como de repente se encuentra rodeado de sentido.¹⁸⁹

De esta manera, se plantea la apertura del campo de la percepción al estar estrechamente relacionado con el lenguaje a través de la producción del discurso, el cual nos ha permitido cuestionar¹⁹⁰ si tanto la percepción como el discurso también pueden manifestarse mediante conductas comparables al

¹⁸⁷ Op. Cit., Merleau-Ponty, 1971., p. 80

¹⁸⁸ Op.Cit., Merleau-Ponty, 2000 p. 192.

¹⁸⁹ Merleau-Ponty., 1964. P. 55

¹⁹⁰ V. Nota 104.

silencio. A partir de la analogía entre la percepción y el discurso se llega a la conclusión de que el silencio desempeña una función equiparable en las diversas formas de expresión del hombre. Es decir, los diversos modos de expresividad también requieren del silencio para evitar quedar atrapados en la lógica del concepto, con la finalidad de: "...preservar mi papel de participante activo en este diálogo [*con el mundo*]"¹⁹¹ y de esta forma mantener viva a la percepción que "...*demanda* "silencios" o "cortes" perceptivos, y para un pensamiento vivo debo variar lo que pienso y cómo relaciono los elementos del pensamiento. Para que se produzcan estas variaciones es necesario un "corte".¹⁹² La propuesta de Dauenhauer puede ser equiparada a una forma de atención selectiva que debe manifestarse mediante el uso de momentos discursivos significativos en el lenguaje, los cuales están determinados por los niveles atencionales individuales de cada usuario. Esta atención selectiva puede entenderse como una capacidad cognitiva que permite a los individuos enfocar su atención en información relevante y útil, mientras filtran y descartan información irrelevante y distractora. En este sentido, el uso efectivo de momentos sónicos enlazados indefectiblemente a la base del silencio en el lenguaje, puede mejorar la comprensión y retención de información por parte del usuario, ya que facilita el procesamiento cognitivo de la información.¹⁹³

En la filosofía, pues, resulta fundamental reflexionar sobre el papel del silencio en la percepción y el habla, ya que esta temática se encuentra en el corazón de cualquier teoría del conocimiento y especialmente en toda filosofía del

¹⁹¹ Op. Cit., Dauenhauer, p. 118, énfasis nuestro.

¹⁹² Idem., énfasis nuestro

¹⁹³ Aquí surgiría la duda respecto de si la percepción es, pues, una acción o un proceso. Autores como Gilbert Ryle defenderían la primera posición. Él sostiene que el uso de términos mentales como "pensamiento" o "voluntad", no implica necesariamente la existencia de entidades mentales separadas del cuerpo. En cambio, estos términos se refieren a comportamientos y acciones que ocurren en el mundo físico. Algo similar ocurriría respecto del concepto de percepción porque en términos generales, es incorrecto decir que se está "encontrando" algo, ya que el acto de encontrar implica haber completado la acción. Del mismo modo, no es apropiado decir que se está "percibiendo" algo, ya que la percepción no es un proceso, sino un acto que se lleva a cabo. Al considerar la percepción como un acto y no como un proceso, se elimina la posibilidad de que existan "actos internos" o intermediarios entre el acto de percibir y el objeto percibido, y se rechaza la idea de que la percepción esté causada por algo. Cfr. Ryle, G (1949) *The concept of mind*, Hutchinson's University Library, Londres. Especialmente los capítulos II, VI y VII.

lenguaje. En este sentido, se debe evitar caer en la consideración de la percepción y del habla como acciones en sí mismas, y se debe reconocer la importancia del silencio como corte atencional que implica el sostenimiento de la relación vital entre el hablante y el mundo. Aquí el silencio puede ser entendido como un espacio de atención que nos permite concentrarnos en la experiencia perceptiva para que "... el dominio signitivo *que está* constituido tanto por el silencio como por el discurso no *se considere* un "defecto."¹⁹⁴ Ahora bien, el concepto de interés está estrechamente relacionado con el de atención (*Aufmerksamkeit*). La función de la atención en la percepción es, como actuación activa del yo, seleccionar objetos individuales de la multiplicidad de posibilidades de percepción y mirarlos específicamente. Por otro lado, la atención como disposición pasiva es necesaria para lograr una percepción consciente de los estímulos afectivos. Además, existen horizontes temporales en los que la percepción se extiende como un proceso de sucesión de percepciones individuales pues:

Entre mí como palabra y el otro como palabra, o dicho de modo más general, entre mí como expresión y el otro como expresión, ya no existe esa alternativa que hace de la relación de las conciencias una rivalidad. Yo no soy únicamente activo cuando hablo, sino que precedo a mi palabra en el oyente; ni sólo pasivo cuando escucho, sino, que hablo según... lo que dice el. otro. Hablar no es sólo una iniciativa mía, escuchar no es sólo aceptar la iniciativa del otro, y esto, en último análisis, se debe a que, como sujetos hablantes que somos, continuamos, reanudamos un mismo esfuerzo más antiguo que nosotros...¹⁹⁵

El ser humano, en su búsqueda por dotar de significado a su percepción histórica del mundo, ha ensamblado los componentes básicos del discurso tales como los fonemas, signos, palabras, enunciados y con este gesto ha ocultado *un discurso inicial*. Con todo, este proceso ha dado como resultado una comunicación perenne entre el mundo y el hombre, implicando la existencia de un mundo pre-dado desde una significación que se reactualiza en cada conciencia nueva enfrentada a la realidad, tal como sucede en el caso de cada

¹⁹⁴ Op.Cit., Dauenhauer, p. 118, énfasis nuestro.

¹⁹⁵ Op. Cit., Merleau-Ponty., 1971, p. 207.

niño que nace en el mundo¹⁹⁶, cuya mente se encuentra en una fase incipiente y debe aprender a partir de la imitación de los patrones de comunicación existentes. Pero es justo en esa fase incipiente donde encontramos sentido a la expresión husserliana de *Meditaciones cartesianas*

Pero la teoría de la conciencia que empieza de un modo radical y se limita a describir, no tiene delante de sí tales datos..., como no sea en forma de prejuicios. El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio.¹⁹⁷

Así, quedamos abiertos a la plenitud de la experiencia del sentido que es silenciosa, es decir, no mediada por el lenguaje, pero que ya abre nuestra relación eventualmente lingüística con el mundo. En palabras de Merleau-Ponty:

La primera palabra no se estableció sobre una nada de comunicación, puesto que emergía de conductas que eran ya comunes y hundía sus raíces en un mundo sensible que había dejado ya de ser un inundo privado. Aunque, ciertamente, aportó a esta comunicación primordial y muda tanto y más que lo que recibía de ella. Como todas las instituciones, transformó al congénere en hombre. Inauguró un nuevo mundo y, por nuestra parte, nosotros, que estamos dentro y sabemos de qué giro copernicano es responsable, es legítimo que rechacemos las perspectivas que tratan de presentar el mundo de las instituciones y del lenguaje como segundo y derivado con relación al mundo de la naturaleza, y tratar de vivir en una suerte de religión del hombre.¹⁹⁸

La caracterización del silencio como algo “prehumano” habilitará nuestro aporte al análisis intencional realizado por B.P. Dauenhauer desde una posición que recoge las caracterizaciones del silencio como fenómeno perimetral y estructurante del discurso (del habla discursiva). A cada percepción actual le corresponde un horizonte de lo que actualmente ya no se percibe y de lo que aún no se percibe, a saber, contenidos retencionales de la conciencia

¹⁹⁶ “Más silencio que sonido se expresa a través de las palabras de los niños, más silencio que lenguaje real.” Op. Cit., Picard, p.119 (More silence than sound comes out through the words of children, more silence than real language)

¹⁹⁷ Op.Cit., Husserl *Meditaciones*, p. 86

¹⁹⁸ Op.Cit. Merleau-Ponty, 1971, p. 76.

(*Zeitbewusstsein*) que se conservan en la percepción y se indican mediante intencionalidades, que abren “espacios de indeterminación”¹⁹⁹ para posteriores coyunturas de percepción.²⁰⁰ Distinta de ésta es la percepción del “flujo” como “conciencia original de la duración”²⁰¹ de la conciencia misma y de sus contenidos. La corriente temporal de la conciencia representa la estructura básica del proceso de percepción, en la que tiene lugar una síntesis continua de correspondencia, que es un rendimiento pasivo de la conciencia (*Synthesis*). En esta esfera pasiva, las complexiones de la sensación surgen a través de la formación de la unidad asociativa, que subyace a toda percepción intencional. La noción de horizontalidad en la percepción se vincula estrechamente con la configuración corporal del individuo como sujeto perceptivo. Los sentidos, el cuerpo, la capacidad de comunicación y la comprensión lingüística son elementos a los que el mundo puede hacer referencia, sirven como referentes en relación al entorno. No obstante, no actúan como mecanismos para convertir el mundo en algo inherente al individuo ni para adaptar el mundo a sus deseos y necesidades. Por el contrario, en su esencial apertura hacia el mundo, el ser humano se plantea de forma constante y continua como una interrogante. Como seres humanos, nuestra existencia se caracteriza por una búsqueda incesante de respuestas y conocimiento.

3.2 Atención y silencio

Para Husserl, la atención designa un determinado modo de conciencia, una “especie básica de modificaciones intencionales”²⁰² a través del cual el yo se dirige de forma especial hacia los objetos de la conciencia.²⁰³ Todo objeto intencional puede convertirse en un objeto de atención (un objeto atencional), pero no todo objeto recibe necesariamente la atención y es, por tanto, llevado

¹⁹⁹ (Hua XI, p. 235)

²⁰⁰ Cfr. Notas 2, 11 y 104.

²⁰¹ (Hua XXXIII, p. 100)

²⁰² Op. Cit., Husserl 2013, p. 306

²⁰³ En principio, en la percepción que es “...UNA capa intencional *que* se halla ahí en certeza simple.” Ibidem., p. 304. Énfasis nuestro.

al foco de la conciencia temática. La atención o la atencionalidad se fundamenta, pues, en la intencionalidad porque

“El cambio [de la atención] consiste [...] MERAMENTE en que en uno de los casos comparados resulta “preferido” este momento objetivo, en el otro aquél, o en que uno y el mismo es en una ocasión “atendido primariamente”, en otra es atendido sólo secundariamente, o sólo “todavía apenas coatendido”, cuando no “totalmente inatendido”, aunque siempre todavía aparente.”²⁰⁴

Por ello, en el ámbito de la atención, el objeto atencional incluye siempre un horizonte de potencialidades, de contenidos de conciencia no dados temáticamente, que sólo pasan al foco de atención bajo determinadas condiciones. Husserl llama “percepción atenta”²⁰⁵ al modo de percepción primigenio en el que un objeto intencional es captado conscientemente como una presencia corporal.²⁰⁶ “En comparación con ella, la percepción incidental es secundaria, modificada, y la percepción de fondo es también una modificación atencional de la percepción primaria, original”.²⁰⁷ El ego tiene la posibilidad de elegir voluntariamente objetos individuales de la multiplicidad de cosas dadas y dirigirse a ellos preferentemente. Podemos afirmar que en la

²⁰⁴ Idem. El agregado entre corchetes es nuestro.

²⁰⁵ (Hua XXXIII, p. 251)

²⁰⁶ Sobre la relación del cuerpo y las prácticas culturales en las que el silencio juega un papel relevante véase Rosales, D.I. Silence, Attention, Body. Hum Stud 46, 101–115 (2023). Allí el autor confirma que ni siquiera el trabajo de B.P. Dauenhauer sobre el que nosotros también basamos nuestra investigación: “... *ha* resaltado su relación con el cuerpo. De hecho, el cuerpo es central en todas las prácticas mencionadas: religión, arte, política, retórica y otras expresiones sociales y culturales. Cómo concebimos el cuerpo puede alterar cómo los seres humanos entran en estas esferas y llevan a cabo prácticas en estas diferentes dimensiones humanas. Este trabajo aclara la relación fenomenológica entre el silencio y el cuerpo, proporcionando algunas pistas para investigaciones futuras que aclaren también las relaciones que podrían existir entre el cuerpo y las diferentes prácticas culturalmente determinadas en las que el silencio desempeña un papel importante.” P. 102. (... have highlighted its relationship with the body. Indeed, the body is central to all the practices mentioned: religion, art, politics, rhetoric, and other social and cultural expressions. How we conceive the body may alter how humans enter these realms and carry out practices in these different human dimensions. This work clarifies the phenomenological relationship between silence and the body, providing some clues for further investigations to also clarify the relationships that could then exist between the body and the different culturally determined practices in which silence plays an important role.)

²⁰⁷ Hua XXXIII, p. 251.

fenomenología, desde el análisis de la atención en su función significativa, el silencio es considerado como una dimensión importante de la experiencia humana y ha sido objeto de estudio por diversos autores. En este sentido, se ha resaltado la conexión entre el silencio y la atención, ya que el silencio subjetivo implica un interés consciente en la esfera de lo expresable. En otras palabras, como se mencionó en la relación *silencio - percepción*, el silencio se convierte en un espacio donde se teje el sentido a partir de una actitud previa a la predicación, que busca su expresión en el mundo del lenguaje. Esta relación entre el silencio y la atención es fundamental para comprender el significado del gesto de "estar en silencio", el cual se encuentra en la frontera entre lo pre-predicativo y lo predicativo. Además, Husserl ha propuesto una distinción entre la atención como "intención de significado" y como "interés", en donde este último se caracteriza como un acto afectivo.

Podría reformularse la afirmación anterior señalando que ciertos planteamientos de Diego Rosales convergen en la misma dirección teórica:

Husserl entiende por "atención" cualquier cosa que "forme parte de las condiciones favorables para la actividad de la conciencia" (Hua XXXVIII: 96), y distingue entre dos modos en los que esta actividad puede realizarse: como "intención de significado" [das Meinen] y como "interés" [das Interesse] (Hua XXXVIII: 116). "La intención y el interés se distinguen claramente en que este último es un acto afectivo [Gemütsakt], mientras que la intención no lo es. La intención no posee ninguna base afectiva [Gefühlsbasis], ni ninguna intensidad fundada en ella. Hablamos frecuentemente de un interés ardiente, pero no tiene sentido hablar de una intención ardiente" (Hua XXXVIII: 118).²⁰⁸

El pasaje previo guarda una estrecha correspondencia con la idea de *corte atencional*, que ha sido retomada de las reflexiones de B.P. Dauenhauer y que

²⁰⁸ Op. Cit., Rosales, p. 107 Husserl understands by "attention" anything that "forms part of the favorable conditions for the activity of awareness" (Hua XXXVIII: 96), and he distinguishes between two modes in which this activity can be performed: as "meaning-intention" [das Meinen] and as "interest" [das Interesse] (Hua XXXVIII: 116). "Intention and interest are clearly distinguished in that the latter is an affective act [Gemütsakt], while intention is not. Intention does not possess any affective basis [Gefühlsbasis], nor any intensity founded in it. We frequently speak of a burning interest, but it makes no sense to talk about a burning intention" (Hua XXXVIII: 118)

se estudiarán con profundidad en el capítulo V. Los dos tipos de atención que se mencionan en el texto de Diego Rosales permiten la clasificación de tres niveles de expresión, que serán desarrollados en el siguiente subcapítulo que se dedica a la relación entre el silencio y la expresión. Sin embargo, en este punto, es pertinente anticipar algunas de las características fundamentales de dicha categorización. Para Dauenhauer, la importancia de estos modos de la atención reside en que ambos están precedidos por un corte atencional en el que se manifiesta la experiencia previa a los siguientes tipos de expresión: anónima, personal y co-expresiva.²⁰⁹ Es decir, en ese momento de interés, se produce un cambio en la conciencia -el denominado “corte”- al experimentar una atención distinta a la usual. En palabras de Dauenhauer:

Este corte, que llamaré silencio personalizante, abre el camino para hacer la tematización en sí misma temática para el discurso, es decir, para un segundo nivel de involucramiento interpersonal en el discurso, un nivel en el que el tematizador o los tematizadores, en cuanto tematizadores, pueden ser reconocidos y significados explícitamente. Esto se logra abriendo el camino para que el componente noético se articule explícitamente.²¹⁰

Es decir, en este caso el silencio es la acción constitutiva de la conciencia porque el noema que percibe es la presencia de la misma conciencia y la presencia del mundo no tematizado. La noción de silencio subjetivo implica un interés específico de la conciencia respecto de una zona del lenguaje que es expresable. El gesto de "estar en silencio" indica una atención dirigida hacia esta zona del lenguaje, lo que sugiere que el silencio es una condición necesaria para la *articulación* del sentido. En esta concepción del silencio, se plantea una relación intrínseca entre el cuerpo y el lenguaje, lo cual implica que nuestra comprensión de la corporalidad puede tener repercusiones en nuestras prácticas

²⁰⁹ Se puede observar una conexión entre los tipos de expresión identificados por Dauenhauer y el silencio, en virtud del modo de atención afectiva que se desencadena en cada una de las formas de discurso que esos tipos generan.

²¹⁰ Op.Cit., Dauenhauer, p. 68 This cut, which I will call personalizing silence, opens the way for making the thematizing itself thematic for discourse, that is for a second level of interpersonal involvement in discourse, a level on which the thematizer or thematizers, qua thematizers, can be explicitly recognized and signified. This is achieved by opening the way for the noetic component to be explicitly articulated.

culturales y sociales, abarcando ámbitos como la religión, el arte y la política. Como podrá notarse, este interés de la conciencia surgido del silencio profundo nos pide que definamos los términos contenidos en la cita previa de Rosales, a saber, mención [das Meinen – intención de significado], e interés [das Interesse] toda vez que la atención generada por el silencio se efectuará en el mundo de lo expresable, de lo predicado pues, en efecto, es en ese lugar donde tomamos conciencia de que las cosas “...se descubren en conexión con nuestra atención en tanto que es una atención hacia las cosas. Y las cosas mismas presuponen un cierto *milieu*...”²¹¹ En ese *entorno* se verifican tanto el interés como la mención ya que son los modos de relación con el mundo que la conciencia puede adoptar. La mención se caracteriza por ser una posición no afectiva, en la que simplemente reconocemos la existencia de algo a través del significado *articulado* en el concepto sin profundizar en su tematización.²¹² Por otro lado, el interés implica una intención y una atención distinta de la conciencia, que se dirige hacia algo que satisface una necesidad o un deseo.²¹³ Ambos modos de relación con el mundo son hábitos que generan modos de ser. El interés produce un modo de ser preferido en el silencio porque él mismo es atención de sí y provoca poner atención en el mundo. Esto significa que el silencio, en lugar de ser simplemente una percepción, busca una nueva modalización de la conciencia. En otras palabras, el silencio es una herramienta que nos permite modificar nuestra forma de relación con el mundo y con nosotros mismos, a través de una atención consciente y profunda que nos permite afirmar que, al igual que la palabra, el silencio posee una densidad en

²¹¹ Op. Cit., Patocka, *Introducción a la fenomenología*, p. 263.

²¹² “Un significado-intención está vinculado a otro significado-intención en forma de unidad de identidad: el cumplimiento de un significado-intención surge con la entrega de sí mismo de la entidad en cuestión.” (One meaning-intention is linked to another meaning-intention in the form of a unity of identity: the fulfillment of a meaning-intention emerges with the itself-giving of the entity concerned.) Op.Cit., Rosales, p. 108

²¹³ “Por otro lado, el interés opera de manera diferente. El interés presupone una concatenación objetiva de actos, y su cumplimiento toma la forma de la satisfacción. Así, un interés se satisface mientras que un significado-intención se confirma o verifica.” (Interest, on the other hand, operates in a different manner. Interest presupposes an objectifying concatenation of acts, and its fulfillment takes the form of satisfaction. Thus, an interest is satisfied while a meaning-intention is confirmed or verified). Idem.

la vida cotidiana.”²¹⁴ Esta densidad puede referirse a la capacidad del silencio para comunicar significados y transmitir mensajes de manera implícita, a menudo a través de su ausencia en situaciones en las que se espera o se desea una comunicación verbal. Además, el silencio también puede ser un medio para expresar emociones y sentimientos que no se pueden expresar con palabras. En términos generales, pues, el acto de mantenerse en silencio puede ser considerado una actividad consciente que involucra una mutación en el foco de atención.

Por ello, Husserl llama a la atención un “factor preferente y formativo del fenómeno de la percepción”²¹⁵ Al igual que la selección y la conformación, la atención es una actuación activa de la conciencia. Sin embargo, dado que la atención también es atraída pasivamente por los estímulos que la atraen (por ejemplo, un ruido fuerte o una luz deslumbrante), el proceso atencional no está totalmente bajo el control del ego, sino que existe una polaridad entre la atención dirigida activamente y la atraída pasivamente por la afección. Con respecto a las diversas etapas del conocimiento y las etapas constitutivas correlativas de los objetos, la atención es ubicua, ya que puede dirigirse tanto a los objetos vívidos como a los categoriales, a los contenidos como a los actos.

Como vimos previamente, en las conferencias *Elementos principales de la Fenomenología y la Teoría del Conocimiento*²¹⁶, Husserl distingue entre la atención como mención y como interés. Añadimos ahora que la mención es un percibir explícito que representa una “función superior” en comparación con la aprehensión fundacional, que da un objeto en su totalidad. Con ella, los calificativos se eligen selectivamente entre la multiplicidad de representaciones aprehendidas. Sólo por medio de la mención, la aprehensión adquiere el carácter de independiente, es decir, sólo por medio de la atención “un objeto se presenta ante nosotros por derecho propio”²¹⁷. Además, la mención

²¹⁴ Vogel-Ettin, A (1943) *Speaking silences. Stillness and voice in modern thought and jewish tradition*, University Press of Virginia, USA.

²¹⁵ (Hua XXXVIII, p. 75)

²¹⁶ HUA XXXVIII)

²¹⁷ (Hua XXXVIII, p. 116)

proporciona claridad y distinción a la percepción. Por otro lado, el interés es una “fuerza que favorece la comprobación”²¹⁸. Se “dirige a los objetos de conocimiento, pero tiene como base los actos de conocimiento. Por lo tanto, actúa como motor del proceso de conocimiento”²¹⁹ y tiene como objetivo la adecuada dación del objeto de conocimiento, es decir, la evidencia. La diferencia entre el interés y la mención radica en su carácter de cumplimiento. La mención es un acto de objetivación que “no tiene base en la sensación ni intensidad basada en él”²²⁰. Su cumplimiento es una confirmación para el sujeto que experimenta. El interés, en cambio, es un acto mental, es decir, su cumplimiento supone una satisfacción. Ahora bien, sucede que

...en efecto puede haber percepción -y en este caso también atención- incluso si no hay un interés explícito. Por lo tanto, considerado desde el punto de vista de la atención, el silencio es mucho más que una simple "percepción", ya que cada silencio subjetivo (en contraste con el silencio natural de las cosas inertes) es un silencio deseado o realizado, por así decirlo, motivado por cierto interés en modular la atención de la conciencia.²²¹

Empero es importante tomar en cuenta el habla en su estado previo a su pronunciación, en el marco del silencio que la precede y que siempre la acompaña, sin el cual el habla carecería de significado alguno. Asimismo, debemos ser conscientes del papel que juega el silencio en la construcción del discurso, como un hilo conductor que une las palabras y las ideas que se transmiten. No obstante, es importante mirar cuidadosa y particularmente que:

... la atención especial dirigida hacia este u otro objeto no es idéntica al silencio. No obstante, el silencio permite la atención y el despertar o continuación del interés. El silencio, como una modulación o infección de la atención, busca lograr lo que Husserl llamó una "representación clara" u objetivación [Vorstellung] que "hace de un objeto un objeto en sí mismo sobre la base de un modo intencional, delimita el objeto como objeto en sí mismo."²²²

²¹⁸ (Hua XXXVIII, p. 108)

²¹⁹ (Hua XXXVIII, p. 112)

²²⁰ (Hua XXXVIII, p. 119)

²²¹ Op.Cit., Rosales, p. 108

²²² Idem.

Es necesario realizar una distinción entre dos tipos de actos: el acto motivado y el acto deliberado. En el primero, se ubica el sujeto exclusivamente en el mundo de lo afectivo, puesto que su acción está guiada por un deseo o intención previa. En el segundo, el sujeto se encuentra en el mundo constituido mediante la razón, ya que su acción se realiza incluso si no hay una intención o deseo previo. Como mencionamos anteriormente, en ambos casos, el hábito juega un papel fundamental en la producción de diferentes modos de ser. En este contexto, es importante distinguir entre dos tipos de menciones: la mención que delimita y la mención de trasfondo. La primera se refiere a la constitución de los objetos de manera habitual en la actitud natural, mientras que la segunda hace referencia a aquellos aspectos más íntimos de nosotros mismos que revelan nuestra propia conciencia y el ámbito pre-predicativo del mundo.

De este modo, se puede afirmar que el objeto del silencio, o noema, es precisamente ese ámbito pre-predicativo que es el origen de la tematización y que permite la constitución del pensamiento y la expresión de manera simultánea, tal como ocurre cuando nuestro cuerpo se presta a un gesto nuevo en la adquisición del hábito.²²³ En este sentido, el silencio trascendental permite estar receptivos a los distintos objetos que puedan surgir en esa apertura.²²⁴

Por último, en *Ideas*, el fenómeno de la atención se analiza según los modos de actualidad e inactualidad. Las “variaciones atencionales” centrales designan una “estructura de conciencia enteramente general de una dimensión propia”²²⁵. En el marco de estas transformaciones, la atención es el “rayo atencional” que atraviesa las diferentes capas noéticas y modifica en consecuencia las “existencias noemáticas paralelas” desplazándolas al primer plano o al fondo. Lo que desaparece por completo en el fondo y ya no es captado por el rayo de atención pertenece al ámbito de la “inatención”, es decir, al modo de la inactualidad o de, “el muerto tener conciente, por decirlo así”²²⁶.

²²³ Op. Cit., Merleau-Ponty, 2000, p. 200.

²²⁴ Cfr. Dauenhauer, pp. 61-64

²²⁵ Op.Cit., Husserl, *Ideas* I, p. 303

²²⁶ Ibidem, p. 304

Una distinción relacionada con el tema se refiere al modo en que la atención presenta su objeto. Husserl distingue aquí entre atención primaria y secundaria. Lo que se advierte primariamente está plenamente en el foco de la conciencia, mientras que lo que se advierte secundariamente no está directamente en el foco, pero se percibe en el sentido espacial como si todavía perteneciera al sujeto focal, o en el sentido temporal retentivamente todavía presente en la conciencia presente.

En *Análisis de la síntesis pasiva*, Husserl examina la dimensión pasivo-afectiva de la atención activamente dirigida. Aquí, la atención ya no está dirigida por el ego como instancia que posee la facultad de atención, sino por el estímulo afectivo que ejerce una atracción sobre el ego. Para poder elegir un objeto entre una multiplicidad de lo que se da conscientemente, debe estar en contraste con otra cosa. El desprendimiento se produce en el contexto de un despertar afectivo, que motiva una referencia intencional a la cosa que se desprende. “Para el objeto, también podemos describir la afección como el despertar de una intención dirigida hacia él”.²²⁷ Husserl también llama a la afección atención negativa como el contra-modo de la atención activamente dirigida. El campo sensorial en el que operan las fuerzas afectivas forma un “relieve afectivo”²²⁸ en el que los diferentes elementos se hacen gradualmente más o menos perceptibles y cuyo “punto cero”²²⁹ es el límite de la perceptibilidad. Sólo a través del despertar afectivo puede un objeto unificado destacarse del fondo u horizonte de otros objetos posibles. Husserl ve un excelente ejemplo de este tipo del despertar en la afección que “se transforma en atención, en aprehensión, en cognición, en explicación”²³⁰. Tener un objeto en la atención significa una percepción más explícita que la mera captación de contenidos sensoriales como unidades. A diferencia la afección, la atención tiene la función de “transmitir”, es decir, de mediar entre los estímulos sensibles y el rendimiento cognitivo de nivel superior. La atención es sinónimo de “interés

²²⁷ Hua XI, p. 151

²²⁸ Hua XI, p. 168

²²⁹ Hua XI, p. 167

²³⁰ Hua XI, p. 151

temático”²³¹. Aquello a lo que se dirige la atención qua afección, sin embargo, está en sí mismo sujeto a las “regularidades preafectivas de la formación de la unidad”²³² en la génesis pasiva. Así, una cadena de luces que se ilumina repentinamente atrae la atención como un todo, no las luces individuales, que primero tendrían que relacionarse entre sí en la atención que las nota para hacer presente el objeto unificado “cadena de luces”.

Por lo tanto, "significado" el objeto es aquí la "luz aclaratoria" que hace que el objeto surja de la oscuridad. La experiencia del silencio permite a la conciencia "arrojar luz", significar con claridad lo que normalmente solo se significa incidentalmente, lo que normalmente se encuentra en el trasfondo que acompaña cada percepción y cada experiencia. De esta manera, el "silencio profundo" abre una forma de atención que lleva a la conciencia a significar la esfera de lo que Husserl llama en *Experiencia y juicio* el ámbito de lo "pre-predicativo" (Husserl, 1948: 73/69).²³³

Sin embargo, tan pronto como el ego ha seguido el curso de las afecciones, los elementos individuales, por ejemplo, las luces de la cadena pueden volver a ser elegidos activamente; la mirada puede oscilar de luz en luz a voluntad tan pronto como la cadena está en la conciencia como un todo estructurado aunque sinuoso.

En palabras de Hernán Inverso:

La idea de una interdependencia conceptual responde asimismo a la interconexión de las cosas en el mundo, de modo que su captación requiere mecanismos de vinculación que se refuerzan en este movimiento de referencia de un plano a otro. En la misma línea, en el otro extremo de la línea temporal, hacia el final de su producción, Husserl usa por segunda vez la expresión de “zigzag” en un contexto en que precisamente pretende ofrecer los rasgos metódicos de la dilucidación que se emprende. Afirma: “La comprensión de los comienzos sólo puede alcanzarse plenamente a partir de la ciencia dada en su forma actual y mediante una mirada retrospectiva sobre su desarrollo. Pero sin una comprensión de los comienzos este desarrollo es, en cuanto desarrollo de sentido, mudo. No nos queda, pues, más que una salida: avanzar y retroceder en zigzag, ayudándose uno a otro cada uno de estos movimientos en interrelación.

²³¹ Hua XI, p. 151

²³² Hua XI, p. 154

²³³ Op. Cit., Rosales, p. 108

Una clarificación relativa de un lado aportará cierta luz sobre el otro, que a su vez la irradiará sobre el lado opuesto” (Hua VI, 54-56). El marco metodológico del zigzag habilita diversas capas de examen que la investigación puede acometer dentro de su órbita o atravesar conectando varias de ellas de modo tal que los análisis de cada una complementen e iluminen las restantes. Cada examen tiene un valor y una lógica intrínseca, y es el más adecuado para dar cuenta de sus respectivos objetos, pero a la vez todos funcionan en un complejo integral en que el concierto de investigaciones configura un diseño de abordaje total de los fenómenos en todas sus vertientes.²³⁴

En este sentido, la atención (pasiva) representa, por así decirlo, un “puente hacia la actividad”²³⁵. Con todo, este abrirse a la actividad de los objetos varios que surjan en la nueva modalidad de conciencia que el silencio descubre, no es una apertura irrestricta pues todo objeto conceptual está determinado por la experiencia de la conciencia. Lo que inaugura el silencio profundo es, propiamente, una actitud modalizadora de la atención que permite revisar críticamente los contenidos de los objetos ya constituidos y, también, encuentra, como sobrante, no por sí mismo sino por nuestra falta de hábito para encontrarla, una constitución preteórica que ya Husserl señalaba en *Ideas II* de esta manera “...preteóricamente ya hay objetos constituidos, sólo que no son objetos teóricamente apropiados, mentados en el señalado sentido, y menos aún objetos de actos que los determinen teóricamente.”²³⁶

Pero también Natalie Depraz:

¿Cuál es la inscripción lingüística de la atención? ¿Cómo genera la atención un lenguaje y otra atención genera otro? Mi hipótesis, como se ha entendido, es abandonar ahora el lenguaje demostrativo impuesto por la atención-concentración y escuchar el lenguaje monstrativo con el cual la vigilancia entra en fase y resonancia.²³⁷

²³⁴ Inverso, H. (2016) *Fenomenología de lo inaparente*. Prometeo, pp. 198-199

²³⁵ Hua XXXI, p. 4

²³⁶ Husserl, E. (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*. FCE: México, p. 36

²³⁷ Depraz, N. (2014) *Attention et vigilance*, PUF : France, p. 111, Quelle est l’inscription langagière de l’attention ? Comment une attention génère un langage, et une autre un autre ? Mon hyphotèse, on l’aura compris, est de délaisser à présent le langage démonstratif imposant généré par l’attention-concentration et d’écouter le langage monstratif avec lequel la vigilance entre en phase et en résonance.

Empero²³⁸ el encuentro con el silencio originario²³⁹ marcado por Dauenhauer y seguido a la zaga por Rosales, no necesariamente excedería *ese* encuentro. La producción de una modalidad de conciencia novedosa que se caracteriza por su cualidad anecoica a través del silencio originario puede dar lugar a un interés atencional distinto que, a su vez, abre las puertas a nuevas prácticas y modos de ser que pueden resultar disonantes con las formas culturales predominantes, pues implican la necesidad de reemplazar patrones habituales. Si el interés atencional que surge a raíz del silencio originario arrastra hacia su vivencia, entonces es preciso que se tome la decisión de adoptar nuevas formas de ser a través de la práctica repetida de gestos y/o expresiones *del* cuerpo. Consecuentemente, se sostiene que permanecer en el silencio conlleva la exigencia de no permitir que la atención sea capturada explícitamente por ningunos otros elementos ajenos a ella.²⁴⁰ Esos elementos son los objetos que pueden ser sujetos a nuestra mirada analítica, conceptual o, cuando menos, contemplativa. Es decir, puede haber objetos a mi alrededor que demanden mi atención, pero en el silencio originario debo ser capaz de acallarlos para revestirme de la experiencia del silencio y constituir el mundo desde ahí. Esta última idea no tendría, en principio, un anclaje en lo afectivo y, por tanto, no poseería las características del interés atencional fenomenológico que es

²³⁸ Este subcapítulo finaliza con una reflexión que será retomada en nuestro análisis intencional. A lo largo de este libro hemos enfatizado la importancia de elaborar una fenomenología del silencio que incluya un análisis del silencio místico como un elemento integral de la intencionalidad del silencio. Es importante destacar que este aspecto no ha sido tratado en este sentido por B.P. Dauenhauer ni por Diego Rosales con quienes, sin embargo, mantengo una deuda absoluta por las direcciones que sus trabajos han dado a mis propias reflexiones.

²³⁹ El tercer perfil del silencio que caracterizaremos en el siguiente capítulo.

²⁴⁰ Cfr. Sarah, R. (2017) *La fuerza del silencio*, Editorial Palabra, Madrid “La dictadura de la imagen, que sumerge nuestra atención en un remolino perpetuo, detesta el silencio.” (The dictatorship of the image, which plunges our attention into a perpetual whirlpool, detests silence), p. 45 y también “La única oportunidad que tenemos de salir de nosotros mismos es neutralizar nuestra atención, retirarla pacíficamente de toda esta mezcla confusa de apetitos y exigencias, y desconectar la corriente psicológica que alimenta este caos. En esta reflexión, el vacío que nos hace disponibles crece cada vez más amplio y profundo.” (The only chance we have of leaving ourselves is to neutralize our attention, peacefully to withdraw our attention from this whole confused mix of appetites and claims, and to shut off the psychological current that feeds this turmoil; in this recollection, the emptiness that makes us available grows ever wider and deeper) p. 64.

necesario para la modalización de la conciencia desde el silencio (sea este originario o no). Contrario a las ideas de Dauenhauer y Rosales, yo considero que sí hay posibilidad de constituir el mundo desde la contemplación, aunque la exposición de ese mundo ante los demás sea complicada, tanto así que autores como Giovanni Pozzi llamen a esa experiencia *la bajada aniquilante*.²⁴¹ Y si es una bajada, es porque hubo, previamente, una ascensión o subida. Por ello, la ascensión equivale al proceso de conocer mediante lo ya constituido hasta llegar al encuentro con el silencio originario; el descenso, equivale a la “bajada aniquilante” que todo ser racional debería hacer pues es imposible vivir de manera permanente en la contemplación. Claramente, esa imposibilidad se da con ciertas limitaciones porque incluso en los ejemplos cartujanos – máximo ejemplo contemporáneo para Occidente de personas que buscan abandonarse a la experiencia del silencio – que Giovanni Pozzi usa para explicar la bajada aniquilante, es decir, el salir de la contemplación para convivir en comunidad, incluso ahí se da una correspondencia con la vivencia fenomenológica que Diego Rosales nos propone como límite: la conciencia encarnada en el cuerpo. Sobre esta encarnación ya Michel Henry ha dicho:

...a decir verdad nuestro cuerpo no es primordialmente ni un cuerpo biológico, ni un cuerpo vivo, *ni un cuerpo humano*; pertenece a una región ontológica radicalmente distinta que es la de la subjetividad absoluta. Hablar de un *cuerpo trascendental* no es en absoluto proferir una afirmación inverosímil y gratuita; significa comprender la necesidad de responder afirmativamente a la pregunta: ¿es el cuerpo -ese cuerpo que es el nuestro- conocido por nosotros de igual modo que cualquier otra intencionalidad de la vida del ego, y debe recibir su ser, en una ontología fenomenológica, el mismo estatuto que el ser de la intencionalidad en general, que el ser del ego?²⁴²

Afirmamos pues que nuestro cuerpo es el recinto de lo pre-predicativo.²⁴³ Es él quien nos abre la posibilidad de la modalización de nuestra conciencia desde el

²⁴¹ Se habla aquí de un silencio probado en una experiencia mística en aquellos elementos que no son propios de una vivencia capaz de ser abordada desde una fenomenología (o desde la filosofía en general) sino desde la teología.

²⁴² Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: SÍGUEME, 2007, p. 32

²⁴³ Cfr. Depraz, Op.Cit., p. 154 *L'attention, une praxis incarnée*

silencio originario porque el cuerpo es ya conciencia silenciosa de sí a través de gestos sagrados. Valga solo el caso de Bernardo de Claraval para quien el beso se convierte en un símbolo de la interiorización de la vida espiritual. Este beso es visto como la "palabra viva y activa" que es dinámica y tiene la capacidad de penetrar en los corazones de aquellos que están abiertos a su poder. El uso de imágenes corporales y la actividad del beso en el texto refleja las del Cantar de los Cantares. Bernardo interpreta el texto como una afirmación del cuerpo humano como un vehículo para lo divino. Él identifica tres tipos de besos que simbolizan la relación humana con lo divino: "besar los pies", "el beso en la mano" y "el beso de la boca".²⁴⁴

3.3 Expresión y silencio

B.P Dauenhauer dedica un capítulo de su libro a lo que él llama *Los errores que pueden salvarse* y parte de la siguiente consideración en los "errores salvados" del discurso:

La tesis que deseo considerar se puede expresar de la siguiente manera: Toda expresión de significado, todo habla o discurso, está esencialmente completa en soliloquio. Un corolario de esta tesis es que todas las enunciaciones son simplemente exteriorizaciones, a través de indicaciones, de significados ya expresados y completos.²⁴⁵

La idea central de su tesis es que cualquier intención de significado puede ser completamente realizada *internamente*, es decir, *en soliloquio*, sin la necesidad de comunicación externa. Esto implica que las palabras que se pronuncian en una conversación son simplemente una forma de comunicar lo que ya se ha expresado y comprendido previamente. En otras palabras, las enunciaciones son una manifestación externa de significados ya existentes. Si bien esta tesis puede tener cierta validez en ciertos contextos, es importante tener en cuenta que la

²⁴⁴ Cfr. Bernardo de Claraval (2015) *Sermones sobre el cantar de los cantares*, Cruz Gloriosa (Edición digital), Sermón 4, pp. 25-27.

²⁴⁵ Op.Cit., Dauenhauer, p. 92 "The thesis I wish to consider can be put as follows: All expression of meaning, all speech or discourse, is essentially complete in soliloquy. A corollary of this thesis is that all utterances are simply exteriorizations, by way of indications, of already complete expressed meanings."

comunicación también sirve para otros fines más allá de simplemente transmitir significado. Por ejemplo, la comunicación puede servir como un medio para construir relaciones, expresar emociones y crear lazos sociales. Además, el significado de una enunciación en particular puede no estar completamente completo hasta que se contextualice dentro de un discurso o conversación más amplios.

Ahora bien, las expresiones son una clase particular de signo. A diferencia de las meras indicaciones, que señalan directamente a los objetos (por ejemplo, las banderas, las señales, los carteles de advertencia), las expresiones se refieren a los objetos a través de un sentido (Sinn) o significado (Bedeutung). Por otro lado: “Algo es adecuadamente una indicación solamente si y donde en realidad sirve para señalar algo distinto a sí mismo a algún ser pensante que no sea el hablante.”²⁴⁶ Se extrae de aquí la siguiente idea: es indudable que vivimos en un mundo que está constantemente saturado de indicaciones y referencias.²⁴⁷ Los objetos externos que nos rodean se han convertido en una suerte de plexo de señales que llaman nuestra atención y nos proporcionan información sobre el entorno. En este sentido, se podría afirmar que la vida moderna está marcada por una sobreestimulación visual y sensorial que a menudo abrumba e impide la concentración, pero aún no estamos en la *vida del significado* dado por la expresión pues en esta última se articulan parcialmente las indicaciones que no se encuentran tematizadas en el atender exclusivo de lo indicado. Es decir, mientras que en la indicación existe una relación intrínseca con lo pensado – lo que abriría la posibilidad del soliloquio -, en la expresión no existe este vínculo intrínseco²⁴⁸

²⁴⁶ Op.Cit., Dauenhauer, p. 93 “Something is properly an indication only if and where it in fact serves to point out something other than itself to some thinking being other than the speaker.” [Traducción propia]

²⁴⁷ Por ello, Dauenhauer afirma: La estructura de la indicación, entonces, es la siguiente: A llama la atención de B hacia x a través de p (la indicación), donde $A \neq B$ y $p \neq x$. Todas las indicaciones están necesariamente relacionadas con la comunicación. (The structure of indicating, then, is: A calls x to B’s attention by way of p (the indication), where $A \neq B$ and $p \neq x$. All indication is therefore necessarily bound up with communication.) p. 93

²⁴⁸ Dauenhauer entiende “intrínseco” como una forma aparente del “discurso completo” que cabría en el soliloquio o el monólogo. Cfr. *Explicitly Bipolar Discourse and Silence.*, pp. 68 – 70 en donde Dauenhauer critica la posibilidad del soliloquio como discurso completo pues puedo “sermonearme”, lo que implica la apertura a un “otro yo” que, en principio, sería un yo ajeno de mí, pero sin posibilidad de dirigirse hacia mí. En principio, se puede observar la

con la comunicación pues esta última sólo demuestra que: “Una expresión es simplemente «un aspecto descriptivo de la unidad experimentada del signo y la cosa significada».”²⁴⁹ En el análisis de la dimensión del silencio en el discurso, se puede observar que se produce un constante movimiento entre lo que es literal, es decir, lo que se indica, y lo que es metafórico, es decir, lo que se expresa. Este vaivén ocurre en cualquier nivel del discurso, lo que lleva a Dauenhauer a proponer que la investigación sobre la génesis del silencio nos permitiría comprender mejor el mundo que se enuncia a través del lenguaje en los momentos de la expresión. De esta manera, se puede entender el silencio no solo como una ausencia de palabras, sino como una parte integral del discurso que puede ofrecer información valiosa sobre las intenciones y significados *detrás* de las palabras utilizadas.

Empero las expresiones, para Husserl, son principalmente actos lingüísticos y excluye los gestos o las expresiones faciales (que sólo significan indicando)²⁵⁰, así sean los signos o las señales. Los signos lingüísticos que funcionan como “expresiones” (*Ausdrücke*) son más que indicadores, su relación con un objeto

recurrencia de la postulación de múltiples identidades que, en teoría, deberían ser consideradas como una extensión del yo inmediato. Sin embargo, esta misma postulación de otros “yoes” parece alejarnos de nosotros mismos, lo que valida la necesidad de la expresividad en nuestra relación parcial con el discurso para poder articular el sentido del mundo. Es en este punto donde surge una diferencia con el análisis intencional de B.P. Dauenhauer. Si el otro que está en relación conmigo es Dios, entonces tanto la indicación, la exclamación y la expresión humanas parecerían estar al mismo nivel, ya que la palabra que llena la expresión, pero de la cual carece la indicación y *tímidamente* la exclamación, serían ambas parcialidades de una experiencia que no puede ser “puesta en palabras”. De hecho, la experiencia de la que nos hablan los místicos no se enfoca necesariamente en lo que se pretende indicar en lo expresado cuando sólo hablamos desde la consideración de la palabra que constituye el lenguaje humano.

²⁴⁹ Op.Cit., Dauenhauer, p. 93 An expression is quite simply “a descriptive aspect of the experienced unity of sign and thing signified.”

²⁵⁰ Con todo, leemos en Patocka: “Al intentar determinar este fenómeno nos encontramos con una paradoja: por una parte, el habla en modo de silencio; por otra parte, la apelación; es como si no cuadrara una cosa con otra. Llamar es algo que hacemos cuando queremos que alguien se vuelva, apelamos a quien queremos que se dé la vuelta. Alguien le pregunta a otro por el camino y, cuando el que preguntaba se va por donde no es, el otro, viéndolo mal encaminado, lo llama. También la palabra apelación o voz de la conciencia designa precisamente que de lo que se trata es de algo así como un aviso, un ademán para que se vuelva uno. Silencio: voz que no dice nada porque no hay nada que decir a quienes, como nosotros, estamos como dispersos y extraviados entre las cosas.” Op. Cit., pp. 213-214. Sin embargo, esta “voz” que no dice nos llama desde el fondo de su presencia de acuerdo con el mismo Patocka, pero tal presencia solo se halla en el ámbito de *una* conciencia moral específica, la conciencia de un ser superior, extranjero a mi conciencia humana y capaz de proveer el espacio de silencio donde acontecen todos los significados humanos que pretenden articular *el* sentido del mundo *para mí*.

está mediada por un significado *poseído*.²⁵¹ Los signos expresivos expresan significados, es decir, instancian un sentido ideal. Una expresión “sin sentido” (*bedeutungslos, sinnlos*) no es, en sentido estricto, una expresión. Un conjunto de sonidos (una cadena de ruidos) sólo se convierte en un significado comunicable cuando es dotado o “animado” (*beseelt*) con una intención de sentido por el hablante. Por ello, afirma Dauenhauer:

La esencia del significado no se ve afectada de ninguna manera por la experiencia concreta que le confiere significado. En cambio, la esencia del significado se percibe "en su «contenido», la unidad intencional única y auto-identificable establecida en oposición a la multiplicidad dispersa de experiencias reales o posibles de hablantes y pensadores."²⁵²

La cita propone que el significado no se limita a una experiencia concreta, sino que su esencia se encuentra en una unidad intencional que es común a todos los individuos, más allá de sus experiencias individuales. En suma, el significado no se ve afectado por las circunstancias específicas de cada persona, sino que es una entidad universal que puede ser entendida por todos. Es independiente – en tanto *anterior* – del contenido psicológico de su expresión empírica (hablada o escrita). Dadas las caracterizaciones presentadas hasta el momento, podemos concluir parcialmente que cabe la posibilidad de un sentido *ya articulado* en el soliloquio y que el valor del significado y sus expresiones permanece constante independientemente de cómo se enuncien. Así, el valor intrínseco del significado no depende del medio de expresión, sino refiere a una entidad abstracta que trasciende su forma de enunciación-expresión y conserva su valor e importancia independientemente de ella. Es importante destacar que esto no implica que el modo de comunicación sea insignificante, sino que destaca el hecho de que el significado y su valor son independientes de la forma en que se expresa. Esta noción desafía la creencia tradicional de que el valor del significado está determinado por el contexto en el que se enuncia. En cambio, sostiene que el significado y su valor son independientes y existen por derecho propio. Según lo

²⁵¹ Que lo tenemos [en] nosotros.

²⁵² Op. Cit., p. 93

expresado por Edie James, cuyas reflexiones son enmarcadas por el pensamiento de Dauenhauer:

toda articulación de significado, todo discurso o habla, es esencialmente completa en soliloquio. Es decir, en principio ni el significado ni la expresión del significado ganan o pierden nada, como significado, debido a la condición del autor o la audiencia involucrados en la ocasión empírica de su enunciado. De hecho, en palabras de James Edie, "Husserl habla la mayor parte del tiempo como si la conciencia trascendental estuviera ... por encima y más allá de cualquier idioma en particular, el 'observador' y 'constitutor' absoluto y soberano de todos los objetos."²⁵³

Se estaría hablando de un reino del silencio que se vuelve posibilidad de existencia vuelta a las cosas²⁵⁴ en el modo de una *conciencia silenciosa* que no exige de la expresión su cumplimiento sino que *acompaña* reflejamente la presencia del mundo.²⁵⁵ En ese sentido, un loro no puede generar un acto expresivo, aunque pueda articular o imitar los sonidos hablados. Para que la secuencia de sonidos sea una expresión se requiere un acto de atribución de sentido a los sonidos. Como escribiré más adelante: una expresión implica un “significado” y “al hablar realizamos un acto interno de sentido que se funde con las palabras, por así decirlo, animándolas”²⁵⁶. El sentido depende de actos internos de intención de significado. Con respecto a las expresiones, Husserl distingue entre el acto de expresar o de intención de significado, el estado psicológico de la persona que expresa, el

²⁵³ Op. Cit., Dauenhauer, p. 94. all articulation of meaning, all speech or discourse, is essentially complete in soliloquy. That is, in principle neither meaning nor the expression of meaning gains or loses anything, as meaning, by reason of the condition of either the author or audience involved in the empirical occasion of its utterance. In fact, in James Edie's words, "Husserl speaks most of the time as if transcendental consciousness were . . . above and beyond any particular language, the absolutely sovereign 'observer' and 'constitutor' of all objects.". Ver nota 26 para la referencia del texto de Edie James.

²⁵⁴ Op. Cit., Patocka, p. 180

²⁵⁵ Dauenhauer considera que la tesis expuesta aquí es similar a la hipótesis hegeliana del discurso completo, es decir, del discurso total porque supone la existencia de un *lenguaje supremo* compuesto por expresiones objetivas porque con Husserl encontramos tanto un reino de significados ideales (el del soliloquio) y un reino “estable” de expresiones objetivas que contienen, en principio, toda expresión de significados posibles. Así, la posibilidad real de expresión total es solo una ilusión para la conciencia, pero, ¿acaso no se sabía ya esto desde los inicios de la mística Renana e incluso antes de ella en los ámbitos de la teología? Consideramos que el problema está en cómo describimos *lo que es un soliloquio y qué sucede en él*. Nuestro análisis intencional busca agregar esta mirada que no está integrada en el trabajo de Dauenhauer.

²⁵⁶ (Hua XI, p. 360)

significado idéntico ideal expresado y el objeto al que se refiere. También analiza el modo en que las diferentes instancias de una misma expresión difieren en su naturaleza física (por ejemplo, la misma palabra pronunciada con diferentes acentos o con diferentes tonos o timbres) y el mismo sentido expresado. Aunque las instancias individuales son múltiples, se expresa el mismo sentido idéntico y, por tanto, ese sentido debe ser una unidad ideal totalmente distinta del patrón físico de sonido. Esto lleva a Husserl a discutir muchas situaciones diferentes en las que el mismo sentido puede ser expresado en diferentes expresiones o en las que diferentes expresiones se refieren al mismo objeto usando diferentes sentidos, por ejemplo, Napoleón puede ser referido como “el vencedor de Jena” o como “el vencido en Waterloo”. Husserl también considera el caso de los nombres propios (por ejemplo, “Sócrates”) y lo que él llama “expresiones esencialmente ocasionales” (indexadas como “aquí”, “allí”, “ahora”, “esto”) donde el objeto al que se refiere depende de la ocasión en la que se utiliza la expresión. Las expresiones, por supuesto, también sirven como indicaciones en el sentido de que indican a alguien que se está comunicando un significado; es decir, motivan al oyente a creer que el hablante está experimentando un proceso mental, albergando un contenido y tratando de comunicar algo. Husserl llama a esto la “función notificativa” (*die kundgebende Funktion*) del signo²⁵⁷ cuando alguien habla, lo escucho como alguien que piensa, cuenta, etc. El interrogador señala su pregunta al pronunciar la frase. Husserl se basa aquí en una explicación bastante tradicional de la función de los signos, pero estos tipos de indicación, que a menudo se encuentran “entretejidos” (*verflochten*) con los actos expresivos, difieren marcadamente en su esencia de la esencia de la expresión como tal. Mientras que la lógica sólo se interesa por los significados expresados y sus interconexiones formales (por ejemplo, las relaciones de inferencia), sus tipos y diferencias esenciales, la fenomenología se centra en el acto de intención de significado. Husserl rechaza la visión tradicional de las expresiones que las explicaba únicamente en términos del conjunto de sonidos físicos o marcas escritas, por un

²⁵⁷ Op. Cit. Husserl 2009, p. 240

lado, y una secuencia de estados mentales, por otro, unidos asociativamente a los sonidos físicos. Este relato ignora el papel del sentido ideal. Las palabras pronunciadas con intención encarnan el sentido o el significado. Para Husserl, la conciencia del sonido y del significado se entrelazan en una unidad compleja que sirve de base para posteriores modificaciones. En su repetición de esta discusión en 1908, Husserl dijo que en lugar de la inadecuada distinción palabra física/acontecimiento psíquico, había partido de la distinción tripartita de Brentano entre la palabra como comunicación de una información, como expresión de un significado y como denominación de un objeto. Normalmente, al ver una palabra escrita en una página, atendemos y “vivimos en” lo que se significa, no en la palabra misma, aunque ésta se funda claramente en la visión de la palabra. Nuestro objeto de interés no es la huella física o auditiva de la palabra escrita, sino aquello a lo que se refiere. Escucho el contenido de lo que se dice, a diferencia, por ejemplo, del acento de la persona. La conciencia de la palabra tiene la función específica de conducirnos a la consideración del objeto. En sus conferencias de 1908, Husserl tiene claro que la conciencia de la palabra tiene en sí misma la característica fenomenológica tanto de autodesplazamiento como de conducción más allá de sí misma hacia su objeto. Normalmente no somos conscientes de este rasgo de “alejamiento de sí mismo” de nuestras palabras. Más bien vivimos en lo que se quiere decir. Esto es cierto incluso en la “vida solitaria del alma”²⁵⁸, en el pensamiento mental privado para uno mismo. Aquí las expresiones siguen funcionando como en la comunicación pública, sin que, según Husserl, la función notificativa sea operativa, ya que ahora es innecesaria. Uno no necesita notificarse a sí mismo. Esto se convierte en un problema para Derrida en su *La Voix et le phénomène* (1967). Las palabras (ya sea una frase o una oración) siguen cumpliendo la función de expresar significados (*Bedeutungen*), pero el pensador no tiene que señalarse a sí mismo que está teniendo ese pensamiento. La expresión de significados es, por tanto, un acto esencialmente diferente de la “comunicación” o la “notificación” (*Kundgabe*), aunque, por supuesto, las

²⁵⁸ Op. Cit., Husserl 2009, p. 241.

diferentes funciones suelen encontrarse juntas en el mismo acto de habla. Además, normalmente experimentamos una expresión como un conjunto de palabras y significados que están tan unificados que no pueden separarse. Se han fundido en un todo.

3.4 Segunda discusión fenomenológica sobre el silencio.

Hemos visto a lo largo de esta tesis que los progresos derivados en fenomenología desde la no aceptación de ninguna existencia predada, esto es, aceptada desde la actitud natural, han estimulado preguntas sobre el estatuto que dicha metodología guarda en el ámbito de la filosofía. ¿Cuándo la fenomenología se introduce en zonas que aparentan exceder los problemas estrictamente filosóficos que la misma máxima husserliana nos solicita atender? Por ejemplo, ¿dejamos de hacer fenomenología cuando consideramos fenómenos tales como el silencio sobre el cual, aparentemente, no tenemos experiencia en el sentido fenomenológico del concepto de experiencia?

Nuestro trabajo ha indagado contextualmente, hasta el momento, esta zona límite de la fenomenología, pero ya es hora de proponer una primera revisión fenomenológica del silencio que enlace las raíces husserlianas del método con los hallazgos derivados de nuestro estudio sobre el silencio como fenómeno dado a la conciencia. Para ello, enunciaremos los rasgos de lo que hemos denominado “fenomenología del silencio”, que se enfoca en revisar las modalidades límites de su aparecer ante una conciencia. Así, revisaremos en lo sucesivo lo que se ha considerado como un asunto que excede los alcances de la fenomenología pues el silencio se había analizado solo como “silencio natural” (silencio de la ausencia) hasta antes de la aparición de los trabajos de Bernard Dauenhauer sobre el silencio subjetivo. Aquí discutiremos, pues, la creencia de que la fenomenología sólo trata de forma parcial las regiones del ser y que su metodología es insuficiente para explicar el mundo en su totalidad cuando se enfrenta a fenómenos como el silencio. Sin embargo, será el énfasis sobre el silencio subjetivo que rescatamos de la obra *Silence: The Phenomenon and its ontological Significance* de Bernard

Dauenhauer, lo que nos permitirá dar cuenta de la flexibilidad que tiene la fenomenología en la revisión del mundo de los fenómenos.

Esta interpretación parcial de la fenomenología se justifica por la publicación tardía de obra crítica y traducida de textos husserlianos – al menos en castellano – y que deriva en las sabidas acusaciones de idealismo o esencialismo a-histórico que pesan sobre la fenomenología. En ese sentido, nuestra investigación evita la lógica tan difundida en filosofía de refutar ideas previas sobre esta o aquella interpretación sobre la fenomenología que nos permita insertar como un ilustre descubrimiento el fenómeno del silencio, sino que intentamos contribuir a una revitalización de la dinámica en los estudios fenomenológicos actuales mediante el enlace de nuestro trabajo en el marco general de la teoría fenomenológica.

La fenomenología se caracteriza por un cambio de actitud filosófica frente al mundo circundante. Su rasgo principal es una renovada concepción del principio y concepto de experiencia desde el análisis del darse de las cosas en la intuición de ella misma por parte del ser humano. Podría asumirse que una revisión de la experiencia como principio y como concepto no es algo nuevo en filosofía y que, por ello, la intención de Husserl por lograr un cambio actitudinal y metodológico en el estudio del mundo es una variación de un tema ya superado: la experiencia como fuente de verdad. Esta creencia se basa en la relación de la experiencia con lo sensorial (los sentidos físicos), como un modo específico de darse las cosas ante los sujetos. Con todo, este sentido particular de la experiencia vinculada exclusivamente con lo sensorial no cubre la totalidad de lo experimentado. Leemos en Patocka, que el lenguaje: “...no es posible sino por el hecho de que somos capaces de pensar lo mismo, tengamos la cosa en su forma y presencia concreta o nada en absoluto.”²⁵⁹ Es decir, lo experimentado puede no tener presencia inmediata y, sin embargo, estar presente mediante relaciones de ideas que “iluminan” la presencia de aquello que sí es percibido. En otras palabras, es posible conocer las cosas mediante su ausencia a condición de que se cumpla lo

²⁵⁹ Op. Cit., Patocka, 2005 p. 11

que Husserl considera una: "...analogía de la relación entre mención y verificación."²⁶⁰

En este contexto, es posible afirmar que el ser humano, inicialmente, reconoce su cuerpo y lo proyecta en el mundo bajo el influjo de signos dados en su conciencia temporal antes que identificar la existencia de un pensamiento nombrado. Es decir, antes del habla lingüística, el ser humano tiene ya en sí la posibilidad de la comunicación gesticular como actividad animal que le es propia para su supervivencia, lo que nos lleva a pronunciar nuestra primera noticia acerca de la relación entre la fenomenología y el silencio en tanto la conciencia: "... está ahí en medio de un mundo, que es percibido, parcialmente, como se perciben cosas singulares, que asimismo está dado, parcialmente, en conexión con los recuerdos, y que desde ahí se extiende hacia lo indeterminado y lo desconocido."²⁶¹ Es justamente la extensión de la conciencia hacia el misterio lo que implica la relación en la experiencia entre cuerpo, conocimiento y silencio. Hay que recordar aquí que Husserl amplió el concepto de experiencia mediante la noción de "lo categorial", que es el espectro de las relaciones de ideas que se unen mediante partículas lógicas y que promueve la aparición de lo abstracto dentro del mundo de las cosas singulares. Lo abstracto, para el filósofo alemán, se fragmenta en dos partes: lo empírico y lo eidético. El primer fragmento se refiere a los conceptos que se derivan de generalizaciones repetitivas. El segundo fragmento sugiere que estos conceptos son necesarios de antemano, ya que se basan en la conciencia lingüística de todas las posibles formas de experiencia, ya sea presente o ausente. De esta manera, el conocimiento natural avanza y se afirma que tiene la capacidad de apropiarse de una realidad que simplemente existe y se da desde el principio. Solo requiere ser examinado más detenidamente en términos de su alcance y contenido, sus elementos, relaciones y leyes.

Así, la intención de una fenomenología del silencio radica en pasar del abordaje natural del análisis objetivista del aparecer del silencio en la realidad hacia una reflexión de orden esencial que descubra los modos de ser abstractos dados ante

²⁶⁰ Ibidem. P. 14

²⁶¹ Ibidem. P. 75

la conciencia. En suma, pues, hacer un proceso de abstracción implicaría la capacidad de discernir, comparar, contrastar, analizar y sintetizar las cosas que se nos dan en el mundo para ser conocidas en participación conjunta entre la subjetividad de la conciencia y la objetividad del ser dado. Aquí la experiencia es igual a una ejecución de operaciones mentales que, mediante la práctica metódica de las mismas, derivan en técnicas de variaciones posibles con una base experimental específica: el aparecer de las cosas.

Aunque la manera en que el objeto de conocimiento es una obviedad en el pensamiento natural, se vuelve un enigma cuando se posa sobre él una conciencia que pregunte por la correlación entre el objeto percibido, su significado y la vivencia cognitiva derivada de esa experiencia pues se verifica un cambio en la manera como se percibe: no sólo recibo el objeto – el silencio – en su aparición inmediata, sino que puedo referirlo a una vivencia que es solo mía y sobre la cual puedo reflexionar posteriormente a la aparición del objeto en un ahora específico. Así, ¿cómo asegurar que la percepción particular del silencio puede validarse como un objeto de estudio fenomenológico fértil? No de otra forma sino siguiendo ordenadamente el programa husserliano por hacer de la fenomenología la ciencia rigurosa que pretendió.

En ese sentido, tendremos que partir de la aceptación siguiente: el conocimiento humano está limitado por sus propias formas. Es decir, la captación de un fenómeno (el silencio o cualquier otro) está determinada por la propia naturaleza de la conciencia humana que imposibilita la aprehensión de cosas en sí. De ese modo, el ejercicio reflexivo que debe aplicarse en nuestro estudio tendrá que distinguirse de las investigaciones naturales pues la fenomenología abarca más que simplemente una ciencia, ya que también implica un método y una actitud intelectual. Esta actitud intelectual es inherentemente filosófica, mientras que el método utilizado es específicamente de naturaleza filosófica.

Así, una primera aclaración: lo que se da ante al sujeto debe estar presente y, además, representado si queremos considerarlo como fuente de conocimiento. ¿Y acaso no es el silencio, en sí mismo, uno de los fenómenos que más clara y distintamente imponen su presencia dentro del mundo de los seres, precisamente

porque su aparición suspende la existencia de la palabra aún en contra de nuestra voluntad? ¿No sería, precisamente, este darse del silencio un ejemplo del darse más puramente originario del que habla Husserl y que Patocka nos refiere en la siguiente cita: "...cuando Husserl habla del darse originario se refiere al darse originariamente que llena una cierta intención o mención: ya desde el principio se está moviendo en el ámbito del logos y no en el ámbito de los datos sensoriales?"²⁶² Es decir, el fenómeno del habla nos pone en la permanencia de un sistema sígnico que da la apariencia de vivir en el lenguaje, pero que en realidad sólo nos permite vivir en aquello que creemos que el lenguaje nos da. Y esta vivencia, por lo demás, es corporal ya que el silencio, en palabras de Edith Stein, es una esencia de las cosas pues ellas mismas: "...no emiten un sonido hasta que les pasa algo. Dejadas a sí mismas, guardan silencio, de la misma manera que dejadas a sí mismas permanecen en reposo."²⁶³ Se aprecia que, luego de lo visible, el sentido que mayor privilegio puede tener desde la concepción fenomenológica es lo audible, ya que los sonidos no parecen ser ingredientes de las cosas mismas, aunque puedan estar relacionados con ellas. Por ejemplo, aunque nunca escuchemos el ladrido de un perro por cualquier causa posible, sabemos que un ladrido es un tipo de sonido, aunque sus características de tonalidad, fuerza, duración, etc., sean distintas pues es propio de un perro el ladrar y esa vinculación específica entre ambos seres (perro – ladrido) es, estructuralmente, la misma relación que encontramos entre el silencio y la palabra humana. Tanto en el sentido del silencio como en la esencia de las cosas, así como en el silencio como una forma de relación directa con las mismas, se experimenta un flujo de conciencia en el cual se puede visualizar una percepción en la imaginación o el recuerdo y dirigir la atención hacia su presentación en la fantasía. En este punto, no se trata simplemente de un lenguaje vacío o una opinión vaga, ni de una mera representación de la percepción. Más bien, la percepción se muestra ante los ojos como una entrega actual. La vivencia del fenómeno siempre tiene una cualidad de actualidad, aunque no siempre sea completamente pura. Sin embargo, lo crucial

²⁶² Op. Cit. Patocka, 2005, p. 26, cursivas nuestras.

²⁶³ Stein, E. *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC, 2002, p. 43

en este momento es que mientras dure la percepción, es y sigue siendo un absoluto, una presencia tangible, algo que en sí mismo es lo que es y que se puede utilizar como criterio último para comprender el significado de "ser" y "estar dado". De esa manera, podemos entender por qué autores como B. Dauenhauer elaboran una reflexión del silencio o un análisis del acontecer lingüístico respectivamente que nos permite intuir la relevancia particular y universal del silencio en la adquisición del conocimiento de las esencias y de la posibilidad del conocimiento mismo, que estudiaremos en el siguiente capítulo.

Capítulo IV. El silencio como fenómeno.

Es evidente que a lo largo de la historia de la filosofía se han abordado con minuciosidad diversas cuestiones relacionadas con el lenguaje. Sin embargo, resulta notable que el silencio haya sido un aspecto relevante en el estudio lingüístico, pero que haya pasado desapercibido en gran medida. En efecto, como se ha podido constatar en los primeros capítulos de esta investigación, la presencia del silencio en la filosofía rara vez ha sido tratada de manera sistemática. Dentro de la filosofía se pueden encontrar ejemplos que ilustran el impacto negativo que conlleva la introducción precipitada de conceptos en una ontología del silencio, como es el caso de la ontología heideggeriana. Si bien Heidegger considera al silencio una dimensión fundamental de la existencia humana que permite una comprensión más profunda del ser, su inclusión debe ser abordada con precaución crítica.²⁶⁴ En este sentido, es pertinente considerar la advertencia que hicimos notar con Rosen sobre el peligroso nihilismo que una ontología acrítica del silencio – como la heideggeriana- puede acarrear. Con todo, hemos reconocido que el silencio es una manifestación intencional de la actividad humana. Así, se sugiere que es un acto consciente que requiere esfuerzo y deliberación. Sin embargo, su carácter de autonomía está limitado por la necesidad de circunspección, lo que significa que la capacidad de permanecer en silencio sin control o restricción no constituye un signo de autonomía. Más bien, el silencio implica una renuncia que surge de una profunda conciencia de vastedad y asombro ante el mundo como totalidad.

La renuncia que se encuentra en el acto del silencio se distingue por su capacidad para unir y crear significados, tareas que son fundamentales en el trabajo de B.P. Dauenhauer en contraste con los textos de Max Picard y Max Colodro. El presente estudio se concentra en los atributos positivos que el silencio encierra, tal como

²⁶⁴ El presente escrito no se propone examinar las implicaciones de esta propuesta, no obstante, resulta pertinente señalar que una ontología del silencio que aspire a la exhaustividad no podría soslayar la incorporación de las reflexiones de filósofos como Heidegger o Wittgenstein, siempre y cuando dichas reflexiones sean precedidas por una profunda descripción fenomenológica del silencio.

serán enunciados por B.P. Dauenhauer. La comprensión adecuada de dichos atributos se establece como base fundamental para el conocimiento de los aspectos epistemológicos y ontológicos implicados en el fenómeno del silencio. Por un lado, el trabajo de Picard, aunque seminal, no proporciona una explicación detallada del silencio pues aunque logra identificarlo como un acto intencionado del sujeto, se decanta mayormente dentro de su obra por concebir al silencio como

...un ámbito que abarca todo y en *el* que entramos. Entrar en este silencio no es hundirse en nosotros mismos, sino salir de nosotros mismos en la región de la profundidad y la unidad de todas las cosas, incluidos nosotros mismos.²⁶⁵

La interpretación general del fenómeno del silencio que Max Picard sugiere se basa precisamente en una visión metafísica del mismo. Afirma que quizá "...el silencio aún no ha sido completamente destruido. Tal vez todavía se encuentre presente en el ser humano, pero dormido."²⁶⁶ Pues así como en diversos momentos de la historia, las sociedades estuvieron completamente inmersas en el racionalismo, al punto de que parecía que esta forma de pensamiento sería la única presente en el futuro, de repente, casi que de la nada, esta posición se desvaneció en el olvido, dando lugar a una nueva época de antirracionalismo que preconiza la vuelta a la metafísica que el mismo Picard describe así:

El poder metafísico en el hombre no había sido destruido; no estaba muerto, sino sólo dormido. Parece que de vez en cuando una dirección del espíritu tiene que mostrarse más más claramente y con más fuerza de lo que realmente quiere, para que para que la otra pueda ocultarse y recuperarse en paz.²⁶⁷

Aunque se reconoce que la obra de Max Picard, "El mundo del silencio", representó una valiosa contribución en su momento, es importante destacar que su estilo de pensamiento es altamente particular y singular. En efecto, su enfoque se

²⁶⁵ Wood, R.E. *Silence, Being, and the Between: Picard, Heidegger and Buber*. Man and World 27, 121–134 (1994), 122. [Énfasis nuestro]

²⁶⁶ Op. Cit, Picard, p. 225.

²⁶⁷ Ibidem.

caracteriza por una perspectiva existencial que se centra en la vivencia personal y subjetiva del silencio, más que en su dimensión objetiva o física. Por tanto, resulta poco probable que otros autores posteriores puedan seguir su misma estela, ya que la perspectiva de Picard representa una posición única en el contexto de la filosofía contemporánea. Si bien es cierto que el enfoque particular de Max Picard hace difícil que otros autores puedan continuar su legado, el trabajo de B.P. Dauenhauer ofrece una valiosa oportunidad para que otros pensadores profundicen en la reflexión sobre el tema del silencio. La obra de Dauenhauer se caracteriza por una rigurosidad conceptual y una apertura hacia diferentes perspectivas filosóficas, lo que la convierte en un referente significativo en el campo de la filosofía del silencio. El trabajo de B.P. Dauenhauer sobre el fenómeno del silencio se sustenta en la corriente fenomenológica iniciada por Husserl y desarrollada por filósofos como Merleau-Ponty y Heidegger. En su obra, Dauenhauer logra una exposición clara y rigurosa, lo que representa un logro significativo en un tema tan complejo y ambiguo como el silencio. El libro se divide en dos partes principales: la primera describe el fenómeno del silencio mediante una metodología pura que recuerda la fenomenología husserliana, mientras que la segunda se enfoca en la significación ontológica del silencio y en su relación con el Ser de la vida humana y del mundo, en línea con las reflexiones de Heidegger y Merleau-Ponty tardíos. A pesar de la deuda que Dauenhauer tiene con la corriente fenomenológica, su voz original y propia se destaca en el fondo de estas reflexiones, lo que evidencia su habilidad para combinar diferentes corrientes filosóficas en un proyecto coherente y original.

Ahora bien, la exploración del fenómeno del silencio es una tarea que enfrenta una dificultad inicial considerable: la ubicación de este fenómeno elusivo en el objeto de estudio. ¿Cómo enfoca el filósofo su análisis del silencio? Una estrategia para superar esta dificultad es identificar ciertos fenómenos que suelen asociarse al silencio. Al comienzo de su obra, Dauenhauer establece que:

El silencio se produce y se encuentra sólo como algo vinculado a algunas actuaciones humanas activas, en contraposición a las espontáneas. El silencio se produce, obviamente, en conjunción con aquellas actuaciones

humanas que generan sonidos, por ejemplo, los gritos, el habla y la música. Pero, como muestra incluso una somera reflexión, el silencio también se produce en conjunción con actuaciones humanas en las que no se generan sonidos. Que el silencio puede producirse sin sonido lo demuestran dos hechos. En primer lugar, los sordos totales pueden encontrar y encuentran el silencio. La posibilidad misma del lenguaje de signos depende de esta capacidad. En segundo lugar, en actividades como la lectura privada o la contemplación de pinturas o esculturas, al igual que en la audición de sonidos, uno puede estar tan distraído o preocupado que la obra en cuestión no transmite lo que podría transmitir. En estos casos, el silencio se experimenta como una ausencia. La aparición del silencio junto con otros fenómenos, además de los sonidos, apunta a otro hecho sobre el silencio. El silencio no está simplemente vinculado a una performance humana activa. Es en sí mismo una performance activa.²⁶⁸

En la cita previa se plantea que el silencio se produce y se encuentra vinculado a ciertas acciones humanas activas, ya sea en conjunción con actividades generadoras de sonidos o en situaciones sin generación de sonidos. Se destaca que el silencio puede ser experimentado como una ausencia en actividades como la lectura privada o la contemplación de obras artísticas, cuando la distracción o la preocupación impiden la plena transmisión del mensaje de la obra. Además, se subraya que el silencio no está simplemente relacionado con una performance humana activa, sino que constituye en sí mismo una forma de actuación activa. Estos elementos evidencian la relevancia del silencio como un aspecto a considerar dentro del estudio lingüístico, que a menudo ha sido pasado por alto y requiere una aproximación más sistemática.

²⁶⁸ Silence occurs and is encountered only as somehow linked to some active, as opposed to spontaneous, human performances. Silence occurs most obviously in conjunction with those human performances which engender sounds, for example, cries, speech, and music. But, as even cursory reflection shows, silence also occurs in conjunction with human performances in which no sounds are engendered. It occurs in many of the performing arts which employ gestures and disciplined movements rather than sounds, such as mime. Likewise, silence is involved in private reading. And it occurs even in the nonperforming arts, such as painting and sculpture. That silence can occur without sound is shown by two facts. First, the totally deaf can and do encounter silence. The very possibility of sign language depends upon this capacity. Second, in activities like private reading or viewing paintings or sculpture, just as in hearing sounds, one can be so distracted or so preoccupied that the work in question does not convey what it could convey. Silence in such cases is experienced as absent. The occurrence of silence in conjunction with other phenomena besides sounds points to a further fact about silence. Silence is not merely linked with some active human performance. It itself is an active performance.” pp. 3-4

Así, en lugar de tratar de aislar el silencio como objeto individual, el filósofo explica su relación con otro fenómeno. Cuando ambos polos de esta relación, el silencio y el fenómeno asociado, reciben una clarificación completa, el silencio, al menos en este modo de existencia, queda explicado de forma completa. Dauenhauer adopta esta perspectiva en el primer capítulo de su obra, titulado *El fenómeno del silencio: primeras aproximaciones*.²⁶⁹ El planteamiento adoptado por Dauenhauer consiste en desentrañar el fenómeno del silencio a través de su vinculación con otros fenómenos. Este enfoque es coherente con la orientación fenomenológica que Dauenhauer ha adoptado en su obra, ya que persigue el propósito de disipar la nebulosidad que rodea a este fenómeno y se enfoca en la claridad y la rigurosidad conceptual para su elucidación. En consecuencia, el logro de esta empresa se encuentra supeditado a la meticulosidad con la que se aborden los fenómenos asociados al silencio y a la precisión con la que se presenten sus implicaciones ontológicas. A pesar de la cautela epistemológica ejercida por Dauenhauer en su obra al rechazar la noción de su autoridad inapelable respecto al fenómeno del silencio, al aducir que ninguna obra que aborde tal tema puede ser considerada definitiva, se vislumbra en sus reflexiones la sugerencia de que un examen riguroso y debidamente fundamentado del silencio en el ámbito teológico podría desembocar en revelaciones de mayor profundidad y amplitud que las alcanzadas por el propio autor en su investigación. Tal insinuación denota la apertura a una posible ampliación del conocimiento y comprensión sobre la naturaleza del silencio, así como la posibilidad de que futuras investigaciones teológicas aporten perspectivas más exhaustivas sobre este fenómeno intrínsecamente enigmático. En este sentido, Dauenhauer sugiere que la comprensión del silencio de Dios constituye un ámbito de estudio cuya complejidad y diversidad de interpretaciones aún permiten la exploración y el descubrimiento de nuevos horizontes filosóficos, más allá de las limitaciones inherentes a toda obra particular.²⁷⁰

²⁶⁹ Cfr. Pp. 3 - 25

²⁷⁰ Nuestro propósito consiste en abocarnos al estudio del silencio divino con el objeto de complementar y enriquecer el análisis intencional llevado a cabo por B.P. Dauenhauer. No obstante, es menester destacar que la sola dimensión de este emprendimiento requeriría una

En el presente capítulo, se examinará la distinción formulada por Dauenhauer en relación a los diferentes tipos de silencio. Este análisis tiene como objetivo sentar las bases y preparar el terreno para el posterior análisis intencional en el capítulo V. A través de esta revisión, se busca establecer una comprensión precisa y sistemática de las modalidades de silencio identificadas por Dauenhauer, lo cual enriquecerá y profundizará el análisis en torno a la temática del silencio.

Una primera distinción que podría hacerse, desde Dauenhauer, es entre el silencio de la naturaleza y el silencio de la conciencia. Entre ambos tipos de silencio existe una diferencia específica que los separa en silencio ontológico y silencio fenomenológico. El primero de ellos funciona para una filosofía del silencio porque responde al mutismo de las cosas, a la ausencia de ruido, a la imposibilidad de aislar el silencio como vivencia y, más importante aún, implica la imposibilidad de acceder a vivencias subjetivas del silencio; en el segundo caso, existe una vida de conciencia que emerge de la adopción del silencio como respuesta frente a algo, tal como Sócrates lo hace, inicialmente, frente al discurso de Hipias.

La fenomenología del silencio desvelará el significado de la experiencia subjetiva del silencio, mientras comprendemos que las cogitaciones representan una esfera de datos inmanentes absolutos, independientemente de cómo interpretemos la inmanencia. Es importante destacar que el silencio no debe confundirse con el mutismo, ya que, como señala Dauenhauer, a diferencia de la ausencia de palabras, el silencio implica necesariamente una actividad consciente. En otras palabras, el mutismo es un tipo de silencio que se relaciona con la naturaleza inanimada y carente de conciencia, por lo cual no es relevante para *su* fenomenología del silencio. Por lo tanto, el examen fenomenológico no se centra en los fenómenos cognitivos singulares que emergen y desaparecen en la corriente de la conciencia. La fenomenología se dirige hacia las fuentes del conocimiento, hacia los orígenes que deben ser intuitos de manera genérica, hacia los datos absolutos genéricos

dedicación temporal y espacial significativamente mayor que la destinada a la presente tesis entendida como una primera aproximación al silencio en clave fenomenológica. Con todo, algunas anotaciones se realizarán al respecto, sobre todo cuando abordemos el perfil de silencio denominado por B.P. Dauenhauer como “Deep silence” (donde cabría el “silencio de Dios”) Cabe mencionar que este aspecto será tratado de manera exhaustiva en el capítulo V del análisis intencional.

que brindan criterios universales para medir el sentido y la legitimidad de todo nuestro pensamiento confuso.

Y por esta razón, es que debemos ordenar nuestro abordaje sobre el silencio y, también por ello, es que el mismo Dauenhauer nos da una tipología del silencio en la que distingue tres perfiles del silencio en la vida de conciencia: Silencio intermedio (*intervening silence*), el silencio del “antes y el después” (*fore and after silence*) y Silencio profundo (*Deep silence*.)

Para Dauenhauer, los dos primeros tipos de silencio son “...los más fácilmente identificados [...] *porque* son en sí mismos derivados e impuros.”²⁷¹ El autor los clasifica de esa manera debido a que surgen de comportamientos que son identificables en la vida humana y que forman parte de las experiencias cotidianas que van desvelando a la conciencia su estrecha relación con el silencio, la cual es progresivamente descubierta como un componente fundamental dentro de ciertas decisiones trascendentales. En el contexto estético, se puede observar que el silencio juega un papel importante en las obras teatrales, ya que forma parte de un mecanismo de creación de significado. En palabras de Dauenhauer:

Por otro lado, se pueden encontrar pruebas iniciales del carácter positivo del silencio en numerosas obras de teatro. Harold Pinter, por ejemplo, distingue explícitamente entre pausas y silencios. Estos cumplen diferentes tipos de funciones. El primero marca el ritmo o pausa de un tema, mientras que el segundo sirve para cambiar de un tema a otro. Sartre también incluye en sus guiones indicaciones que solicitan actuaciones de silencio. De manera diferente, el silencio se puede observar en la interacción entre Oedipus y Teiresias en "Edipo Rey". Gran parte de la tensión entre estos personajes gira en torno a lo que debe decirse y lo que no debe decirse. Y en "Esperando a Godot" de Samuel Beckett, el silencio es una atmósfera que impregna toda la obra.²⁷²

²⁷¹ Op. Cit. Dauenhauer, p. 5 [Énfasis nuestro]

²⁷² Idem. On the other hand, initial evidence of the positive character of silence can be found in numerous plays. Harold Pinter, for example, explicitly distinguishes between pauses and silences. They do different kinds of work. The former punctuate or pace a theme but the latter serve to shift from one theme to another. Sartre, too, includes directions in his scripts calling for performances of silence. In another vein, silence can be seen at work in the interaction between Oedipus and Teiresias in Oedipus Rex. Much of the tension within and between these characters hinges on the issue of what is to be said and what is not to be said. And in Samuel Beckett's Waiting for Godot, silence is a pervading atmosphere.

Con todo, debemos apuntar a la posición de Dauenhauer sobre el silencio como una atmósfera que, Samuel Beckett, en una de sus obras menos reconocidas, *El innombrable*, describe el punto culminante de un largo proceso de desintegración y pérdida del yo. En este proceso, la personalidad se reduce a la voz interior de la conciencia, la cual se presenta como el último reducto de la individualidad humana. El tema central de la obra es la representación alegórica de la impotencia humana, personificada en un ser sin nombre, condenado a existir a pesar suyo. La grotesca y patética alegoría de este ser sin nombre ilustra la situación humana en la que la vida se convierte en una lucha por sobrevivir, y en la que la única actividad que queda es escuchar el monólogo interior de la propia conciencia. El protagonista de la obra no puede comunicarse y está incapacitado para expresarse mediante el lenguaje. Esta situación lo obliga a vivir en un estado fetal, mudo e inerte, en el que su existencia se reduce a la pura impotencia de existir. Su interminable monólogo interior constituye la única razón de ser de su existencia, pero a la vez representa una condena eterna que lo mantiene atrapado en sí mismo. En este contexto, resulta pertinente aludir a lo expuesto por Plotino en relación a la escritura, donde se argumenta que el contenido del pensamiento se encuentra en otra esfera. Asimismo, es relevante mencionar el análisis presentado en el capítulo precedente por Mansilla y Merleau Ponty acerca de la desafortunada consecuencia, ejemplificada en las obras de Beckett, que resulta de la falta de restablecimiento de la comunicación horizontal entre los sujetos. En suma, *El innombrable* de Samuel Beckett es una obra que aborda la pérdida del yo y la lucha humana por existir en un mundo en el que la comunicación y la expresión del lenguaje se han desvanecido en su época que sigue siendo la nuestra. Por tal motivo, un estudio sobre el silencio se vuelve determinante para la recuperación de una palabra que reintegre al hombre en su ser. Recuperaremos enseguida estas ideas, pero permítasenos adelantar ya una breve descripción inicial de cada uno de los tipos de silencios encontrados en la obra de B.P. Dauenhauer. El silencio intermedio es el tipo de silencio que tiene una función moduladora en un discurso. Por tal motivo, sus características principales están relacionadas con su utilidad melódica, configuradora de sentidos concatenados que otorga un valor semántico

al mensaje. En otras palabras, es un “silencio utilitario” o “silencio técnico” pues ayuda a intuir y construir temporalidad discursiva. Este no es un silencio originario, por tanto, no es fenomenológico en sí, porque está referido a otros elementos con los cuales está vinculado y es finito. Notemos con Dauenhauer que:

Aunque el silencio puede producirse junto con fenómenos distintos de los sonidos, está esencialmente vinculado a uno o varios tipos de actuaciones humanas activas que, para abreviar, denominaré en lo sucesivo expresiones. Un enunciado es cualquier actuación que emplee signos, sonidos, gestos o marcas sistemáticamente relacionados y con significados reconocibles para expresar pensamientos, sentimientos, estados de cosas, etc. En resumen, todo despliegue autoiniciado de cualquier tipo de lenguaje se cuenta aquí como un enunciado. Cada enunciado particular es un momento de lo que llamaré discurso.²⁷³

La modalidad del despliegue autoiniciado – el momento previo a la expresión – determina para Dauenhauer el tipo de silencio al que deberíamos enfrentarnos si queremos hablar de silencio fenomenológico (o subjetivo, en palabras del propio Dauenhauer). La relación inicial entre el habla y el silencio se establece mediante la distinción entre lo superficial y lo profundo, lo cual hace que el contenido explícito del lenguaje parezca plano, poco profundo y sin detalles destacados. Es decir, en palabras de Max Colodro:

La comunicación estructurada con base en palabras presupone de hecho que los significados son siempre delimitados y que eso que intercambian el emisor y el receptor es en esencia inequívoco, en cuanto remite a los entes como a una exterioridad trascendente respecto del propio sistema lingüístico.²⁷⁴

En relación con el segundo tipo de silencio, conocido como el *silencio del antes y el después* según la terminología del filósofo estadounidense, se trata de una

²⁷³ Even though silence can occur in conjunction with phenomena other than sounds, it is nonetheless essentially linked to one or more types of active human performances which I will hereafter call, for brevity's sake, utterances. An utterance is any performance employing systematically related signs, sounds, gestures, or marks having recognizable meanings to express thoughts, feelings, states of affairs, etc. In short, every self-initiated deployment of any sort of language is counted here as an utterance. Each particular utterance is a moment of what I will call discourse.) p. 4

²⁷⁴ Op. Cit., Colodro, p. 23

modalidad que delimita los confines de un fenómeno sin proporcionar un marco explícito. Este tipo de silencio puede manifestarse de manera inapropiada, pero también puede ser adecuado en determinadas circunstancias.

Una forma inadecuada de su ocurrencia es cuando alguien habla fuera de tiempo o cuando, en una obra teatral, se adelanta el aplauso antes de terminar el último movimiento. Con todo, este tipo de silencio, bien empleado o reconocido deja entrever que hay una modalidad distinta de la conciencia, pero aún no del todo *distinta*.

Por ejemplo, un perfil de este silencio es el de la expectativa por la novedad o el de la escucha atenta.²⁷⁵ En ambos casos, el silencio aparece como un fenómeno sonoro intersubjetivo porque es *escuchado*. En el diálogo Hippias Menor de Platón, se presenta el ejemplo de Sócrates, quien al escuchar el hermoso discurso de Hippias, reacciona de una manera particular. En el diálogo Éudico pregunta:

Tú, Sócrates, ¿por qué guardas silencio tras esta exposición de Hippias que ha tratado de tantas cosas, y no te unes a nuestra alabanza de lo tratado o refutas algo si crees que no ha sido bien dicho? Sobre todo, cuando nos hemos quedado solos los que pretendemos especialmente interesarnos en emplear nuestro tiempo en la filosofía.²⁷⁶

Sócrates adopta una actitud de silencio frente a un discurso que parece hermoso, pero que en el transcurso del diálogo platónico se revelará como inmoral y contradictorio pues deja la posibilidad abierta de que ser buen mentiroso es algo digno de alabanza. Como se puede apreciar, en este tipo de silencio ya hay una traza de estudio fenomenológico, pero no está completo porque no es necesariamente una práctica habitual para cualquiera que no adopte la actitud

²⁷⁵ Aquí se empieza a “abrir” la posibilidad del silencio como algo más que sólo una atención vinculada con rasgos de la potencialidad de la expresión. Max Picard señala que el silencio no se limita a la estructura instrumental del lenguaje, sino que posee una dimensión que va más allá. En su perspectiva, el silencio es un espacio lleno de riqueza que puede contribuir a nuestra vida interior y conciencia. Según el autor, el silencio es capaz de llevarnos a nuevos horizontes emocionales e intelectuales que superan nuestras limitaciones. Para lograr esto, se requiere una aproximación a la realidad con apertura y capacidad de escucha, permitiendo descubrir una reflexión originaria. Lo indica así: “El silencio no es simplemente lo que pasa cuando dejamos de hablar.” Op. Cit., p. 16

²⁷⁶ (Hp.Mi. 363^a)

socrática frente a lo que genera dudas. La noción de “práctica habitual” es relevante para la postulación del tercer tipo de silencio en B.P. Dauenhauer porque no es fácil de identificar aunque no es ajeno al mundo de la expresión. Así lo indica: “Un tercer aspecto del silencio, que llamaré silencio profundo, aunque no es tan obvio como los aspectos del silencio intermedio y del silencio anterior y posterior, ha sido reconocido a menudo por personas reflexivas.” ²⁷⁷ Así, preguntamos ya: ¿qué modalidad de la conciencia es aquella que permite tomar actitudes distintas de silencio frente al mundo? ¿qué noema se aparece frente a la conciencia en la actitud silente? El resto de este capítulo se centrará en elucidar estas preguntas a partir de una revisión más profunda de cada uno de los tipos de silencio aquí enunciados.

Finalmente, el *silencio profundo* es el propiamente fenomenológico en la tipología de Dauenhauer porque no tiene una función enmarcadora ni moduladora de la expresión sonora, tampoco se relaciona con la expresión concreta porque no es un silencio del discurso ni de las cosas, sino una actitud modalizadora de la conciencia. En este perfil del silencio, se destaca la modalidad del *Silence of the To-Say*²⁷⁸ que Dauenhauer identifica con la experiencia primordial de la conciencia del mundo. Este silencio, además, permanece en la base de toda experiencia porque, en palabras del propio Dauenhauer: “El silencio profundo se refiere de algún modo no simplemente a las personas, sino a las personas que se relacionan con lo que no tiene determinación de objeto.”²⁷⁹ Esto es, el silencio

²⁷⁷ A third aspect of silence, which I will call deep silence, though not as obvious as the aspects of intervening silence and fore-and-after silence, has often been recognized by thoughtful people.), p. 4

²⁷⁸ Esta es una noción complicada en español pues literalmente debería traducirse como “silencio de lo por decir” o, mejor aún, “silencio de lo [*que está*] por decir-se”. Incluso, algunos podrían traducir tal noción de forma muy libre como “silencio de la palabra”, lo que nos posicionaría en el camino que nosotros queremos seguir dentro de nuestro propio análisis intencional, pero nos limitaremos a usar las traducciones literales en atención a la rigurosidad científica de las descripciones que queremos seguir en este capítulo. Así, nótese que en cualquiera de las dos opciones propuestas se marca a esta modalidad del silencio profundo como un espacio desde el cual “surge” la expresión. Se concentran en esta modalidad las ideas ya consignadas de Wittgenstein y Xirau (el silencio como una fuente del sentido), las de Colodro (lo oculto en el subsuelo profundo de la palabra), o la siguiente novedad, desde Luis Villoro (el silencio está constituido como señal y no como símbolo). Recuperaremos esta distinción entre señal y símbolo del silencio en nuestro análisis intencional.

²⁷⁹ “Deep silence refers somehow not simply to persons, but to persons relating themselves to that which does not have determinateness of an object.”, p. 21.

como *Deep silence* se encuentra en la base de cualquier experiencia de la conciencia y es generador de sentidos que eventualmente se constituirán en la expresión.

Con todo, Dauenhauer agrega la relación entre lo predicativo y lo pre-predicativo en la caracterización del *Deep Silence* luego de advertir que cualquier tipo de comunicación natural presupone compartir el mismo mundo. De este hecho, Dauenhauer designa tres niveles de expresión: anónima, personal y co-expresiva. La relevancia de estos niveles radica para Dauenhauer en que los tres están precedidos de un “corte” atencional en el que se revela la experiencia pre-predicativa. Es decir, se da un momento atencional distinto al acostumbrado y es justo en ese momento de interés que opera un cambio en la conciencia pues, en palabras de Dauenhauer este es el: "...silencio personalizador, que motiva la tematización de los temas y la tematización misma, es decir, el aspecto "noético" de la experiencia...".²⁸⁰ Es decir, el silencio es, en este caso, la acción constitutiva de la conciencia porque el noema que percibe es la presencia de la misma conciencia y la presencia del mundo no tematizado. Concluamos esta sección con la cita de Gabriel Marcel en su prefacio a *The World of Silence* de Max Picard, la cual evoca la sensación que surge al leer o escribir acerca del silencio: “Al principio no podía convencerme de que el silencio del que habla es algo positivo, que no es simplemente la falta de algo.”²⁸¹

En el campo de la filosofía, el estudio del silencio ha despertado un creciente interés, y en este sentido, decíamos previamente, Dauenhauer identifica tres aspectos distintos: el silencio intermedio, el silencio anterior y posterior, y el silencio profundo. Cada uno de estos tipos merece una exploración detallada para comprender su naturaleza y significado en el contexto de la expresión humana. A continuación, se emprenderá una exhaustiva exploración de los diversos tipos de silencio propuestos por Dauenhauer, con el objetivo de establecer los fundamentos para el capítulo V, centrado en el análisis intencional. El propósito es comprender

²⁸⁰ Op.Cit., Dauenhauer, "...personalizing silence, which motivates thematization of themes and the thematization itself, that is, the "noetic" aspect of experience...". p. 23

²⁸¹ Op. Cit., Picard, "I could not at first convince myself that the silence he speaks of is something positive, that it is not merely the lack of something." p. 9

en detalle la complejidad y el significado inherentes a cada uno de estos tipos de silencio: el silencio intermedio, el silencio anterior y posterior, y el silencio profundo. A través de un enfoque riguroso, se examinará la interrelación de cada tipo de silencio con la intención comunicativa, la interpretación y la expresión humanas. La presente indagación en el análisis intencional tiene como finalidad desvelar nuevas perspectivas sobre estos silencios y su relevancia en el ámbito filosófico, aportando una base sólida para una comprensión más completa del fenómeno del silencio.

Comenzando por el silencio intermedio, se plantea que este aspecto es más evidente y probablemente más familiar para la mayoría de las personas. No obstante, el autor sugiere que su comprensión va más allá de ser simplemente la ausencia de sonido. En su análisis, podría haber implicaciones más profundas que se relacionan con la comunicación, la percepción y la interpretación del mundo.

El siguiente tipo mencionado es el silencio anterior y posterior, lo cual sugiere una interesante conexión con la temporalidad. Este tipo de silencio puede estar asociado a momentos previos o posteriores a la expresión verbal o a la acción, lo cual plantea interrogantes sobre su papel en la preparación, el contexto y el impacto de las palabras o los actos. ¿Qué ocurre en estos espacios silenciosos? ¿Pueden influir en la intención o en la interpretación de lo que se comunica? Finalmente, se introduce el concepto de silencio profundo, que es reconocido por personas reflexivas pero puede ser menos obvio para otros. Aquí, el autor enfatiza que no se trata simplemente de una negación del sonido, sino que tiene características propias y distintivas que están necesariamente ligadas a la expresión. Aunque no se proporcionan detalles específicos, se sugiere que existen diferentes modalidades de este tipo de silencio, lo cual invita a una mayor exploración y descripción de cada uno de estos tipos de silencios.

4.1 El silencio intermedio

El concepto de "silencio intermedio", atribuido a B.P. Dauenhauer, hace referencia a la presencia de pausas o momentos de silencio que se manifiestan entre las palabras y las frases de una oración hablada, así como entre las oraciones que

conforman un discurso más amplio. Este aspecto cotidiano del silencio adquiere una relevancia destacada al relatar historias o contar chistes, aunque se extiende a todas las formas de expresión verbal. Los silencios intermedios desempeñan un papel esencial al permitir una mejor comprensión y enfatización del mensaje, evitando que las palabras se conviertan en una mera verborrea incomprensible. La importancia de este fenómeno del silencio se hace patente cuando el oyente o lector no logra percibir estas pausas intermedias. Por ejemplo, al escuchar un discurso en un idioma extranjero del cual no se tiene conocimiento, la ausencia de silencios intermedios puede convertirlo en una mera sucesión de sonidos indescifrables. Del mismo modo, los manuscritos antiguos en idiomas como latín o griego pueden resultar prácticamente ininteligibles para aquellos que no poseen conocimientos en paleografía, a pesar de su familiaridad con el idioma en sí. Cabe destacar que los silencios intermedios también influyen en el ritmo de una obra literaria, permitiendo una cadencia y musicalidad apropiadas a la composición. En palabras de Dauenhauer:

los silencios intermedios puntúan aquellos componentes -frases de palabras, notas musicales, gestos, formas pintadas o esculpidas, etc.- que pertenecen a un enunciado tomado como un todo. Sin embargo, por comodidad, utilizaré “frases sonoras” para los componentes de cualquier tipo de enunciado.²⁸²

En el fragmento mencionado se destaca la función de los silencios intermedios como elementos de puntuación en las frases musicales y su contribución al ritmo de las obras musicales. Además, se sugiere que dichos silencios delimitan los elementos que conforman un enunciado completo, incluyendo frases habladas, notas musicales, gestos y formas artísticas. No obstante, el uso del término "frases sonoras" para abarcar todos estos componentes genera interrogantes. La elección de "frases sonoras" como un término general puede generar confusión, ya que el concepto de frase generalmente se asocia con unidades lingüísticas en el lenguaje

²⁸² Op. Cit., p. 6 “...intervening silences punctuate those components—word phrases, musical notes, gestures, painted or sculpted shapes, etc.—which belong to an utterance taken as a whole. However, for convenience, I will use “sound phrases” for the components of any sort of utterance.”

hablado. Incluir notas musicales, gestos y formas artísticas bajo esta terminología puede parecer amplio y ambiguo. Sería interesante cuestionar si este término abarca adecuadamente la diversidad de elementos presentes en un enunciado completo. Además, el uso del término "frases sonoras" podría implicar una limitación a los aspectos auditivos, dejando de lado otros modos de expresión que pueden ser igualmente relevantes, como el lenguaje corporal o las formas visuales.²⁸³

Ahora bien, la limitación inherente al silencio intermedio reside en su capacidad de engendrar un sentido contextualizado en la producción de enunciados. Si bien los silencios intermedios juegan un papel crucial al delimitar y enfatizar los componentes lingüísticos y expresivos, su interpretación y relevancia están irrevocablemente ligadas al contexto en el cual se manifiestan. La significación y el sentido que los silencios intermedios aportan están estrechamente vinculados a las indicaciones contextuales y a las inferencias que los receptores realizan en relación con la totalidad del mensaje. De esta manera, el silencio intermedio, si bien puede ser un elemento poderoso en la construcción de sentido, encuentra su límite en la necesidad imperante de una comprensión contextualizada, la cual permite desplegar su potencial semántico en toda su amplitud. Y por tanto, autores de renombre como Jean Ladrière afirman que

La pertinencia de una semántica combinatoria radica de una manera precisa en el hecho de que logra mostrar cómo, mediante mecanismos relativamente simples de amalgama progresiva, una lengua determinada puede de un modo efectivo, a partir de significaciones elementales que están ligadas a los componentes de enunciados, engendrar significaciones complejas en el ámbito de enunciados. Pero estos dispositivos combinatorios tienen que ser completados con indicaciones sacadas del contexto dentro del cual el enunciado considerado es producido.²⁸⁴

²⁸³ Nos planteamos una interrogante de relevancia que, si bien no exploraremos en profundidad, merece ser mencionada: ¿Sería acaso más acertado emplear un término más abarcador, que englobe todas las modalidades de expresión que se encuentran presentes en un enunciado completo? Esta cuestión se suscita al considerar la posible limitación inherente a la utilización del término "frases sonoras" como una forma generalizadora para referirse a dichos componentes. En aras de una comprensión más precisa y exhaustiva, podríamos reflexionar sobre la pertinencia de una terminología que incluya de manera integral todos los modos de expresión presentes en el discurso, en pos de una mayor comprensión y representación de su complejidad intrínseca.

²⁸⁴ Ladrière, J. (2001) *La articulación del sentido*, SIGUEME, España, p. 18.

Y por ello "...se efectúa un desplazamiento del enunciado hacia la enunciación [...] que permite al receptor reconocer un sentido determinado en el enunciado que aprehende."²⁸⁵ En otras palabras, la comprensión plena de los enunciados requiere tomar en cuenta tanto los elementos lingüísticos como las señales contextuales que acompañan al mensaje. Dauenhauer denomina a este fenómeno como la "puntuación melódica y/o rítmica" del enunciado, el cual ilustra de la siguiente manera:

El sentido conjunto de las frases sonoras A y B abarca el silencio intermedio A' de un modo que los silencios intermedios A' y B' no abarcan la frase sonora B. El sentido global de todas las frases sonoras tomadas en su conjunto abarca todos los silencios intermedios. Pero lo contrario no es el caso. Es bastante fácil encontrar la totalidad unitaria de un enunciado, cuyos componentes son sus frases sonoras. Sin embargo, es difícil encontrar una totalidad unitaria de los silencios que se encuentran en ella.²⁸⁶

El texto plantea diversas preguntas que nos invitan a reflexionar sobre la relación entre las frases sonoras y los silencios intermedios en un enunciado. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre el sentido conjunto de las frases sonoras A y B y el silencio intermedio A'? ¿Por qué los silencios intermedios A' y B' no abarcan la frase sonora B? Parte de las respuestas a estas interrogantes suponen la existencia de un *sentido latente* que requiere ser *descifrado* mediante la afinación interpretativa tanto del ejecutante de las frases sonoras como del receptor. En el ámbito filosófico, este planteamiento implica reconocer que la comprensión completa de la relación entre las frases sonoras y los silencios intermedios implica una interpretación precisa y reflexiva. Dicha interpretación no se limita a captar únicamente el significado explícito de las

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Op. Cit. Dauenhauer, p. 7 The conjoined sense of sound phrases A and B spans the intervening silence A' in a way that intervening silences A' and B' do not span sound phrase B. The overarching sense of all the sound phrases taken as a whole spans all the intervening occurrences of silence. But the converse is not the case. It is rather easy to find the unitary totality of an utterance, the constituents of which are its sound phrases. But one would be hard pressed to descry a unitary totality of the occurrences of silence which are found within it.

frases sonoras, sino también los matices y sutilezas presentes en los silencios. Sin embargo, en este contexto, se puede plantear un posible límite para comprender el silencio como un silencio originario, es decir, un silencio que existe independientemente del habla. Tal límite podría radicar en la propia naturaleza relacional del silencio, que se encuentra intrínsecamente vinculado a la presencia y ausencia de las frases sonoras.

Sin embargo, Dauenhauer sostiene que esta dinámica de *significados retenidos* no se limita exclusivamente al ámbito musical, sino que se extiende a todo tipo de discurso. En un ámbito filosófico, esta afirmación implica reconocer que tanto en la música como en el lenguaje hablado, existen significados subyacentes que no se manifiestan de manera explícita, pero que requieren una aprehensión interpretativa. La noción de sentidos retenidos sugiere que hay capas de significado más allá de lo meramente evidente, y estas capas pueden ser captadas a través de la atención cuidadosa y la afinación interpretativa tanto en el silencio como en las expresiones verbales. Esta perspectiva resalta la complejidad y profundidad de la comunicación humana, y nos invita a explorar los distintos niveles de significado que se encuentran presentes en todo discurso, ya sea musical o verbal. Ahora bien, Dauenhauer argumenta su defensa del silencio intermedio basándose en la ocurrencia del silencio en el ámbito musical pues está intrínsecamente entrelazado a la melodía y al ritmo. Mientras que la melodía y el ritmo se enfocan en la organización de los sonidos en el tiempo, el silencio se define como la ausencia de sonido en un momento específico. A pesar de su falta aparente de presencia sonora, el silencio juega un papel esencial en la música al contribuir a la configuración, estructura y contraste de la melodía y el ritmo. En lo que respecta a la melodía, los silencios se utilizan para crear pausas entre las notas musicales, permitiendo la articulación y separación de las diferentes frases melódicas. Estos silencios pueden enfatizar momentos particulares en la melodía, resaltando las notas que los preceden o los siguen.

En relación al ritmo, el silencio desempeña un papel fundamental en la creación de patrones rítmicos. Los silencios pueden actuar como acentos o para marcar

los tiempos fuertes y débiles en un compás. Asimismo, se emplean para generar variaciones rítmicas, pausas sincopadas o para establecer un contraste entre las partes con sonido y las partes en silencio. En conjunto, el silencio, la melodía y el ritmo se entrelazan en la música, creando una interdependencia que contribuye a la expresividad y a la experiencia musical en su totalidad.

Pero nosotros creemos que la extrapolación del uso del silencio en la música hacia la enunciación en el habla cotidiana plantea ciertos desafíos y merece una crítica reflexiva. Aunque el silencio desempeña un papel fundamental en la música al contribuir a la estructura, forma y contraste de la melodía y el ritmo, su aplicación directa a la enunciación verbal cotidiana puede resultar problemática. En la música, los silencios se utilizan de manera intencional y consciente para crear pausas y resaltar elementos sonoros específicos. Sin embargo, en la comunicación verbal cotidiana, el silencio puede tener connotaciones distintas y su interpretación puede variar según el contexto cultural, social y emocional.

Además, el lenguaje hablado es inherentemente diferente a la música en términos de estructura, intención y función. A diferencia de la melodía y el ritmo en la música, en el habla cotidiana, las pausas y silencios pueden tener diversas interpretaciones y no necesariamente siguen patrones rítmicos predefinidos. El significado en el lenguaje se construye principalmente a través de las palabras, la entonación, el énfasis y otros elementos lingüísticos, más que a través de los silencios en sí mismos.

Por lo tanto, extrapolar directamente el uso del silencio en la música hacia la enunciación cotidiana puede llevar a malentendidos y confusiones. Si bien es importante reconocer el papel del silencio en la comunicación verbal, su interpretación y aplicación deben tener en cuenta las peculiaridades y convenciones propias del lenguaje hablado. En última instancia, la extrapolación excesiva de conceptos musicales al ámbito del lenguaje cotidiano puede conducir a una simplificación excesiva y a una falta de consideración por las complejidades y dinámicas propias de la comunicación verbal.

Dauenhauer promete salvar esta distancia que nosotros criticamos con el siguiente argumento:

Existe lo que puede llamarse un patrón ordinario para la duración de ambas frases sonoras y los silencios intermedios que las puntúan. Si uno utiliza el patrón ordinario, la "manera habitual de discurrir", de alguna manera cede a una determinación bastante fuerte por parte de la frase sonora A de lo que la frase sonora B va a ser y hacer. Sin embargo, si uno modifica la duración ordinaria del silencio intermedio, se resiste en cierta medida a la determinación de B por parte de A. Así, al menos parte del sentido del silencio intermedio parece ser que es una de las formas en las que un enunciado o una secuencia de frases sonoras puede ser estampada como "peculiarmente mía", "de cualquiera", "tuya y mía", etc.²⁸⁷

El texto sugiere que modificando la duración del silencio intermedio en la enunciación, se puede resistir la determinación de una frase sonora por parte de otra. Sin embargo, esta afirmación simplifica en exceso la complejidad del lenguaje hablado y subestima el papel de otros elementos lingüísticos en la determinación del sentido. Hemos dicho ya que en la música, los silencios son utilizados conscientemente como parte integral de la estructura y la expresividad musical. Sin embargo, en la enunciación verbal cotidiana, los silencios no tienen el mismo grado de intencionalidad y no siguen patrones rítmicos predefinidos. El significado en el lenguaje se construye principalmente a través de las palabras, la entonación, el énfasis y otros aspectos lingüísticos, en lugar de depender principalmente de la duración de los silencios. Además, el fragmento sugiere que el silencio intermedio en la enunciación puede ser una forma de marcar la singularidad o propiedad personal de un enunciado. Sin embargo, el sentido y la interpretación de un enunciado no dependen únicamente de los silencios intermedios, sino de una

²⁸⁷ Op. Cit., Dauenhauer, p. 8 There is what can be called an ordinary pattern to the duration of both sound phrases and the intervening silences which punctuate them. If one uses the ordinary pattern, the "habitual way of discoursing," he somehow yields to a rather strong determination by sound phrase A of what sound phrase B is going to be and do. If, however, one modifies the ordinary duration of the intervening silence, he in some measure resists the determination of B by A. Thus at least part of the sense of intervening silence seems to be that it is one of the ways in which an utterance or a sequence of sound phrases can be stamped as "peculiarly mine," "anyone's," "yours and mine," etc

variedad de factores lingüísticos, contextuales y comunicativos. En cuanto al cierre de esta sección, es importante tener presente las conclusiones obtenidas por Dauenhauer a través de su análisis del silencio intermedio, tomando en cuenta las salvedades que han sido mencionadas por nosotros:

La consideración de la cuestión de la estructura temporal del silencio intermedio muestra, pues, (1) que el silencio intermedio es complejo y perdura durante más de un momento o "ahora"; (2) que, de diversas maneras, lleva los sentidos de las dos frases sonoras que lo rodean; y (3) que lleva un sentido propio en la medida en que puede desempeñar un papel distintivo al marcar una secuencia de frases sonoras como "mía", "de cualquiera", etc.²⁸⁸

Empero es importante destacar que el estudio del enunciado, a pesar de su relevancia, no elimina la importancia del silencio, sino que lo incluye y le otorga un papel significativo. Tal como hemos observado en el estudio del silencio intermedio, el silencio es parte integral de la comunicación y la expresión. No obstante, aún no hemos llegado a enfrentarnos a un silencio primordial, que es el objeto de nuestra búsqueda y también fue la búsqueda del propio Dauenhauer. Este tipo de silencio genera un "decir" que posee una densidad mayor que otros modos de expresión. Abordaremos este "decir" del silencio en la parte final de este capítulo y lo iremos desarrollando gradualmente a continuación, sentando así las bases para nuestro análisis intencional en el capítulo V.

4.2 Silencio previo y silencio posterior

El silencio previo y el silencio posterior comparten similitudes con el silencio intermedio en términos de abrir y cerrar el sentido de la comunicación. No obstante, para Dauenhauer, existe una diferencia crucial: en los silencios previos y posteriores no hay una demarcación clara del sentido, lo cual requiere

²⁸⁸ Idem. The consideration of the question of the time structure of intervening silence thus shows (1) that intervening silence is complex and perdures for more than one moment or "now"; (2) that in varying ways it bears the senses of both of its surrounding sound phrases; and (3) that it bears a sense of its own inasmuch as it can play a distinctive role in marking a sequence of sound phrases as "mine," "anyone's," etc.

un trabajo de “indagación” o cuestionamiento. En este sentido, se descubre la necesidad de “anticipar” el sentido de un silencio que está imbricado – mas no encubierto- en la enunciación. Como afirmamos en el capítulo III junto a Merleau-Ponty, ya no existe esa dicotomía entre “yo” como palabra y el “otro” como palabra, ni entre “yo” como expresión y el “otro” como expresión. La relación entre las conciencias ya no es una rivalidad. No solo soy activo al hablar, sino que precedo mi palabra en el oyente; y no soy simplemente pasivo al escuchar, sino que hablo según lo que dice el otro. Hablar no es solo una iniciativa mía, escuchar no es simplemente aceptar la iniciativa del otro. Esto, en última instancia, se debe a que, como sujetos hablantes, continuamos y retomamos un esfuerzo común que trasciende nuestra propia existencia. La referencia a la necesidad de “indagar” que va más allá de nuestra existencia y la relevancia de la conexión intersubjetiva también implica la inclusión del silencio, además de demostrar una modalidad particular en la cual el individuo se relaciona con el mundo a través de la capacidad de cuestionar su propia existencia y la realidad que le concierne. Esta dimensión será un factor determinante en nuestro análisis intencional del capítulo V, el cual explorará la profundidad del *acto de preguntar en la forma de la exclamación*.

El silencio no se limita a ser únicamente la carencia de palabras, sino que desempeña un papel primordial en el proceso comunicativo. En esos momentos de silencio, se abre una oportunidad para la reflexión, la escucha atenta y la captación de los matices presentes en el lenguaje no verbal. El silencio se convierte en un espacio propicio donde germina y se profundiza el sentido compartido. Es en el silencio donde emerge una pausa que permite la resonancia de las palabras pronunciadas y facilita la comprensión mutua. De esta manera, tanto las palabras como el silencio se entrelazan en un tejido de significados que se construye de manera intersubjetiva. El silencio, pues, nos permite comprender que no solo vemos las cosas porque son, sino que ellas existen y adquieren significado porque son contempladas por otros.²⁸⁹ El

²⁸⁹ Op. Cit., San Agustín, *Confesiones*, p. 601

silencio, en su presencia y ausencia, juega un papel crucial en esta dinámica. Las cosas cobran vida y se vuelven significativas cuando son percibidas y experimentadas por otros seres conscientes. El silencio actúa como un lienzo donde las percepciones y las interpretaciones se entrelazan, permitiendo que el significado emerja y se desarrolle en una interacción colectiva. En este sentido, el silencio es un recordatorio de que nuestra visión del mundo y la existencia de las cosas están enraizadas en la relación intersubjetiva, donde el acto de ver y ser visto se entrelaza en un proceso continuo de creación y significación. Sin embargo, en ese proceso continuado de creación y significación, surge una característica distintiva del silencio previo cuando se lo encuentra directamente. Lo mencionado anteriormente en el inicio de este subtema también se aplica al descubrimiento indirecto de los silencios previos y posteriores, ya que están de alguna manera influenciados por el modo del silencio intermedio. Esta característica es la siguiente:

Estos silencios previos pueden denominarse casos de alerta anticipatoria. En el estado de alerta anticipatorio, el silencio previo se experimenta como presente, aunque de forma horizontal, y como más o menos intenso. Uno se prepara para decir o escuchar. Lo que se prepara para decir o escuchar se detecta de alguna manera como algo nuevo o diferente, como algo que no fluye simplemente de una manera totalmente predelineada de lo que se dijo o escuchó antes. En el curso de la alerta anticipatoria uno reconoce, al menos de forma no temática, que su experiencia de continuidad discursiva se ha cortado. Aunque no pueda marcar con precisión el lugar de este corte, puede reconocer que se está preparando un nuevo decir o escuchar en el silencio anticipatorio. A la alerta anticipatoria, que presenta el silencio previo en el horizonte, le corresponde el “saboreo” (savoring), que presenta el silencio posterior en el horizonte. Saborear, sin duda, implica recordar e imaginar. Pero implica algo más que eso. Por un lado, saborear integra los diversos componentes de un enunciado recién concluido en una síntesis completa. Por otro lado, el saboreo integra el enunciado recién concluido con los enunciados anteriores y con otros posibles enunciados. Es decir, uno encaja este enunciado recién concluido, pero todavía, en el sentido de Husserl, retenido, con sus silencios constitutivos, en un contexto más amplio de complejos de enunciado-silencio pasados y futuros, reales o posibles.²⁹⁰

²⁹⁰ Op. Cit., Dauenhauer, pp. 11- 12 These fore-silences can be called occurrences of anticipatory alertness. In anticipatory alertness, fore-silence is experienced both as present, though horizonally so, and as either more or less intense. One readies himself to say or hear. What he readies himself to say or hear is somehow detected as novel or different, as not simply

El fragmento anterior aborda la concepción de alerta anticipatoria en el contexto de la interacción interpersonal cara a cara. Se resalta la importancia del silencio anterior y posterior como elementos clave para la preparación tanto del hablante como del oyente, permitiendo detectar lo novedoso y lo diferente en las expresiones comunicativas. No obstante, más allá de su dimensión comunicativa, estas reflexiones también plantean la posibilidad de un encuentro con la trascendencia y lo divino, aunque aún no haya sido abordado explícitamente. Se trata de una experiencia de apertura que va más allá de la simple generación de enunciados y nos insta a explorar una dimensión más profunda de la articulación del sentido. No obstante, en este punto, como señala Ladrière, nos adentramos en el ámbito de la pragmática, dejando atrás el ámbito de la semántica. El interés filosófico de la pragmática radica en llevarnos desde el nivel de las expresiones, como ocurre en el silencio intermedio, hasta el nivel de los actos, como sucede en el silencio previo y posterior. Sin embargo, esta transición no se realiza de manera discontinua a través de una mera decisión arbitraria, sino que se lleva a cabo mediante un análisis detallado de las propiedades inherentes a las propias expresiones.

Coincide con Dauenhauer en ello:

Este dispositivo – el del acto del lenguaje – está capacitado en sí mismo para una infinita variedad de usos [...] sin embargo, todo uso determinado que se haga de él lo precipita, por decirlo así, en la contingencia de un

flowing in a fully predelineated way from what was said or heard before. In the course of anticipatory alertness one recognizes, at least unthematically, that his experience of discursive continuity has been cut. Even though he cannot mark the location of this cut with precision, he can recognize that a new saying or hearing is being readied in the anticipatory silence. Corresponding to anticipatory alertness, which presents fore-silence horizontally, is savoring, which presents after-silence horizontally. Savoring, to be sure, involves both remembering and imagining. But it involves more than these. On the one hand, savoring integrates the several components of a just concluded utterance into a well-rounded synthesis. On the other hand, savoring integrates the just concluded utterance with previous utterances and with other possible utterances. That is, one fits this just concluded but still, in Husserl's sense, retained concrete utterance with its constituent silences into a larger context of past and future, actual or possible utterance-silence complexes.

proceso particular y en las incertidumbres de un contexto determinado de comunicación que comporta siempre un aspecto de singularidad.”²⁹¹

Ahora bien, si desde la perspectiva de Husserl, el enunciado retenido junto con su silencio adquieren importancia al considerar los complejos de enunciado-silencio pasados y futuros, reales o posibles, entonces esta integración puede compararse con el proceso de digestión, donde asimilamos en silencio el enunciado recién concluido dentro de la compleja red de nuestras experiencias previas y otras posibles.²⁹² La analogía con el proceso digestivo sugiere que asimilamos en silencio el enunciado concluido dentro de la compleja red de nuestras experiencias previas y otras posibles. Similar a cómo los alimentos son descompuestos, asimilados y convertidos en nutrientes útiles para nuestro organismo, los enunciados y silencios son procesados y conectados con nuestras experiencias anteriores y potenciales. Esta reflexión plantea la idea de que la comprensión y el significado de un enunciado no ocurren de forma aislada, sino que se enriquecen y adquieren profundidad al considerar el contexto más amplio de nuestras vivencias pasadas y las posibilidades futuras. El proceso de "asimilar en silencio" implica una integración activa y continua de nuevas experiencias en nuestro entendimiento, permitiéndonos construir una comprensión más completa y contextualizada del mundo que nos rodea. Empero en el contexto de la reflexión planteada por Dauenhauer se observa que emplea la metáfora de la digestión para ilustrar el proceso de asimilar lo retenido – en el silencio previo - como resultado de las enunciaciones, las cuales dejan espacio para el diálogo con los demás. Sin embargo, consideramos que la preferencia por el acto de hablar, antes que el de callar, surge principalmente debido al temor mencionado en nuestro capítulo 1 con respecto al nihilismo que Dauenhauer aborda, critica y reexamina a partir de la lectura de Rosen y su crítica al pensamiento de Heidegger. Consideramos que En el contexto de la reflexión planteada por Dauenhauer se observa que emplea la

²⁹¹ Op.Cit., Ladrière, p. 20

²⁹² Cfr. Op. Cit., Tomas de Kempis, «Mas fácil cosa es callar siempre, que el no excederse en hablar [...] *pero nunca sin dificultad porque el retrete usado se hace dulce, y el poco usado causa fastidio*» p. 42

metáfora de la digestión para ilustrar el proceso de asimilar lo retenido – en el silencio previo - como resultado de las enunciaciones, las cuales dejan espacio para el diálogo con los demás. Sin embargo, consideramos que la preferencia por el acto de hablar, antes que el de callar, surge principalmente debido al temor mencionado en nuestro capítulo 1 con respecto al nihilismo que Dauenhauer aborda, critica y reexamina a partir de la lectura de Rosen y su crítica al pensamiento de Heidegger. Consideramos que la preferencia por callar en lugar de hablar también puede tener fundamentos válidos. El pasaje referido en la nota anterior, extraído de la obra "Imitación de Cristo" de Tomás de Kempis, sugiere que es más sencillo y preferible callar en todo momento que hablar sin moderación, y que el retrete usado se hace dulce y el poco usado causa fastidio, invita a considerar las circunstancias en las que el silencio puede ser preferible. En primer lugar, el silencio puede ser una herramienta poderosa para la autorreflexión y la contemplación interna. Al alejar las distracciones y buscar el espacio interior, el callar permite un mayor enfoque en nuestros pensamientos, emociones y necesidades personales. El silencio nos brinda la oportunidad de profundizar en nuestra propia esencia y explorar nuestra conciencia interna. Además, el silencio puede transmitir una profundidad y significado más allá de las palabras. A veces, las palabras pueden ser limitadas para expresar plenamente nuestras experiencias y emociones. En tales casos, el callar puede permitir una comunicación más sutil y poderosa a través de gestos, expresiones faciales y el lenguaje no verbal en general. El silencio también puede ser una forma de respeto y consideración hacia los demás. En situaciones en las que nuestras palabras podrían causar daño o generar discordia²⁹³, el callar puede ser una elección sabia. A veces, es preferible mantener la calma y escuchar atentamente a los demás antes de hablar, permitiendo así una mejor comprensión y empatía en la comunicación. En el contexto de la enunciación

²⁹³ Cfr. Op. Cit., Neher, *El exilio de la palabra*, pp. 22 – 28 y especialmente p. 40 cuando afirma “...la primera dimensión del silencio: la indiferencia, la ambigüedad y la neutralidad de una noche y una muerte cuyo silencio puede ser degustado por el hombre lo mismo como una copa de champaña que como un vaso de cicuta”.

y su límite dentro de una función enmarcadora, se reconoce que aún no se ha alcanzado la sensación de falta descrita por André Neher.

Por ende, Dauenhauer se dedicará a explorar la naturaleza del silencio previo y posterior, considerando su temporalidad. En este sentido, plantea que el enunciado actúa como la "figura" mientras que el silencio anterior y posterior, tomados como una unidad, conforman el "fondo". De acuerdo con Merleau-Ponty²⁹⁴, el final de un discurso o de un texto se asemeja al levantamiento de un hechizo. Si el silencio posterior desencanta, el silencio anterior encanta. Ambos, el lanzamiento y el levantamiento del hechizo, están intrínsecamente ligados entre sí.

4.2.1 La estructura temporal del silencio previo – posterior

La evaluación de la estructura temporal del silencio anterior y posterior se facilita al considerarlo en conjunto con el enunciado que lo enmarca. El silencio posterior retiene el sentido global del enunciado, liberando progresivamente los tonos y significados de las frases individuales (una *semántica combinatoria* diría Ladrière). El sentido retenido del enunciado se desvanece hacia el pasado recordado, inversamente proporcional a su peso psicológico. El silencio anterior surge del presente, con la noción de que un enunciado ya ha pasado y la posibilidad de un nuevo enunciado. El último momento del silencio anterior precede al primer tono de un nuevo enunciado, fusionándose con el silencio posterior si no se produce un nuevo enunciado, creando un marco vacío.

Así:

Todo discurso en sí mismo, independientemente de los planes y propósitos de su autor, tiende a ser escuchado. Para que el discurso sea escuchado debe haber un espacio para él. Es decir, debe haber un marco de silencio en el que pueda encajar.²⁹⁵

²⁹⁴ Op. Cit., p. 197

²⁹⁵ Op.Cit., Dauenhauer, p. 14. All discourse of itself, regardless of the plans and purposes of its author, tends to be heard. For discourse to be heard there must be room for it. That is, there must be a frame of silence into which it can fit.

El hilo argumental que plantea Dauenhauer expone la relación entre el silencio anterior y posterior en los enunciados, pero deja cuestiones sin resolver. Aunque se destaca que el sentido del enunciado se mantiene en el silencio posterior, la afirmación de residuos de contenido en el silencio previo carece de fundamentos sólidos. Además, la referencia a Merleau-Ponty introduce un elemento filosófico sin conexión clara con el tema. ¿Cómo se puede respaldar la idea de residuos de contenido en el silencio previo? Tomando como referencia la característica compartida entre silencio intermedio, silencio previo y anterior, a saber, que "...ambos tienen que ver con la apertura y el cierre de los enunciados..."²⁹⁶ Dauenhauer intenta responder preliminarmente la pregunta por el silencio residual que *aparece* en el marco de los enunciados que pre-figuran el silencio previo.

Así:

El enunciado como figura aporta textura al silencio como fondo y viceversa. La unidad del enunciado depende, al menos en parte, de la unidad del silencio de fondo, al igual que la unidad de los dos aspectos del silencio en cuestión depende, al menos en parte, de la unidad del enunciado. A este respecto, conviene señalar que [...] no existe una discontinuidad fundamental entre la frase sonora y el enunciado, ni entre el silencio intermedio y el silencio de fondo.²⁹⁷

La afirmación de que "la enunciación como figura aporta textura al silencio como fondo y viceversa" es interesante, ya que sugiere una relación compleja entre la enunciación y el silencio. Según el texto, la unidad de la enunciación depende en parte de la unidad del silencio de fondo, al igual que la unidad de los dos aspectos del silencio depende, al menos en parte, de la unidad de la enunciación. Esto implica que tanto la enunciación como el silencio son

²⁹⁶ Op. Cit., Dauenhauer, p. 15 "Both have to do with opening and closing utterances or components of utterances."

²⁹⁷ Op. Cit., Dauenhauer, p. 15 The utterance as figure brings texture to the silence as background and vice versa. The unity of the utterance, at least in part, depends upon the unity of the background silence just as the unity of the two aspects of silence in question here depends, at least in part, upon the unity of the utterance. It is worth noting in this connection that [...] there is no fundamental discontinuity between sound phrase and utterance or between intervening silence and fore-and-after silence.

componentes interdependientes que contribuyen a la cohesión del discurso. El autor también menciona que no hay una discontinuidad fundamental entre la frase sonora y la enunciación, ni entre el silencio intermedio y el silencio anterior y posterior. Esto sugiere que los elementos sonoros y de silencio están inherentemente conectados y se complementan entre sí en la producción y percepción del discurso pero hay que *develarlos*. Para que sucede este desvelamiento se debe explorar cómo el silencio previo a una enunciación crea expectativas y prepara al oyente para lo que sigue, examinando el uso intencional del silencio y su influencia en la comprensión y respuesta del receptor. Asimismo, se debe indagar cómo el silencio, dentro de una enunciación, puede ser utilizado estratégicamente para enfatizar palabras o ideas, observando la duración y su relación con el ritmo y la cadencia del discurso. Por último, es crucial considerar cómo el silencio, a pesar de ser percibido como la ausencia de sonido, puede conferir forma y estructura al discurso, mediante pausas adecuadas y silencios deliberados que permiten la organización de la comunicación y el procesamiento de la información por parte de los interlocutores. En esta coyuntura, la descripción de un tercer aspecto del silencio ampliamente estudiado por Dauenhauer, el denominado "silencio profundo", permitirá revelar nuevas dimensiones tanto en la relación entre el silencio y la enunciación como en la temporalidad del silencio. Al explorar este aspecto adicional, se podrá profundizar en la comprensión de cómo el silencio se entrelaza con el acto de enunciar y cómo influye en la experiencia temporal de la comunicación. Al reconocer y examinar este silencio profundo, se abrirán perspectivas valiosas que enriquecerán la comprensión del complejo entramado entre el silencio y la palabra hablada, así como las diferentes formas en que el silencio se manifiesta en el transcurso del tiempo pues:

Aunque estos dos aspectos del silencio – silencio intermedio y el silencio previo-posterior - sólo pueden distinguirse en virtud del enunciado que los contrarresta, este hecho no confiere a los enunciados ninguna primacía sobre estas dos formas en que aparece el silencio. Pero sí demuestra que, aunque el silencio sea un fenómeno positivo, al menos dos aspectos del

silencio fácilmente detectables no pueden salir a la luz sin un enunciado determinado. Al menos dos aspectos del silencio no pueden gozar de una independencia radical o de una hegemonía sobre el enunciado. En todo caso, parecen estar de alguna manera subordinados a la expresión . Sin embargo, las pruebas descubiertas hasta ahora son demasiado escasas para establecer tal subordinación.²⁹⁸

Resulta necesario emprender el estudio y análisis del tercer tipo de silencio, denominado "silencio profundo", como una modalidad distintiva del silencio que nos acerca gradualmente a comprender el silencio originario como un fenómeno positivo y significativo. En consecuencia, se espera que el enfoque adoptado a continuación se dirija a demostrar la aparición de un silencio que no se somete ni se subordina a la expresión verbal o comunicativa. Es importante destacar que, según la afirmación dada, Dauenhauer solamente se aproxima a la posibilidad de un silencio que no está subordinado a la expresión verbal. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el silencio originario profundo, en su pleno sentido, pertenece al ámbito teológico y al discurso de la fe, más que al ámbito filosófico. En virtud de ello, el análisis intencional del capítulo V se establecerá como fundamento para indagar la fuente de ese silencio originario real. Este abordaje se adentrará en los dominios teológicos y explorará el discurso de la fe. A través de este enfoque, se procurará comprender exhaustivamente la naturaleza y el significado del silencio originario, superando los límites inherentes a la filosofía y sumergiéndose en los misterios teológicos subyacentes a esta esfera de estudio.

²⁹⁸ Op. Cit., Dauenhauer, pp. 15-16 "Though these two aspects of silence can be distinguished only by virtue of the utterance which stands out against them, this fact does not give utterance any primacy over these two ways in which silence appears. But it does show that even if silence is a positive phenomenon, at least two readily detectable aspects of silence cannot come to light without some determinate utterance. At least two aspects of silence cannot enjoy a radical independence from or hegemony over utterance. If anything, they seem to be somehow subordinate to utterance. But the evidence uncovered thus far is too slight to establish any such subordination."

4.3 Silencio profundo

El tema del silencio profundo es uno de los más fascinantes y complejos de la filosofía, pues implica cuestionar los límites y las posibilidades del lenguaje humano. Muchas personas creativas, intelectuales y reflexivas han explorado y abordado este tema en diferentes contextos, como la literatura, la religión y las relaciones personales, pero sobre todo cuando se trata del lenguaje o la comunicación. Para Dauenhauer, el silencio profundo está presente en todas las formas de expresión y parece no estar sometido a ella, lo que significaría la existencia de un silencio originario que sirve como fondo pero siempre relacionado con algún tipo de enunciación aunque esta última no está inmediatamente disponible para su uso. En este comentario, me propongo analizar el concepto de silencio profundo de Dauenhauer y sus implicaciones para la filosofía del lenguaje, así como presentar algunas críticas y alternativas a su propuesta que se verán mejoradas y profundizadas en el capítulo V.

De acuerdo con Dauenhauer:

A diferencia de las formas en que aparece el silencio anteriormente, el silencio profundo no está correlacionado con un enunciado específico de manera que permita una asignación recíproca. No se puede señalar un enunciado determinado que el silencio profundo enmarque. El silencio tampoco desempeña un papel rítmico o melódico en un enunciado específico. Pero no hay ninguna razón, como se verá en breve, para afirmar que el silencio profundo pueda producirse al margen de cualquier enunciado.²⁹⁹

Dauenhauer nos plantea una reflexión sobre el silencio profundo, que se diferencia de otras modalidades de silencio que se basan en la ausencia o la interrupción de la comunicación verbal. El silencio profundo, según el autor,

²⁹⁹ Op.Cit., Dauenhauer, p. 16 “Unlike the previously discussed ways in which silence appears, deep silence is not correlated with a specific utterance in a fashion which would permit reciprocal mapping. One cannot point to some determinate utterance which deep silence frames. Nor does silence play either a rhythmic or a melodic role in a specific utterance. But there is no reason, as will become plain shortly, to claim that deep silence can occur apart from any utterance whatsoever.”

no es un silencio que se opone al lenguaje, sino que lo trasciende. Es decir, el silencio profundo no es un vacío de significado, sino una forma de significar que supera las limitaciones del lenguaje convencional. Para ello, el autor recurre a la noción de enunciado, que define como una unidad de sentido que puede ser expresada mediante palabras o mediante otros *signos*. El silencio profundo no es un enunciado en sí mismo, sino que se produce cuando un enunciado deja de ser necesario o suficiente para comunicar algo. Así, el silencio profundo es una forma de comunicación que se apoya en el lenguaje, pero que también lo supera.

Esta reflexión tiene varias implicaciones para nuestra comprensión del lenguaje y del pensamiento. Por un lado, nos invita a cuestionar la idea de que el lenguaje es el único o el principal medio para transmitir información o conocimiento. Por otro lado, nos sugiere que el lenguaje no es una herramienta neutra o transparente, sino que tiene sus propias limitaciones y condicionamientos. Además, nos muestra que el lenguaje no es solo un instrumento racional o lógico, sino también una expresión de nuestra subjetividad y nuestra creatividad. Finalmente, nos propone que el lenguaje no es solo una forma de representar la realidad, sino también una forma de transformarla.

Para Dauenhauer “...no pueden identificarse ocurrencias numéricamente distintas de silencio profundo para todas las ocurrencias de enunciados.”³⁰⁰ Pero nosotros consideramos que, en efecto, en la historia de la filosofía o en la literatura podemos encontrar varios ejemplos de silencio profundo que remiten a una sola *experiencia de silencio*. Por ejemplo, podemos pensar en el silencio de Sócrates ante sus acusadores, que refleja su actitud crítica y su confianza en la razón. O podemos recordar el silencio de Hamlet ante la aparición del fantasma de su padre, que muestra su duda y su angustia existencial. O podemos citar el silencio de Kafka ante la burocracia y la alienación social, que expresa su denuncia y su resistencia literaria. En estos casos encontramos que

³⁰⁰ Idem. “...numerically distinct occurrences of deep silence cannot be identified for all occurrences of utterances.”

el trabajo filosófico implica un ejercicio de abstracción que supone una fe en la capacidad del pensamiento para construir sistemas coherentes y completos. Sin embargo, estos sistemas – la filosofía, la dramaturgia, la literatura - no son más que ficciones creadas a partir de sí mismo, y que no pueden dar cuenta de toda la realidad. Dentro de estos sistemas siempre hay un espacio de silencio, un vacío que alude a algo que no está determinado por el lenguaje. ¿Qué significa este silencio? ¿Cómo podemos acceder a lo que no está determinado? Una posible respuesta es la que propone Martin Buber, quien plantea que el silencio es una forma de comunicación con lo trascendente, con aquello que escapa a las categorías humanas. Buber no quiere hablar *sobre* lo trascendente, sino *hablar en* silencio con lo trascendente. Para ello, es necesario superar la relación instrumental que tenemos con las cosas y las personas, a las que tratamos como objetos (yo-ello), y recuperar la relación originaria de comunicación intersubjetiva (yo-Tú). Esta relación implica un reconocimiento mutuo y una apertura al otro, que en el caso de lo trascendente se traduce en una actitud de escucha y de respuesta al mandamiento y a la oración. Así, Buber nos invita a cuestionar los límites del lenguaje humano y a explorar una nueva forma de comunicación con lo inefable.

Así pues, el silencio profundo – este sí- no es una simple ausencia de sonido, sino una dimensión de la realidad que nos permite acceder a lo trascendente. Sin embargo, no todo silencio profundo es igual, ni tiene el mismo valor. Por eso, podemos distinguir – con Dauenhauer - entre diferentes tipos de silencio profundo, según su función y su significado. Así, podemos hablar de un silencio íntimo, que es el que surge de la contemplación y la reflexión personal; un silencio litúrgico, que es el que se establece en el ámbito de la celebración religiosa y que expresa la comunión con lo sagrado; y un silencio de lo por decir, que es el que alude a lo que no puede ser expresado por el lenguaje humano, pero que se intuye y se *espera*.³⁰¹ Estos tres tipos de silencio nos

³⁰¹ Op.Cit., Dauenhauer, Este último modo es una especie de silencio “normativo”. “This last mode is a kind of ‘normative’ silence.” P. 16. Un ejemplo de este silencio es el que se produce antes de pronunciar una palabra importante o decisiva, como una confesión, una promesa o una sentencia.

ayudan a comprender mejor la complejidad y la riqueza del fenómeno del silencio profundo, y a valorar su importancia en aquella intención de recuperar al Ser pues:

habiendo experimentado en sí mismo la necesidad de hablar, el nacimiento de la palabra como una burbuja en el fondo de su experiencia muda, el filósofo sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido-hablado, que, nacido en esa profundidad, el lenguaje no es una máscara sobre el Ser, sino -si se lo sabe recuperar con todas sus raíces y su frondosidad- el más válido testigo del Ser, al que no interrumpe por una inmediatez sin él perfecta; el filósofo, pues, sabe que la visión misma, el pensamiento mismo, como se ha dicho, están «estructurados como un lenguaje», son articulación anticipada, aparición allí donde no había nada o había otra cosa.³⁰²

4.3.1 Silencio íntimo

Dauenhauer afirma que en relaciones íntimas – amistad, matrimonio, hermandad -, ya sea en la intimidad del odio o del amor, se percibe un silencio que impregna las expresiones intercambiadas. La conversación entre íntimos no busca logros específicos ni se limita al intercambio de información, aunque puede haber intercambios de datos. No está claramente definida con un inicio y un final precisos, pues los íntimos retoman la conversación donde la dejaron. Permanecen en un silencio estable pero inestable, entrelazándolo con las palabras. En palabras de Dauenhauer:

No es necesario un pronunciamiento específico para que se produzca o se mantenga el silencio en el que habitan los íntimos. Pero la expresión no es irrelevante para el silencio de los íntimos. El silencio de los íntimos es de alguna manera, ciertamente no causal, engendrado por algún enunciado o conjunto de enunciados. Además, una vez que se ha iniciado, el silencio de los íntimos se mantiene de alguna manera a través de las declaraciones (enunciados – utterances). Pero, en principio, no se puede especificar el número y la frecuencia de estas expresiones de mantenimiento. Esta descripción es obviamente vaga. Pero el fenómeno que describe es en sí mismo opaco. Ni siquiera un análisis intencional del silencio puede lograr una transparencia total; será necesaria una interpretación ontológica.³⁰³

³⁰² Op.Cit., Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, p. 115.

³⁰³ Op.Cit., Dauenhauer, p. 17 No specific utterance is necessary for the occurrence or maintenance of the silence in which intimates abide. But utterance is not irrelevant to the

El fragmento previo expone planteamientos de interés acerca del silencio en las relaciones íntimas, no obstante, también es susceptible de recibir ciertas críticas. En primer lugar, se evidencia la falta de fundamentación empírica que respalde las afirmaciones presentadas. Además, se observa una ambigüedad conceptual en relación con la distinción entre "expresión" y "enunciado". Asimismo, la relación causal entre los enunciados y la generación del silencio no se encuentra debidamente explicada de forma precisa. Resultaría necesario brindar una argumentación más rigurosa al respecto. Por último, se echa en falta la exploración de perspectivas teóricas alternativas que pudieran aportar una comprensión más integral del fenómeno. La necesidad de una interpretación ontológica – como bien señala el propio Dauenhauer - en lugar de un análisis puramente intencional radica en la complejidad y la naturaleza fundamental del fenómeno del silencio en el contexto de las relaciones íntimas. Mientras que el análisis intencional se centra en comprender las intenciones y motivaciones detrás de las acciones y expresiones humanas, el estudio ontológico se adentra en la naturaleza ontológica del ser y la realidad. En el caso del silencio de los íntimos, este no puede ser plenamente explicado únicamente a través de las intenciones individuales o los estados mentales de las personas involucradas. El fenómeno del silencio tiene una dimensión más profunda y trascendental, que va más allá de las intenciones y se relaciona con la forma en que el ser humano se relaciona con el mundo y con los demás. Empero la interpretación ontológica considera aspectos como la naturaleza del ser, la existencia, la relación entre los individuos y su entorno, y cómo estos factores influyen en la manifestación del silencio en las relaciones íntimas. Por ejemplo, consideremos una pareja de larga data. A lo largo de los años, han experimentado momentos de amor y odio. Durante sus intercambios verbales,

silence of intimates. The silence of intimates is in some fashion, certainly not causally, engendered by some utterance or set of utterances. Further, once it has begun, the silence of intimates is somehow maintained through utterances. But the number and frequency of these sustaining utterances in principle cannot be specified. This description is obviously vague. But the phenomenon which it describes is itself opaque. Full transparency will not be achieved even by an intentional analysis of silence; an ontological interpretation will be needed.

existe un aura de silencio que permea sus palabras. Aunque no hay una conjunción necesaria entre el silencio profundo y una expresión particular, el silencio juega un papel preeminente en su dinámica. Cada vez que se produce un silencio entre ellos, este silencio no alimentado por la expresión, adquiere un significado más profundo. Es solo a través de ese silencio que logran comprender y reconocer el impacto que sus palabras anteriores tuvieron en la formación de su intimidad. Así, el sentido más profundo de un enunciado que se produce en el contexto del silencio entre ellos reside en su contribución a ese silencio y a su relación en general.

Con el propósito de abordar de manera concluyente el tema del silencio de los íntimos, nos permitimos realizar la siguiente reflexión introductoria que tiene como objetivo ampliar nuestra comprensión del análisis intencional y su relación con el trabajo de Dauenhauer, que se agotará en nuestro capítulo V. El silencio es un fenómeno que puede tener múltiples significados e implicaciones en el ámbito de la comunicación humana. Dependiendo del contexto, el silencio puede expresar respeto, desacuerdo, indiferencia, complicidad, confianza o incomodidad. Sin embargo, si se explorara esa conexión en el contexto de las relaciones interpersonales y la intimidad, podría argumentarse que el silencio entre los íntimos también puede ser interpretado como una apertura hacia el silencio de Dios – por ello el siguiente tipo de silencio profundo que propone Dauenhauer es el silencio litúrgico - .

En algunas tradiciones religiosas y espirituales, el silencio de Dios se refiere a la aparente ausencia o falta de respuesta divina en momentos de búsqueda espiritual. Este concepto implica una experiencia de silencio que desafía y trasciende la comunicación verbal o las interacciones humanas. En lugar de ser una señal de abandono o indiferencia, el silencio de Dios puede invitar a una escucha más profunda, a una entrega más plena y a una comunión más íntima con la realidad divina.

En el contexto de las relaciones interpersonales, el silencio profundo y significativo entre los íntimos puede proporcionar un espacio para la reflexión, la contemplación y la conexión espiritual. Dentro de ese silencio, algunos

individuos pueden encontrar un eco del silencio de Dios donde se sienten más cercanos a lo trascendente o a una dimensión espiritual más allá de las palabras y las expresiones convencionales. El silencio entre los íntimos puede ser una forma de compartir la fe, la esperanza y el amor que se inspiran en la presencia divina. Es importante tener en cuenta que esta interpretación puede variar según las creencias individuales y las tradiciones religiosas. Algunas personas pueden encontrar significado y conexión espiritual en el silencio entre los íntimos, mientras que otros pueden buscarla de diferentes maneras. La relación entre el silencio de las relaciones interpersonales y el silencio de Dios es un tema complejo y puede requerir un análisis más profundo y contextualizado en un marco teológico o espiritual específico. Con todo, permítasenos afirmar ya que la experiencia de la exclamación – lo hemos anunciado desde el capítulo III – desempeñará un papel fundamental en nuestro análisis intencional y nos permitirá trascender el trabajo de Dauenhauer, con quien estamos en deuda por haber trazado el camino, establecido los límites y abierto las posibilidades de una reflexión profunda sobre el silencio desde una perspectiva fenomenológica. Aquí unas ideas que trazarán esta reflexión en el siguiente capítulo de nuestra tesis. La relación entre el silencio y la exclamación en el ámbito religioso se puede entender como dos aspectos complementarios de la experiencia espiritual. Aunque aparentemente son opuestos, ambos pueden estar presentes en la vivencia religiosa y desempeñar un papel importante en la comunicación y expresión de la fe. El silencio, en el contexto religioso, a menudo se asocia con la contemplación, la meditación y la apertura a la presencia divina. El silencio permite una conexión profunda con lo sagrado, ofreciendo un espacio para la reflexión interna y el encuentro personal con lo trascendental. En el silencio, se puede experimentar una sensación de paz, serenidad y comunión con lo divino.

Por otro lado, la exclamación se refiere a expresiones emocionales intensas de admiración, asombro o reverencia. En el ámbito religioso, las exclamaciones pueden manifestarse como alabanzas, adoración y expresiones de gratitud hacia lo divino. Estas exclamaciones enfatizan la respuesta emocional hacia lo

sagrado y pueden ser utilizadas para transmitir un sentido de maravilla y reverencia ante la presencia de lo divino. Ambos el silencio y la exclamación tienen el potencial de llevarnos más allá de las limitaciones del lenguaje ordinario y sumergirnos en una experiencia más profunda de lo sagrado. El silencio nos permite conectarnos internamente con la divinidad, mientras que las exclamaciones son expresiones externas que comunican nuestra respuesta emocional y reverencia hacia lo divino. Con el sustento teórico proporcionado, estamos preparados para iniciar la distinción de nuestra perspectiva en relación con la de Dauenhauer con respecto al significado del silencio profundo, particularmente en su manifestación como silencio litúrgico, según la interpretación del filósofo estadounidense.

4.3.2 Silencio litúrgico

Dauenhauer plantea la existencia de un segundo tipo de silencio profundo conocido como "silencio litúrgico". Dauenhauer sostiene que este silencio está presente en todo el culto ritual, pero no lo aborda – aunque promete ahí mismo que lo retomará más adelante, lo cual no sucede en el resto de su libro - Sin embargo, se destaca que según las ideas de Dauenhauer, este modo de silencio profundo se puede experimentar en algunas ocasiones durante el culto ritual. Con el fin de abordar su enfoque, se limitará la discusión a dos casos de silencio litúrgico que Dauenhauer considera relevantes: el que se observa en el culto católico romano y el presente en el culto cuáquero. De acuerdo con Dauenhauer, Anton Baumstark, un importante historiador de la liturgia católica, ha demostrado que la evolución en la liturgia católica tiende a pasar de la austeridad ritual a la riqueza, “de la simplicidad y brevedad hacia una riqueza y prolijidad cada vez mayores”.³⁰⁴ Agrega que, en concreto, la tendencia en el desarrollo litúrgico consiste en añadir gestos a las fórmulas verbales y viceversa, así como rellenar las pausas del acto litúrgico con

³⁰⁴ Anton Baumstark, *Comparative Liturgy*, revised by Bernard Botte, tr. by F. L. Cross, (London: A. R. Mowbray & Co., 1958), p. 20.

complicaciones de las fórmulas y gestos ya utilizados. Por otra parte, las reformas litúrgicas tienden a simplificar las fórmulas y los gestos y a reintroducir los espacios de silencio en el flujo del acto litúrgico. Para Dauenhauer esta es razón suficiente para afirmar que: “Por muy necesario que sea el silencio en la liturgia católica, no alcanza allí el nivel evidente y explícito que ha alcanzado en el culto cuáquero.”³⁰⁵ Nos gustaría dedicar un momento a abordar una crítica planteada por Dauenhauer, la cual consideramos estéril debido a que distorsiona la idea expuesta en el texto de Baumstark y revela un desconocimiento considerable tanto de la liturgia católica como de la intelectualidad católica, aunque no se espera que Dauenhauer esté familiarizado con estos aspectos en particular. Las observaciones de Baumstark arrojan luz sobre la naturaleza dinámica de la liturgia católica a lo largo de la historia. La evolución de la austeridad a la riqueza refleja la tendencia humana a embellecer y elaborar los rituales sagrados. Con el paso del tiempo, existe una inclinación natural a agregar más gestos y complejidades, perdiendo potencialmente de vista la esencia espiritual subyacente.

Sin embargo, reconociendo la necesidad de equilibrio y una conexión auténtica con lo divino, han surgido reformas litúrgicas. Estas reformas buscan simplificar la experiencia litúrgica, eliminando excesos de adornos y reintroduciendo momentos de silencio. Su objetivo es restaurar la profunda conexión espiritual que puede ser fácilmente opacada por un ritualismo excesivo. De hecho, los reformadores enfatizan que las acciones externas y los rituales, por más elaborados que sean, no garantizan una vida verdaderamente piadosa. Nos recuerdan que una experiencia litúrgica vibrante y significativa debe estar respaldada por la oración privada y silenciosa de los individuos. Es en estos momentos personales de comunión con lo divino que la verdadera esencia de la piedad y la espiritualidad puede ser nutrida y cultivada. Así, Baumstark en el mismo pasaje citado por Dauenhauer:

³⁰⁵ Op. Cit., p. 18. “However necessary silence is to the Catholic liturgy, it does not reach there the obvious and explicit level that it has attained in Quaker worship”.

Esta afirmación – la citada por Dauenhauer - podría parecer desafiada por el libro VIII de las Constituciones Apostólicas, con sus textos largos y, sobre todo, la longitud desproporcionada de su gran oración eucarística. Sin embargo, en este caso en particular no estamos tratando con verdaderos textos litúrgicos, formados por una evolución espontánea y realmente utilizados por una comunidad. Por el contrario, lo que tenemos aquí es la construcción laboriosa de una especie de formulario ideal, compilado por un erudito que se basa en elementos derivados de una gran variedad de fuentes.³⁰⁶

Evidentemente, Dauenhauer está esforzándose por establecer su argumento de que el silencio litúrgico en el ejemplo de los cuáqueros es fundamentalmente silencio, sin tener en cuenta que también lo es en el rito católico. No obstante, debemos reconocer que, a un nivel más profundo, los movimientos de reforma litúrgica han destacado que la acción litúrgica en su totalidad no constituye una vida plena de devoción, sino que se convierte en un ritualismo estéril a menos que esté respaldada por la oración privada y silenciosa. Sin embargo, esta perspectiva es algo que Dauenhauer puede encontrar desde su momento histórico y es el resultado de su desconocimiento de la literatura católica sobre el tema del silencio y la liturgia pues basta revisar solamente una – entre muchas - la obra *Escalera Espiritual* de San Juan Clímaco para evidenciar que existe una falta de comprensión del papel del silencio en la liturgia católica. Ahí Juan Clímaco recomienda recuperar y cultivar la vida en silencio especialmente en las comunidades parroquiales para unir la oración personal con la “voz pública eclesial”.³⁰⁷ Pero esta idea ya estaba también en el mismo texto que Dauenhauer usa para distinguir y preferir el silencio profundo en la liturgia cuáquera del silencio profundo en la liturgia católica. En la página 75 del texto de Baumstark leemos:

³⁰⁶ Op. Cit., Baumstark, p. 20. Énfasis nuestro en la traducción. “This assertion might seem to be challenged by book VIII of the apostolic constitutions with its long-drawn-out texts and, above all, the disproportionate length of its great Eucharistic prayer. But in this particular instance we are not dealing with true liturgical texts, formed by spontaneous evolution and really used by a community. On the contrary, what we have here is the laboured construction of a sort of ideal formulary, compiled by a scholar drawing on elements derived from a great variety of sources.”

³⁰⁷ Cfr. Juan Clímaco (2017), *Escalera espiritual*, Ivory Books, pp. 78-79. Capítulo XI. De la locuacidad y el silencio.

En cualquier caso, sabemos que en tiempos posteriores, la oración lítica presuponía la cooperación entre un recitador y la congregación que le respondía. Otra característica de su desarrollo temprano fue la invitación a la oración que la precedía, un deber que sin duda recaía originalmente en el obispo o en el sacerdote como su sustituto. Fue solo más tarde que en Oriente esta parte pasó al diácono, mientras que en Occidente, al menos en las procesiones, pasó a la *schola cantorum*. En cuanto a la congregación, su participación se limitaba quizás, en tiempos muy tempranos, a un momento de oración interior y silenciosa después de cada una de las invitaciones de la letanía. En los días de penitencia, al menos, se acompañaba de genuflexiones. Su prototipo judío parece residir en la postración silenciosa que era habitual en el culto del Templo. Sin embargo, pronto descubrimos que la comunidad expresaba su unión con las peticiones del recitador mediante algunas aclamaciones (como el Amén de la letanía nestoriana).³⁰⁸

Como bien sabemos, la oración lítica, también conocida como letanía, es una forma de oración litúrgica que se caracteriza por ser una serie de invocaciones o peticiones que son recitadas o cantadas por un líder o recitador, seguidas por una respuesta de la congregación. En este tipo de oración, se presentan una serie de súplicas o alabanzas a Dios, a los santos o a otros objetos de devoción, y se busca la participación activa de la comunidad en la respuesta y la intercesión. Se recita en momentos especiales de la liturgia, como en las procesiones, en los servicios penitenciales o en ocasiones de súplica y adoración colectiva. La estructura de la oración lítica puede variar, pero generalmente consiste en una serie de invocaciones breves o nombres de Dios o de los santos, seguidos por una respuesta de la congregación, que puede ser una frase como “ruega por nosotros” o “ten piedad de nosotros”. Esta interacción entre el líder y la comunidad crea un sentido de unidad y participación activa en la oración colectiva. El silencio desempeña varios roles

³⁰⁸ Ibidem. P. 75 (paréntesis nuestro en la traducción castellana) “In any case, we know that in later times the litanic prayer presupposed co-operation between a recitant and the congregation who answered him. Another characteristic of its early development was the invitation to prayer which preceded it, a duty which no doubt fell originally to the Bishop or the Priest as his substitute. It was only later that in the East this part fell to the Deacon while in the West, at least in processions, it passed to the *schola cantorum*. As regard the congregation, its share was perhaps limited, in very early times, to a moments interior and silent prayer after each of the invitations of the Litany. On penitential days, at least, it was accompanied by genuflexions. Its jewish prototype would seem to lie in the silent prostration which was customary in the worship of the Temple. However this may be, we soon find that the community voiced its union with the petitions of the recitant by a few acclamation.”

significativos en el contexto de la oración lítica. En primer lugar, después de cada invitación de la letanía, la congregación se sumerge en un momento de oración interior y silenciosa, permitiéndoles reflexionar sobre las palabras y peticiones presentadas, y establecer una conexión personal con la oración. Además, durante los días de penitencia, el silencio acompaña a la oración y se combina con genuflexiones, enfatizando así la actitud de humildad y contrición ante Dios y permitiendo a los fieles enfocarse en su arrepentimiento y búsqueda de perdón. Asimismo, se menciona que el silencio en la oración lítica tiene un vínculo con el culto del Templo judío, donde la postración silenciosa era común. Este silencio evoca la reverencia y solemnidad presentes en las prácticas religiosas antiguas, creando así una continuidad entre ambas tradiciones.

En resumen, el análisis de Dauenhauer sobre el carácter exclusivo del ritual cuáquero, respaldado por autores como Rudolf Otto³⁰⁹, también se ha evidenciado durante mucho tiempo en el catolicismo. Por lo tanto, creer que solo en el ritual cuáquero encontramos al silencio como un fenómeno positivo es una conclusión infundada. Dauenhauer mismo había afirmado que los cuáqueros no perciben el silencio como un vacío indiscriminado, sino que lo ven como un fenómeno positivo y distintivo al que le otorgan una interpretación ontológica en la teología cuáquera. Este fenómeno también sucede en la teología católica, como nos lo recuerda el Cardenal Robert Sarah en su libro *La fuerza del silencio* cuando nos brinda el pasaje sobre la vida monacal y el silencio

El monje emprende un camino empinado y largo; no obstante, ya sabe cuál es su destino: la palabra de la Biblia en la que escucha a Dios. A partir de ahí, debe esforzarse por comprenderle para poder dirigirse hacia Él. De este modo, el recorrido de los monjes, por imposible que resulte medir su progreso, se lleva a cabo en el corazón de la Palabra recibida y meditada a través de la liturgia. En esta búsqueda de Dios el monje se ve firmemente atrapado por el silencio de Cristo en su Pasión: es Él quien le arrastra.³¹⁰

³⁰⁹ Otto, R. (2001) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza, Madrid. Pp. 86 y ss

³¹⁰ Op.Cit., Sarah, *La fuerza del silencio*, p. 145.

El fragmento plantea que el monje emprende un camino hacia Dios a través de las enseñanzas bíblicas, escuchando la voz divina y buscando comprender a Dios para acercarse a Él. El recorrido de los monjes se desenvuelve en el corazón de la Palabra divina, recibida y meditada en la liturgia. Sin embargo, el fragmento destaca que en esta búsqueda de Dios, el monje se ve cautivado por el silencio de Cristo en su Pasión, siendo Él quien lo guía. El silencio disponible para la relación entre el ser humano y Dios puede interpretarse como un espacio propicio para la reflexión y contemplación, donde el monje se acerca a la presencia divina y se sintoniza con ella. Asimismo, el silencio simboliza la dificultad de expresar con palabras la experiencia de la relación con lo divino, y el monje se encuentra atrapado por el silencio de Cristo, reconociendo la limitación del lenguaje y la necesidad de entregarse completamente a la experiencia mística.

Empero el silencio y la liturgia son dos elementos fundamentales para la vida espiritual de cualquier cristiano, no solo de los monjes o las personas consagradas. El silencio nos ayuda a escuchar la voz de Dios en nuestro interior, a meditar su Palabra y a contemplar su presencia en nuestra vida. La liturgia nos permite participar de la acción salvífica de Dios, celebrar su misterio y alabar su bondad. Ambos elementos se complementan y se enriquecen mutuamente, pues el silencio nos prepara para la liturgia y la liturgia nos lleva al silencio. Así, podemos seguir el ejemplo de Cristo, que vivió en silencio su Pasión y que nos invita a entrar en comunión con él a través de la liturgia. El silencio y la liturgia están disponibles para cualquier cristiano que quiera profundizar en su relación con Dios y crecer en santidad. Y aquí estamos de acuerdo con Dauenhauer porque considera que tanto en la liturgia cualquiera como en la católica:

...el espacio de silencio no se abre para que Dios haga algo previamente especificada de antemano por los adoradores. Más bien se abre para que Él haga allí lo que quiera, aunque no quiera hacer nada que los adoradores puedan reconocer como un hacer. Aquí, de una manera comparable al silencio entre los íntimos, el silencio no está intrínsecamente coordinado

con alguna declaración o acto específico que se espera. Y, como en el silencio entre los íntimos, el silencio tiene una cierta preeminencia, pero un silencio puro y duradero, no alimentado por algunas declaraciones o hechos, aquí los adoradores dando voz al hecho o a la expectativa de que Dios haga o revele algo, no tiene sentido.³¹¹

La cita anterior establece puntos de comparación entre el silencio íntimo y el silencio litúrgico. Ambos tipos de silencio comparten la característica de no estar destinados a que Dios realice algo específico según las expectativas de los participantes en esa *producción de silencio*. En cambio, en ambos casos, se abren para permitir que Dios – o el otro, en el silencio íntimo entre personas – actúe según Su voluntad, incluso si esa acción no es reconocible por quienes se mantienen a la espera y han ejercido su palabra. Tanto en el silencio íntimo como en el silencio litúrgico, el silencio no está intrínsecamente ligado a declaraciones o actos esperados. Ambos tipos de silencio tienen una preeminencia especial, un silencio puro y duradero, que no se nutre de declaraciones o hechos. Sin embargo, y esta es la distinción fundamental entre el silencio íntimo y el silencio litúrgico, en el contexto de la adoración no tiene sentido que los adoradores expresen verbalmente sus expectativas sobre lo que Dios debería hacer o revelar, ya que el valor del silencio radica en sí mismo. Cerramos esta exploración con la idea final de Dauenhauer sobre el silencio litúrgico:

Este modo de silencio profundo, el silencio litúrgico, comparte con el silencio de las intimidades la característica de ser explícitamente intersubjetivo en su origen y mantenimiento. Comparte con un tercer modo de silencio profundo, al que llamo silencio del por decir, una referencia a algo que, en principio, está más allá de lo que los agentes humanos pueden lograr con sus propios esfuerzos.³¹²

³¹¹ Op.Cit., Dauenhauer, p. 19. “But the silent space is not opened so that God will do some X specified in advance by the worshipers. Rather it is opened for Him to do there what He wills, even if He wills to do nothing which the worshipers can recognize as a doing. Here, in a fashion comparable to the silence among intimates, silence is not intrinsically coordinated with some specific utterance or deed that is awaited. And, as in the silence among intimates, silence has a certain preeminence, but an abiding pure silence unnourished by some utterances or deeds, here the worshipers giving voice to the fact or the expectation of God’s doing or revealing something, makes no sense.”

³¹² Idem. “This mode of deep silence, liturgical silence, shares with the silence of intimates the characteristic of being explicitly intersubjective in its origin and maintenance. It shares with a

4.3.3 Silencio [de lo] por decir

Dauenhauer muestra que existe un tercer tipo de silencio profundo conocido como el silencio del deber ser dicho, el cual trasciende el lenguaje y se encuentra arraigado en la obligación de ser expresado. Este tipo de silencio puede ser considerado como normativo o filosófico, y muestra una notable similitud con lo que podría denominarse silencio místico. Sin embargo, una descripción sucinta basta para ilustrar tanto su carácter como un modo de silencio profundo, como su conexión con los otros tipos de silencio profundo previamente mencionados. Dauenhauer, pues, planteará en este tercer tipo de silencio una visión existencialista de la comunicación humana, en la que el sentido de los enunciados no se agota en su relación lógica o lingüística con otros enunciados, sino que depende de la actitud y la responsabilidad del hablante frente al mundo y a sí mismo. El autor sugiere que el silencio del mundo es el desafío que invita al hombre a autenticar sus palabras con su existencia, y que ningún discurso puede sustituir o evitar esa exigencia. El autor cuestiona así la pretensión de algunos discursos de tener una validez universal o definitiva, y propone una concepción más personal y dialógica de la verdad. Aquí, la información mencionada sobre la apelación más allá del enunciado y la falta de autenticación definitiva por parte de otros enunciados se vincula con el silencio íntimo y el silencio litúrgico de las siguientes maneras:

En el caso del silencio íntimo, este se reconoce como un espacio en el que las palabras no son suficientes para autenticar completamente una experiencia o un mensaje. El silencio íntimo permite una respuesta originaria más allá de los enunciados verbales, donde la autenticación se espera en silencio. En este sentido, el silencio íntimo proporciona un espacio para explorar la conexión auténtica con lo divino que trasciende las limitaciones del lenguaje. En cuanto al silencio litúrgico, la idea de que ningún enunciado es autenticado definitivamente por otros enunciados o por la coherencia y consistencia de

third mode of deep silence, which I call silence of the to-be-said, a reference to something which in principle lies beyond what human agents can achieve by their own endeavours.”

estos se refleja en la importancia del silencio en el culto ritual. En el silencio litúrgico, se reconoce que la validación o invalidación de lo que se pronuncia no viene exclusivamente de las palabras o gestos utilizados en el ritual, sino también del silencio que el mundo presente ofrece como respuesta. El silencio litúrgico permite una apertura para escuchar y recibir una respuesta originaria más allá de las formulaciones verbales o acciones rituales. En ese sentido, es plausible argumentar que el silencio de lo por decir constituye, de cierta manera, el silencio profundo "primigenio" que subyace a cualquier otra forma de aprehender positivamente al silencio. Esta perspectiva nos acerca a la concepción del silencio como un fenómeno originario que la fenomenología busca desentrañar en su esencia, el cual se vincula con otras modalidades del lenguaje, como el tacto o la melancolía, y trasciende la esfera de la enunciación. El concepto del "tacto" comprende una variedad de sentidos que se entrelazan y se relacionan con el fenómeno del silencio. Por un lado, se puede aprehender el tacto en su sentido físico, el cual implica la capacidad de percibir y experimentar el mundo a través del contacto directo con los objetos y seres vivos. En esta dimensión, el tacto se conecta con el silencio al reconocer que, en ocasiones, el silencio puede transmitir mensajes más profundos y reveladores que las palabras mismas, y el contacto físico puede ser portador de significados sutiles y trascendentes sin requerir una expresión verbal. Por otro lado, el tacto puede ser entendido como una sensibilidad emocional, una capacidad para comprender y responder empáticamente a los sentimientos y emociones de los demás. Desde esta perspectiva, el tacto se vincula con el silencio al destacar la importancia de estar atentos a las expresiones no verbales durante los momentos de silencio, reconociendo que estas pueden ser portadoras de mensajes y estados emocionales que trascienden las limitaciones del lenguaje. Además, el tacto puede ser concebido como una habilidad para abordar con sensibilidad situaciones delicadas y complejas, mostrando prudencia y consideración en su tratamiento. En este sentido, el tacto se relaciona con el silencio al subrayar la importancia de saber cuándo callar y escuchar, permitiendo que el silencio brinde un espacio propicio para la

reflexión y la comprensión mutua en situaciones sensibles. Por último, el tacto puede ser entendido como un estilo de comunicación que busca ser cuidadoso y respetuoso al expresar ideas, críticas o comentarios. Esta perspectiva resalta la importancia de seleccionar cuidadosamente las palabras y tonos utilizados para evitar malentendidos y conflictos innecesarios. En suma, en relación con el silencio, el tacto enfatiza la importancia de discernir cuándo y cómo romper el silencio de manera adecuada, asegurándose de que nuestras palabras y acciones respeten la dignidad y sensibilidad de los demás. Estas distintas facetas del tacto resaltan la importancia de la comunicación no verbal y el respeto hacia los demás durante los momentos de silencio, permitiendo una comprensión más profunda y una conexión auténtica con el entorno y las personas que nos rodean. Por tal motivo, en este silencio de lo por decir, en efecto, encontramos que no se requiere una respuesta, ya que no se concibe la posibilidad de un interlocutor fijo, sino que el silencio actuado aquí siempre permanece a la espera de su completitud, es decir, debe ser motivado e iniciado por algo o alguien que lo interpele pero "...hay algo comparable a una apelación. La palabra apela al ser-dicho para su autenticación. Pero la 'respuesta', por supuesto, no es un *enunciado*." ³¹³ En este escenario Dauenhauer considera la posibilidad de asumir que no hay respuesta en el sentido de que una respuesta se refiere a la reacción o contestación que se da a una pregunta, solicitud, estímulo o situación determinada; a la manera en que alguien responde o se comunica en relación a algo que se le ha planteado o presentado, pero incluso el silencio puede contar *como* respuesta sabiéndolo interpretar. Esta perspectiva destaca la importancia de comprender y contextualizar el silencio en función de su intención y significado, reconociendo que su interpretación puede ser un aspecto crucial para comprender la respuesta inherente en el acto de callar.

³¹³ Op.Cit., Dauenhauer, p. 20 "Yet something comparable to an appeal is present there. Utterance appeals to the to-be-said for its authentication. But the "response," of course, is not an utterance."

Para concluir este capítulo, es importante ejercer la precaución que el propio Dauenhauer manifiesta al final de su exploración sobre los diferentes tipos de silencio que hemos tomado como base y hemos enmendado y ampliado en los puntos pertinentes para iniciar, en última instancia, nuestro análisis intencional siguiendo la senda trazada por B.P. Dauenhauer. Esta precaución nos insta a reconocer que cualquier análisis o comprensión del silencio está sujeto a limitaciones y a la necesidad de una interpretación cuidadosa. En este sentido, nuestro análisis pretende ser una continuación de la ruta trazada por Dauenhauer, pero también un punto de partida para futuras investigaciones y reflexiones en torno al silencio y sus múltiples dimensiones.

Lo que hay que notar aquí, más bien, es que la descripción de estos modos de silencio profundo, al igual que la descripción del silencio intermedio y del silencio anterior y posterior, revela la necesidad de algún tipo de interpretación ontológica del significado del fenómeno del silencio.³¹⁴

y añade que

...no hay ninguna razón para suponer que la estructura temporal del silencio profundo sea fundamentalmente análoga a la del silencio intermedio o del silencio anterior y posterior. Más bien, su estructura temporal parece ser bastante diferente.³¹⁵

Tras una exhaustiva reflexión acerca de los distintos tipos de silencio previamente abordados, es llegado el momento de emprender el análisis intencional que nos permitirá desvelar la estructura fundamental del silencio en tanto fenómeno positivo. Con los ejemplos y reflexiones hasta ahora proporcionados como aderezo, nos disponemos a adentrarnos en la comprensión profunda del silencio. A través de este análisis, aspiramos a develar las características esenciales del silencio, explorando su naturaleza

³¹⁴ Ibidem. P. 21 “What should be noticed here, rather, is that the description of these modes of deep silence, like the description of intervening silence and fore-and-after silence, reveals the need for some sort of ontological interpretation of the significance of the phenomenon of silence.”

³¹⁵ Ibidem. P. 22 “There is, therefore, no reason to assume that the time structure of deep silence is fundamentally analogous to that of intervening silence or fore-and-after silence. Rather, its time structure seems to be quite different. But what the precise difference is will appear only by virtue of the intentional analysis of silence.”

comunicativa, su capacidad para engendrar significado y su relevancia en la experiencia humana.

Capítulo V. Análisis intencional

En este capítulo nos embarcaremos en un análisis intencional renovado que ampliará y enriquecerá las ideas propuestas por Dauenhauer. Guiados por su enfoque, exploraremos más a fondo la temática del silencio de Dios, examinando detalladamente su relevancia y las implicaciones que conlleva. Nuestro análisis se centrará en la estructura temporal del silencio, considerando su interacción con el discurso y los niveles de implicación interpersonal en el ámbito signitivo. Asimismo, exploraremos los distintos momentos o partes irreductibles que componen la estructura temporal del silencio, profundizando en su papel como punto de partida, su capacidad de permitir cambios y transformaciones, y su papel en la clausura y la unidad del discurso. Además, nos adentraremos en la experiencia humana, situando el discurso y el silencio en el contexto más amplio de la existencia y la relación entre lo divino y lo humano. Mediante esta perspectiva analítica renovada, nuestro objetivo es brindar una comprensión más profunda y compleja del fenómeno del silencio, tal como lo expone el filósofo estadounidense. Nos proponemos superar las limitaciones inherentes a enfoques anteriores y abrir nuevas vías de exploración y reflexión. Es importante destacar que el propio filósofo deja abierta la posibilidad de esta búsqueda al afirmar que

el análisis genético intencional del silencio debe ocuparse del cierre del discurso. Todo el ámbito del discurso, con sus diversos niveles, es en cierto modo inagotable. En principio, el discurso puede continuar interminablemente. Este es el carácter de "y así sucesivamente" del propio dominio motivado del discurso. Pero el ámbito del discurso se experimenta ampliamente como insuficiente o incompleto, como incapaz de enfrentarse definitivamente a Dios, o a la experiencia perceptiva inmediata, o a lo que es ser un yo o al amor, etc.³¹⁶

³¹⁶ Op. Cit., Dauenhauer, p. 75. the genetic intentional analysis of silence must deal with the close of discourse. The entire domain of discourse, with its several levels, is in one sense inexhaustible. Discourse can in principle go on interminably. This is the "and so forth" character of the motivated domain of discourse itself. But the domain of discourse is widely experienced as either insufficient or incomplete, as unable to cope definitively with God, or with immediate perceptual experience, or with what it is to be a self, or with love, etc.

El pasaje anterior presenta ciertas objeciones respecto a la afirmación de que el discurso humano es inexhaustible e insuficiente para abordar temáticas como la divinidad. Aunque se reconoce la relevancia del análisis genético intencional del silencio profundo, que incluye el silencio divino, se requiere una fundamentación más sólida y una argumentación más rigurosa para respaldar la premisa de la incompletitud del discurso humano. No obstante, se espera que este análisis intencional aporte elementos que sustenten la concepción de la insuficiencia discursiva, y que el acto de abrirse a la relación con lo divino constituya el primer umbral de silencio a ser valorado previo a emprender una interpretación ontológica y material del silencio en cuestión.

A la luz de las reflexiones anteriores sobre el fenómeno del silencio, nos disponemos a emprender nuestro análisis intencional, siguiendo la senda trazada por Dauenhauer. Sin embargo, es importante destacar que, a lo largo de nuestra argumentación, se señalarán claramente los momentos en los que se establecerán las distinciones necesarias entre las ideas propuestas por el autor y nuestras propias perspectivas. Conscientes de la importancia de mantener una postura crítica y constructiva, delinearemos los espacios de separación entre sus planteamientos y nuestras propias contribuciones, en aras de una discusión enriquecedora y matizada del tema del silencio.

Dauenhauer plantea, en un inicio, que el silencio se despliega en una multiplicidad de manifestaciones, las cuales pueden variar en su grado de debilidad o fortaleza, en su carácter beneficioso o perjudicial, dependiendo del contexto y la intencionalidad que lo envuelve. Asimismo, este fenómeno desempeña una función de importancia crucial en diversos dominios y modalidades del discurso. No obstante, esta diversidad suscita la cuestión fundamental de cómo debe ser definido el silencio de manera precisa y coherente. Es decir, aún queda por desvelar y revelar el sentido común, la esencia subyacente de cada manifestación del silencio. Con miras a alcanzar tal objetivo, se hace imperativo abordar un análisis intencional minucioso de esta compleja fenomenología. En esta indagación inicial, desde los correlatos noéticos y noemáticos del silencio, tal como son expuestos por Dauenhauer, ya se pueden

articular contribuciones significativas acerca del silencio como una pretensión hacia lo indeterminado y como una condición ontológica previa para la transición desde lo pre-predicativo hacia lo predicativo. Estos aportes enriquecen y amplían su significado, posibilitando una comprensión más profunda de su naturaleza intrínseca. Resulta ineludible, pues, explorar tanto el origen como la diversidad de significados inherentes al fenómeno del silencio.

En virtud de las investigaciones llevadas a cabo en los capítulos 3 y 4, cabe proponer la afirmación de que los noemas inherentes al fenómeno del silencio guardan una identidad ontológica con aquellos que se encuentran presentes en los enunciados con los que el silencio se halla correlacionado. La materia intencional que subyace tanto en estos enunciados como en el propio silencio se manifiesta como una entidad indivisible. Conforme a dicha proposición, la distinción fundamental entre el silencio y el discurso reside en la calidad distintiva de la noesis, es decir, en el acto intencional, sin que haya lugar para otras diferenciaciones significativas. *Aquello* que se encuentra presente ya sea en la enunciación o en la inhibición de la misma, representa en esencia una singularidad común. En suma, examinando minuciosamente el fenómeno del silencio, se revela que el elemento noemático, ostensiblemente evidente, recae en la totalidad de las cosas y expresiones, verbales, gestuales o musicales, que se encuentran potencialmente a disposición del autor de un enunciado, siendo su elección motivada tanto para su empleo como para su omisión. se puede argumentar que la elección motivada del uso u omisión de un enunciado por parte del autor se sustenta en la noción de intencionalidad y comunicación selectiva. En este sentido, el autor actúa con una intención específica al determinar si emplear o abstenerse de utilizar un enunciado en un contexto comunicativo determinado. Dicha intención se encuentra intrínsecamente vinculada a una serie de factores que abarcan desde el propósito comunicativo hasta la audiencia, el contexto cultural, las circunstancias particulares, entre otros, como tendremos ocasión de ver más adelante.

El autor, al tomar la decisión de qué expresiones utilizar o evitar, persigue transmitir su mensaje de manera efectiva, lograr un efecto comunicativo

particular o preservar el significado y el impacto de sus palabras. Esta elección puede estar influenciada por consideraciones estilísticas, pragmáticas, emocionales o estratégicas que determinan la forma en que el autor se comunica con su audiencia, y sobre ello hablaremos en el apartado de la génesis interpersonal del silencio. Por ejemplo, el autor puede optar por el silencio cuando considera que la omisión de palabras puede generar un efecto más impactante, evocar una respuesta emocional profunda o respetar un momento de reflexión necesario para el entendimiento del mensaje. En este punto, Dauenhauer ya expone el primer límite de su análisis intencional pues afirma que

Abstenerse de emplear alguna o todas esas expresiones es, a primera vista, una actuación positiva y, por tanto, un acto que podría considerarse el correlato noético del fenómeno del silencio. El silencio sería entonces la abstención positiva de emplear alguna expresión determinada.³¹⁷

Una posible crítica a la afirmación sobre la abstención positiva como correlato noético del silencio es que no se brinda una fundamentación suficiente para respaldar esa conexión. Si bien se menciona que la abstención positiva implica usar u omitir el conjunto de posibles actos de enunciación a disposición de un usuario del lenguaje, no se explican las razones o bases teóricas detrás de esta afirmación. Además, es importante tener en cuenta que la relación entre la abstención positiva y el fenómeno del silencio puede ser más compleja y matizada de lo que se sugiere. El silencio puede surgir por diversas razones, como la falta de palabras adecuadas, la intención de evitar la comunicación o la reflexión profunda. No necesariamente toda abstención positiva de emplear expresiones está relacionada directamente con el fenómeno del silencio. Por ejemplo, imaginemos una conversación en la que dos personas discuten sobre un tema complejo y abstracto, como la naturaleza del tiempo. Uno de los interlocutores, sumergido en una profunda reflexión, se encuentra incapaz de

³¹⁷ Op.Cit. 55 Abstaining from employing any or all of these expressions is on the face of it a positive performance and thus an act which could be taken to be the noetic correlate of the phenomenon of silence. Silence then would be the positive abstinence from employing some determinate expression.

encontrar las palabras adecuadas para expresar con precisión su pensamiento. En lugar de utilizar palabras imprecisas o inadecuadas, opta por el silencio como una forma de abstención positiva. En este contexto, el silencio surge como consecuencia de la falta de palabras adecuadas, permitiendo al interlocutor tomarse el tiempo necesario para reflexionar y encontrar una expresión más precisa, evitando así la comunicación de información incorrecta o confusa. Según la perspectiva de Dauenhauer, el ejemplo planteado se inscribe en el ámbito de la genética interpersonal del silencio, específicamente en el contexto de un diálogo en el que las polaridades del autor y el público se encuentran frente a frente, abriendo la posibilidad de iniciar un co-discurso. En esta dinámica, se vislumbra la emergencia de una profundidad real en la intersubjetividad. No obstante, Dauenhauer no profundiza lo suficiente en su enfoque básico sobre las relaciones entre un "yo" y un "tú", dejando sin explorar las implicaciones y alcances más detallados de dicha interacción como tendremos ocasión de ver más adelante.

Ahora bien, la posibilidad de la abstención o el uso del conjunto de expresiones candidatas a cumplir el ámbito noemático del silencio implica la existencia de un ámbito predicativo previamente establecido en el tiempo, donde se delinean las potenciales opciones comunicativas. Este ámbito se constituye como un telón de fondo que delimita las posibilidades de enunciación y permite al autor tomar decisiones sobre qué expresiones utilizar o abstenerse de emplear. Ahora bien, estas decisiones no son arbitrarias, sino que están enraizadas en razones motivadas por diversos factores. Tales factores pueden abarcar desde la edad y la experiencia del autor, hasta su conocimiento acerca del uso de ciertos enunciados o incluso condiciones congénitas que puedan afectar su capacidad para discernir entre la posibilidad de abstención o uso. En este sentido, la elección del autor se encuentra guiada por consideraciones que trascienden lo meramente lingüístico, adentrándose en dimensiones cognitivas, perceptuales y contextuales. Así, la posibilidad de la abstención o el uso en el ámbito noemático del silencio se entrelaza con la complejidad inherente a la condición humana y su relación con el lenguaje, planteando interrogantes sobre la influencia de la

temporalidad, la subjetividad y los determinantes motivacionales en la configuración de la comunicación y la expresión humana. Por tal motivo, el mismo Dauenhauer indica en notas que

El análisis intencional que aquí se lleva a cabo se orienta directamente sólo hacia una aclaración del sentido del silencio. Aunque demostrará que el propio sentido del silencio como fenómeno unitario requiere que se le dé alguna interpretación ontológica, el análisis intencional en sí mismo no especifica completamente la interpretación.³¹⁸

Esta afirmación destaca las limitaciones del análisis intencional para delinear por completo el marco ontológico que subyace en la naturaleza multifacética del silencio. Sugiere que se requiere una investigación filosófica adicional y una exploración conceptual para profundizar en nuestra comprensión de las dimensiones ontológicas inherentes al sentido del silencio. Al reconocer la complejidad e intrincación inherente al silencio, este reconocimiento motiva una reflexión filosófica que trasciende los límites del análisis intencional, buscando desvelar las interpretaciones matizadas y las implicaciones filosóficas que se encuentran en el ámbito del silencio. Como resulta evidente, es imperativo abogar por una propuesta que logre articular las múltiples y variadas formas del silencio en relación a su conexión primordial con el discurso, tal como postula la propuesta de Dauenhauer. Debido a la imposibilidad de abarcar exhaustivamente todas las manifestaciones del silencio, Dauenhauer abre la puerta para la integración de nuestras contribuciones en torno a la relación fundamental del "yo" y el "tú" en la interrelación del silencio y el discurso. En este sentido, es válido incluir a Dios como uno de los actores involucrados, considerando que para Dios el conjunto de expresiones motivadas carece de sentido, tal como Dauenhauer ha demostrado de manera exitosa en el caso del silencio y el discurso humano. Reconocemos las dificultades inherentes a

³¹⁸ Op.Cit. p. 54, nota 1. The intentional analysis undertaken here is directly oriented only toward a clarification of the sense of silence. Though it will demonstrate that the very sense of silence as a unitary phenomenon requires that it be given some ontological interpretation, the intentional analysis itself does not fully specify the interpretation.

intentar "decir" en qué consiste el silencio de Dios y cómo ello contribuiría y reformularía la interpretación ontológica del silencio, aspecto que constituye el objeto central de nuestro análisis intencional. Cabe destacar que esta tesis no busca agotar el tema ni adentrarse profundamente en el aspecto ontológico del silencio, sino que sienta las bases para futuras investigaciones en este campo.

Así

El problema fundamental es que la propuesta no puede dar cuenta de todos los casos de silencio. Tres casos de silencio ilustrarán este punto. La propuesta parece funcionar bien en el primer caso, cruje en el segundo y se desmorona en el tercero.³¹⁹

Examinemos detalladamente cada uno de estos casos y las implicaciones que se desprenden de ellos. Realizaremos las anotaciones que consideremos pertinentes con el propósito de señalar los temas que se abren a partir de estos primeros postulados y las ideas necesarias, según nuestra consideración, para profundizar en la comprensión del silencio y su relación con el discurso.

5.1 La dimensión noético-noemática del silencio.

Afirma Dauenhauer:

En el caso 1, A se abstiene de pronunciar x para dejar paso a la pronunciación de y por parte de A o de otra persona, donde x e y son miembros determinados del conjunto de expresiones motivadamente empleables. En este caso, tanto los enunciados en cuestión como la aparición del silencio dependen claramente de forma exhaustiva del dominio del predicativo como un dominio ya constituido que contiene expresiones determinadas. La propuesta en cuestión parece manejar casos de este tipo con facilidad.³²⁰

³¹⁹ Op.Cit., p. 55. The basic problem is that the proposal cannot account for all occurrences of silence. Three cases of silence will illustrate this point. The proposal appears to work well in the first case, creaks in the second, and falls apart in the third.

³²⁰ Op.Cit., pp. 55 – 56. In case 1, A abstains from uttering x to make way for an uttering of y by A or someone else, where x and y are both determinate members of the set of motivatedly employable expressions. In this case both the utterances in question and the occurrence of

Para ilustrar este caso, consideremos una situación en una asamblea estudiantil donde varios estudiantes expresan sus opiniones sobre un tema en particular. Durante la discusión, uno de los estudiantes, A, se abstiene de pronunciar una expresión específica, x, para permitir que otro estudiante, B, pueda expresar su punto de vista mediante la pronunciación de la expresión y. Aquí, tanto x como y son expresiones definidas y motivadamente empleables en el contexto de la asamblea estudiantil. La propuesta en cuestión demuestra su eficacia al abordar casos de esta naturaleza. Se evidencia que su capacidad para comprender y analizar estas situaciones se basa en el reconocimiento del dominio del predicativo como un marco preestablecido que contiene expresiones específicas. En consecuencia, se comprende que la aparición del silencio, así como la elección de enunciados, están enmarcadas dentro de esta estructura existente y están determinadas por la relación entre las expresiones motivadas y las decisiones del hablante. Con todo, la valoración del silencio como fenómeno no puede ser reducida aún a una categorización binaria de positivo o negativo. Su apreciación requiere un análisis más profundo y una consideración exhaustiva de los diversos elementos contextuales, las intenciones subyacentes y las consecuencias involucradas. Si bien en el ejemplo de la asamblea estudiantil el silencio puede ser interpretado como una acción estratégica que permite la expresión de otro estudiante, esta situación no puede ser extrapolada sin más a todas las manifestaciones de silencio. La evaluación y el significado del silencio están inextricablemente vinculados a las intenciones implícitas, la dinámica de poder y las ramificaciones éticas y sociales que lo rodean. Por consiguiente, es esencial realizar un análisis cuidadoso del contexto específico y de las múltiples dimensiones del silencio antes de emitir juicios categóricos acerca de su naturaleza positiva o negativa.

silence clearly depend exhaustively upon the domain of the predicative as an already constituted domain containing determinate expressions. The proposal in question seems to handle cases of this sort with ease.

Por tal motivo, continúa Dauenhauer así:

En el caso 2, sin embargo, supongamos que Y no está determinada actualmente. Por ejemplo, me encuentro con alguien y le doy la oportunidad, absteniéndome de emplear todas las expresiones actualmente determinadas de que dispongo, de pronunciar algo nuevo, algo de lo que actualmente no tengo ninguna noción o experiencia ni ninguna razón especificable para pensar que ese alguien puede pronunciar. En lugar de, como en el caso 1, pronunciar o abstenerse de pronunciar alguna X determinada a alguien, simplemente guardo silencio ante él. Independientemente de que esta persona haga o incluso pueda aprovechar la apertura que le proporciono para que pronuncie algo nuevo, he logrado el silencio y puedo decir que "tuvo su oportunidad". Entre paréntesis, por lo que sé, ese alguien puede ser uno mismo. Por ejemplo, un poeta puede "callarse" para ver si puede decir algo nuevo incluso a sí mismo.³²¹

Hacemos referencia al ejemplo de Hugo von Hofmannsthal y su acto de callar, como lo presentamos previamente al comienzo de nuestro tercer capítulo. Sin embargo, este caso ilustrativo nos invita a una reflexión adicional que complementa la discusión. El acto de callar, en el contexto de Hofmannsthal, se enmarca en un sentido más amplio del silencio como una expresión cargada de significado. El silencio no puede ser reducido a una mera ausencia de palabras, sino que adquiere una fuerza expresiva que trasciende lo verbal. En este sentido, el acto de callar se convierte en un gesto comunicativo en sí mismo, capaz de transmitir ideas, emociones y significados profundos. En *Carta a Lord Chandos* el silencio adquiere un significado trascendental en la narrativa. El personaje principal, Lord Chandos, experimenta una crisis en la comunicación y la expresión literaria, sintiendo que las palabras son inadecuadas para transmitir su profunda comprensión del mundo. En su angustia, Lord Chandos recurre al silencio como una respuesta a la limitación

³²¹ Op.Cit., p. 56. In case 2, however, suppose that y is not presently determinate. For example, I meet someone and give him a chance, by abstaining from employing all presently determinate expressions available to me, to utter something new, something that I presently have neither any notion or experience of nor any specifiable reason to think that this somebody can utter. Instead of, as in case I, uttering or abstaining from uttering some determinate x to someone, I simply keep silence before him. Whether or not this person does or even can avail himself of the opening I provide for something new to be uttered, I have accomplished silence and can say that "he had his chance." Parenthetically, so far as I can tell, this someone can be one's own self. For example, a poet can "get quiet" to see whether he can say something new even to himself.

del lenguaje. Percibe en el silencio un refugio que le permite explorar y experimentar la realidad en un nivel más profundo y directo, más allá de las restricciones del lenguaje. El silencio se convierte en una pausa reflexiva, un espacio de contemplación donde busca una forma de expresión auténtica y genuina que supere las limitaciones de las palabras convencionales. Así, el silencio representa la necesidad de confrontar los límites del lenguaje y buscar un entendimiento más allá de las palabras, en busca de una comunicación más profunda y significativa.

Además, se destaca la relación entre el silencio y la reflexión profunda. El silencio permite a Lord Chandos sumergirse en un espacio de contemplación y búsqueda interior, donde puede explorar su comprensión del mundo más allá de las limitaciones de las palabras. El silencio se convierte en una herramienta para explorar la complejidad de la experiencia humana y encontrar nuevas formas de expresión que vayan más allá de la comunicación verbal. Otra reflexión relevante se relaciona con la insuficiencia del lenguaje para capturar la plenitud de la realidad. Lord Chandos experimenta una crisis lingüística al darse cuenta de las limitaciones de las palabras para expresar su comprensión íntima del mundo. Esta reflexión nos invita a cuestionar los límites del lenguaje y a explorar otras formas de comunicación que puedan abarcar la riqueza y la complejidad de la experiencia humana. En virtud de lo expuesto, se participa a continuación la aguda interrogante y respuesta por parte de Dauenhauer

¿Sobre qué, en el caso 2, guardo silencio? Me callo sobre el conjunto de enunciados ya determinados, motivadamente realizables o esperables, en aras de algún enunciado no determinado actualmente pero que se espera determinar. En este caso, el silencio ante Y tiene un carácter diferente al silencio ante Y en el caso 1. En el caso 1, el silencio se aproxima al silencio de intervención en la medida en que el Y está sustancialmente predelineado por el X. Esta predelineación es precisamente lo que está ausente en el caso 2. Además, en el caso 1, el cumplimiento de la intención está prácticamente asegurado, mientras que en el caso 2 el cumplimiento está mucho más abierto a la duda.³²²

³²² Op.Cit., p. 56. About what, in case 2, am I silent? I am silent about the set of already determinate motivatedly performable or expectable utterances for the sake of some not presently determinate but hopefully to be determined utterance. Here the silence before y is of a different character than the silence before y in case I. In case I, the silence is close to

En esta apreciación, se destaca la relevancia de la distinción planteada en relación al silencio en el caso 2. En este caso, se hace referencia a un conjunto de enunciados predefinidos y motivados, de los cuales se decide abstenerse intencionalmente para permitir la aparición de un enunciado aún no determinado. Esta distinción resalta la diferencia fundamental con respecto al silencio que precede al enunciado "y" en el caso 1. En el caso 1, el silencio surge debido a la fuerte influencia del enunciado "x" en la determinación del enunciado "y", estableciendo una estrecha relación entre ambos. Sin embargo, en el caso 2, la falta de esta influencia predeterminada confiere al silencio un carácter distinto. En este contexto, el silencio se caracteriza por la incertidumbre, ya que la consecución de la intención que subyace al silencio plantea más interrogantes en comparación con el caso 1. La caracterización del silencio como incertidumbre en el caso 2 adquiere relevancia en el análisis filosófico. La incertidumbre implica una ausencia de certeza en relación al resultado o cumplimiento de la intención subyacente al silencio. En este contexto, al abstenerse de emplear una expresión específica, se abre un espacio de posibilidades donde el enunciado Y puede ser pronunciado tanto por el individuo mismo como por otro interlocutor – el caso del dialogo que abriría la percepción del co-discurso - , sin una predeterminación clara que lo defina. Esta incertidumbre introduce un elemento de indeterminación y potencialidad en el silencio. No se puede predecir con certeza qué enunciado surgirá en lugar de la expresión omitida, lo cual genera una expectativa abierta y múltiples posibilidades. Por ejemplo, en una conversación política – es un caso más cercano a nosotros que el de Von Hoffmansthal generalmente hablando -³²³ ,

intervening silence because the y is substantially predelineated by the x. This predelineation is precisely what is absent in case 2. Further, in case 1, fulfillment of the intention is virtually assured, whereas in case 2 fulfillment is much more open to doubt.

³²³ Steiner señala que una medida como esta – la de Von Hoffmansthal - puede parecer sorprendente desde la perspectiva de la cultura occidental, la cual se caracteriza por su énfasis en la palabra hablada y su naturaleza fundamentalmente verbal. A diferencia de la cultura oriental, que valora y practica acciones espirituales de profundo silencio, la cultura occidental vive y se desenvuelve principalmente a través del discurso. Sin embargo, esto no significa que

un individuo puede optar por guardar silencio sobre un tema controvertido, permitiendo que otro interlocutor pronuncie un enunciado que desarrolle un nuevo enfoque o argumento. El silencio en este caso actúa como un catalizador de incertidumbre, permitiendo una mayor variedad de respuestas y perspectivas. Se entenderá ahora por qué Dauenhauer cierra su reflexión en torno al caso 2 de la siguiente manera

Si existen casos genuinos de este segundo tipo, como es evidente, entonces la propuesta que aquí se considera debe interpretarse como que presupone sólo un conjunto de expresiones determinadas a las que se pueden hacer adiciones. Si se quiere defender la propuesta, no se puede considerar que ésta requiera que el conjunto de expresiones determinadas esté ya completo.³²⁴

Esta afirmación destaca la noción de que el conjunto de expresiones determinadas relacionadas con el silencio no debe ser considerado como estático o limitado en sí mismo. En cambio, permite la posibilidad de que se puedan realizar adiciones o incorporaciones a este conjunto a medida que se desarrolla y evoluciona el fenómeno del silencio en diferentes contextos y situaciones. Empero esta perspectiva resalta la apertura y la flexibilidad inherentes a la comprensión del silencio. Reconoce que el conjunto de expresiones determinadas relacionadas con el silencio puede expandirse y modificarse a medida que se descubren nuevas formas de expresión y se exploran diferentes dimensiones del silencio. No obstante, en este punto es pertinente realizar una breve reflexión sobre un posible problema que se presenta en este segundo caso y que explica precisamente por qué Dauenhauer no aborda el *silencio de Dios* en su análisis intencional. El problema de la

la cultura occidental sea incapaz de reconocer y apreciar experiencias tan trascendentales como el silencio místico. A pesar de su orientación hacia la palabra, la cultura occidental puede reconocer y valorar el silencio como una dimensión profunda y enriquecedora de la experiencia humana, capaz de transmitir significados y trascendencia que van más allá de las palabras. Cfr. Op.Cit., Steiner, “El abandono de la palabra” en *Lenguaje y Silencio*. Pp. 29 – 53.

³²⁴ Op.Cit., Dauenhauer, p. 56. If genuine cases of this second sort exist, as evidently they do, then the proposal under consideration here must be interpreted as presupposing only a set of determinate expressions to which additions can be made. If the proposal is to be defended, it cannot be taken to require that the set of determinate expressions already be complete.

incertidumbre que hemos descubierto con el caso 2, es una cuestión compleja y depende del contexto y los objetivos de la comunicación. Si bien la apertura a nuevas formas de expresión puede ser enriquecedora y fomentar la creatividad y la exploración, también es importante considerar el impacto en la comunicación efectiva y comprensión mutua. Por un lado, permitir la expansión hacia nuevas formas de expresión puede brindar espacio para la diversidad y la innovación en la comunicación, lo cual puede enriquecer el intercambio de ideas y fomentar la comprensión entre las personas. La capacidad de adaptarse y explorar nuevas formas de expresión puede abrir nuevas perspectivas y generar un diálogo más inclusivo y enriquecedor. Sin embargo, es importante establecer límites y salvaguardias para garantizar que la comunicación no se vuelva caótica o ininteligible. La comprensión mutua y la claridad en la expresión son fundamentales para una comunicación efectiva. Si la expansión hacia nuevas formas de expresión se vuelve excesiva o desarticulada, podría dificultar la comunicación y comprometer la comprensión entre las personas. Por lo tanto, encontrar un equilibrio entre la apertura a la expansión y la preservación de los elementos esenciales de la comunicación humana, como la claridad y la comprensión mutua, es crucial. Establecer ciertos límites y criterios de comunicación puede ayudar a mantener un equilibrio saludable entre la exploración de nuevas formas de expresión y la necesidad de una comunicación efectiva y significativa. En este análisis, se destaca la forma en que Dauenhauer aborda el caso 3, donde se privilegia la dimensión indeterminada que es buscada por el silencio en lugar de mantener lo determinado como base para una comunicación efectiva en el ámbito humano. Esta perspectiva plantea un desafío fundamental, como ya señalamos en nuestro capítulo 3 al explorar la conexión entre el silencio, el discurso y la restauración de la comunicación humana, en colaboración con Mansilla y Merleau-Ponty.

La complejidad aumenta debido a la variedad de situaciones y combinaciones de relaciones que surgen cuando se considera subjetivamente el concepto de silencio. Rara vez se hace un uso completo y motivado del silencio, ya sea en

el caso 1, donde se establece una conexión predeterminada, o en el caso 2, donde se enfrenta la incertidumbre, que puede representar un desafío epistemológico en sí mismo. En consecuencia, la comprensión y el análisis del silencio se vuelven más complejos a medida que se exploran estas diferentes perspectivas y sus implicaciones en la comunicación humana. Sin demora, dirigámonos al caso 3, el cual nos permitirá introducir nuestra primera consideración acerca del silencio de Dios. Este análisis se enmarca dentro de las apreciaciones y ampliaciones que hemos abordado hasta ahora en este capítulo V, las cuales han sido enlazadas con nuestros capítulos anteriores.

Dauenhauer demuestra que lo que resulta de particular interés en los casos 2 y 3 es que el silencio busca algo que no está actualmente determinado. En ese sentido, el silencio tiene la pretensión de lo indeterminado. ¿Cómo es posible pretender en silencio lo no determinado? Esto solo se puede lograr al abstenerse de emplear cualquier elemento del conjunto concreto de expresiones determinadas disponibles. En el ámbito de lo indeterminado, se plantea la cuestión sobre la posibilidad de estudiar el silencio de Dios. Si consideramos que Dios es una entidad trascendente y enigmática, su silencio puede ser interpretado como una falta de respuesta o revelación clara. El silencio de Dios se sitúa en un terreno donde la comprensión humana es limitada y no puede abarcar plenamente su significado y propósito. Por lo tanto, el estudio del silencio de Dios se adentra en el ámbito de lo indeterminado, ya que se trata de una temática en la que la certeza y la claridad son difíciles de alcanzar. El análisis filosófico y teológico puede explorar diferentes perspectivas y reflexiones sobre el silencio divino, pero siempre se encontrará con la naturaleza elusiva e indeterminada de esta experiencia. Desde el polo del sujeto

el silencio [...] deja espacio para que se pronuncien algunas expresiones posibles pero no determinadas actualmente. Sin embargo, no espera explícitamente dicha expresión ni tampoco la espera necesariamente. Es decir, algunos silencios litúrgicos no exigen que se pronuncie una expresión que los llene. Sea lo que sea lo que la abstención pretende aquí, no es necesaria ninguna expresión particular para cumplirla. El adorador

se abstiene de pronunciar expresiones por lo que, en intención, no es necesariamente pronunciable.³²⁵

Un ejemplo de este tipo de silencio podría ser observado en el contexto de una práctica litúrgica. Durante un momento de silencio en una ceremonia religiosa, se brinda espacio para la posible expresión de enunciados que no están determinados en ese momento, pero no se espera explícitamente ni se espera necesariamente que se pronuncien. Es decir, ciertos silencios litúrgicos no requieren que se pronuncie una expresión específica para ser cumplidos. Lo que el acto de abstenerse pretende aquí no requiere un enunciado en particular para su cumplimiento. El adorador se abstiene de pronunciar expresiones con el propósito de lo que, en intención, no necesariamente puede ser expresado verbalmente. Entonces, la pregunta siguiente se impone: ¿cuál es el contenido de esta abstención si no es algo enunciable? El contenido de esta abstención va más allá de lo enunciable, ya que se trata de una intención o significado que trasciende las palabras específicas. La abstención de pronunciar expresiones tiene como propósito crear un espacio de reverencia, reflexión o apertura hacia lo que no puede ser plenamente expresado verbalmente. Es una forma de honrar la dimensión trascendental o misteriosa que escapa a la capacidad limitada del lenguaje humano. El contenido de esta abstención puede estar relacionado con la humildad, el respeto hacia lo sagrado o la apertura a lo inefable. Aunque no pueda ser articulado de manera directa o explícita, su significado y valor se encuentran en la experiencia y la actitud que subyacen a la abstención misma. En este contexto, el silencio puede ser entendido como una adhesión a los límites intrínsecos del lenguaje humano para articular de manera exhaustiva lo que es indeterminado. Dicho reconocimiento implica la aceptación de que existen aspectos de la experiencia, la realidad y la trascendencia que exceden

³²⁵ Op.Cit., Dauenhauer, pp. 56-57. silence leaves room for the uttering of some possible but not presently determinate expressions. But it does not thereby either explicitly expect such an utterance or even necessarily hope for one. That is, some liturgical silence does not call for an expression to be uttered to fulfill it. Whatever it is that the abstaining here intends, no particular utterance as such is necessary to fulfill it. The worshiper abstains from uttering expressions for the sake of what is, in intention, not necessarily utterable.

la capacidad del lenguaje verbal para ser plenamente expresados. El silencio se configura como una forma de resignación frente a la incapacidad de encontrar términos adecuados o de definir de manera completa aquello que es indeterminado o inefable. En esta resignación se manifiesta el reconocimiento de que hay aspectos de la existencia que sobrepasan las limitaciones inherentes al lenguaje y que solo pueden ser aprehendidos o intuitos de manera subjetiva. Al abrazar el silencio, se asume la necesidad de una comunicación que trasciende las palabras y se valora la importancia de la experiencia directa, la contemplación y la apertura hacia lo inexpressable. Empero como hemos dicho desde el capítulo 1 de nuestra tesis, el silencio al que debemos enfrentarnos para, por decirlo así, *acorrarlo en su esencia*, es aquel que posibilita el tránsito del silencio que revela su inefabilidad hacia la posibilidad de *decir* algo sobre él y que plantea un desafío filosófico profundo. Con todo, como sabemos, en el ámbito filosófico y literario, se han desarrollado estrategias y enfoques que abordan esta paradoja. Una vía es el empleo del lenguaje simbólico o metafórico³²⁶, donde se recurre a imágenes, metáforas y descripciones poéticas para evocar la experiencia del silencio y transmitir sus implicaciones. Asimismo, se puede recurrir a la reflexión filosófica y conceptual para explorar las dimensiones ontológicas, epistemológicas y fenomenológicas del silencio. No obstante, se debe tener presente que cualquier intento de "decir" algo acerca del silencio será una aproximación o una representación indirecta, pues el silencio mismo escapa plenamente a la aprehensión lingüística. Mediante la

³²⁶ Cfr. Op. Cit., Colodro, M. "El silencio en la metáfora" en *El silencio en la palabra*. Siglo XXI, México. Pp. 64 – 81 Al buscar al silencio en la metáfora nos adentramos en un laberinto de palabras que seduce con su poder evocador. La metáfora, en sí misma, puede ser considerada una figura retórica que permite rodear el sentido directo y adentrarse en un devenir semántico fascinante. A través de la analogía, la metonimia o la equivalencia, se explora un desplazamiento interminable en busca de desvelar el sentido profundo. Es como si la metáfora revelara una trascendencia, una posibilidad de ir más allá de la forma misma. En este juego de significados, el sentido y el significado se encuentran en un estado de anterioridad lógica y ontológica con respecto a las palabras que los expresan. Sin embargo, también hay algo intrínseco en la naturaleza indeterminada del sentido, pues es en el propio movimiento donde reside su esencia. El orden metafórico del lenguaje muestra la aspiración última de toda comunicación, su anhelo de desvelar el sentido y exponerlo en toda su transparencia. Aun así, es importante reconocer que esta búsqueda también puede atraparnos en la tentación del habla metafórica, donde el silencio se pierde entre las palabras y nos sumergimos en un laberinto sin fin.

expresión artística, la poesía y la filosofía, se puede ofrecer una apertura hacia la comprensión y la vivencia subjetiva del silencio, si bien siempre se reconoce que esta representación es incompleta y limitada en comparación con la experiencia directa del propio silencio. Pero aquí ya estamos en un terreno donde el conjunto de expresiones posibles se desvanece porque “El silencio en los casos 2 y 3 aparece como una ruptura de este tipo de “y así sucesivamente”³²⁷ y a esta ruptura Dauenhauer la llama *corte atencional* que posteriormente equiparará con el silencio. La equiparación entre “corte atencional” y “silencio” planteada por Dauenhauer en el contexto mencionado puede ser objeto de crítica. Si bien es cierto que tanto el corte atencional como el silencio pueden implicar una interrupción o ruptura en la secuencia de expresiones, equipararlos de manera directa puede resultar problemático. El corte atencional, como se describe en el texto, se refiere a una interrupción en el flujo de expresiones o ideas, donde se deja de seguir un patrón preestablecido de “y así sucesivamente”. Esta interrupción puede ser provocada por diversos factores, como cambios en la atención, distracciones, cambios de tema, entre otros. Por otro lado, el silencio es la ausencia de sonido o la falta de emisión de palabras. El silencio puede tener múltiples interpretaciones y significados, como una pausa reflexiva, una falta de respuesta o incluso una negación de comunicación.

Si bien tanto el corte atencional como el silencio pueden implicar una ruptura en el flujo comunicativo, no necesariamente son intercambiables. El corte atencional está relacionado con la interrupción del discurso o la atención, mientras que el silencio se centra en la ausencia de sonido o palabras. Equiparar directamente ambas nociones puede simplificar y limitar su alcance individual. En lugar de equiparar el corte atencional y el silencio, es más fructífero considerar cómo interactúan y se relacionan en el contexto de la comunicación. Reconocer las diferencias y sutilezas entre ellos permite una comprensión más

³²⁷ Op.Cit., p. 57. The silence involved in cases 2 and 3 appears as a rupturing of this sort of “and so forth.”

precisa y enriquecedora de sus roles y significados en la interacción humana.
Con todo

Dada la dimensión protencional de toda atención a lo determinado, aquí un conjunto concreto de expresiones determinadas, la abstención es un corte o desprendimiento de la absorción en el conjunto de expresiones reales y motivadamente posibles en las que había estado viviendo. Implica un cambio de interés.³²⁸

La reflexión anterior plantea un aspecto intrigante sobre los silencios implicados en los casos 2 y 3, sugiriendo que incluso en esos momentos de silencio, todavía existe una relación con la emisión previa de alguna expresión determinada. En este sentido, parece haber una conexión intrínseca entre lo antiguo y lo nuevo, donde algo pronunciado en el pasado actúa como fundamento para la posibilidad de algo nuevo, tal como estudiamos en el capítulo 3 con Mansilla y Merleau-Ponty. Considerando esta idea, podemos ver al silencio no solo como una pausa en la emisión de palabras, sino también como un espacio donde se refleja y se integra lo que se ha expresado anteriormente. Aunque no se pronuncie una palabra en el momento presente, la presencia de silencio implica una continuidad con lo que se ha dicho antes, sirviendo como un vínculo entre lo antiguo y lo nuevo. Este concepto sugiere que cada nueva expresión, incluso aquellas precedidas por un silencio, se basa en una trayectoria previa de expresiones y pensamientos. Es como si el silencio fuera un momento de reflexión, donde lo antiguo se encuentra con lo nuevo y se crea la base para la siguiente manifestación. La proposición que sostiene la dependencia de los momentos de silencio y los enunciados reales de un ámbito predicativo previamente establecido se ve sometida a cuestionamiento cuando se considera la concepción de que este ámbito debería residir en el horizonte interior del sujeto. La noción de un ámbito predicativo externo implica la existencia de un conjunto de reglas y conceptos preexistentes que orientan nuestra comprensión y expresión. No obstante, al considerar la perspectiva del

³²⁸ Idem.

horizonte interior, se enfatiza la importancia de la subjetividad y la interpretación individual en la construcción del significado. Surge entonces la interrogante acerca de si cada sujeto posee su propio ámbito predicativo, influenciado por su contexto único y sus experiencias personales, y si las interrupciones en el flujo de expresiones desafían o trascienden el ámbito predicativo establecido previamente. En este contexto, se nos invita a adentrarnos en la dinámica interrelacionada entre la subjetividad individual, el contexto social-cultural y las rupturas que emergen en la creación de significado y expresión, y trascender así cualquier ámbito predeterminado. Dicha exploración será llevada a cabo por Dauenhauer, quien dirigirá su atención hacia la génesis interpersonal del silencio. No obstante, antes de adentrarnos en ese enfoque, resulta imperativo examinar la dimensión formal del silencio desde el ámbito pre-predicativo. Este análisis tiene como propósito evitar la errónea creencia de la existencia de ámbitos pre-predicativos privados. Con todo, no debe olvidarse que

el silencio del caso 3 no pretende ninguna expresión determinada nueva. Lo que sea que se pretenda con este silencio simplemente no puede interpretarse como perteneciente al horizonte interno establecido anteriormente de las antiguas expresiones determinadas. Incluso si se produce la emisión de alguna expresión nueva, la nueva expresión no puede interpretarse como fundamentalmente dependiente de la antigua, porque la aparición de la nueva expresión no es esencial para el cumplimiento del silencio que rompe el “y así sucesivamente”.³²⁹

Se argumenta que el silencio del caso 3 no busca generar ninguna expresión determinada nueva. Esto implica que el silencio en sí mismo no tiene la intención de dar paso a algo nuevo en términos de contenido expresivo. Esta crítica sugiere que el silencio puede existir de forma autónoma, independiente de cualquier anticipación o intención de expresión determinada. Además, se

³²⁹ Op.Cit., p. 58. no new determinate expression is intended by the silence involved in case 3. Whatever is intended by this silence simply cannot be construed as belonging to the antecedently established inner horizon of old, determinate expressions. Even if the uttering of some new expression does occur, the new expression cannot be construed as being fundamentally dependent upon the old, because the occurrence of the new expression is not essential for the fulfillment of the silence which ruptures the “and so forth.”

plantea que lo que se busca o pretende con ese silencio no puede interpretarse como parte del horizonte interno establecido anteriormente por las antiguas expresiones determinadas. En otras palabras, el silencio rompe con la continuidad y dependencia de las expresiones previas, no se fundamenta en ellas y no se puede entender como una continuación de ese contexto establecido.

En el mismo sentido, se cuestiona la idea de que cualquier nueva expresión que pueda surgir posteriormente al silencio se interprete como dependiente de la expresión antigua. Se argumenta que la aparición de una nueva expresión no es esencial ni fundamental para cumplir con el silencio que rompe el patrón establecido. Esto implica que el silencio puede tener un impacto y significado propio, sin estar determinado por las expresiones anteriores ni depender de ellas para su comprensión. Esta perspectiva desafía la noción tradicional de que el lenguaje es el medio principal de comunicación y expresión. Si el silencio puede tener un valor propio y no requiere de la dependencia de expresiones anteriores, se cuestiona la centralidad del lenguaje en la comunicación humana. Además, si el silencio no se interpreta como parte del horizonte interno establecido por expresiones antiguas, se plantea la posibilidad de que existan formas alternativas de comunicación y expresión que trasciendan el lenguaje verbal. Esto podría implicar una apertura a otras formas de comunicación no verbal, como el lenguaje corporal, las expresiones faciales o incluso el arte, que pueden transmitir significados y emociones de manera diferente a las expresiones lingüísticas convencionales. Sin embargo, es importante tener en cuenta que aunque el silencio pueda tener su propio valor y significado, el lenguaje sigue siendo una herramienta fundamental en la comunicación humana. Empero si lo que hemos dicho hasta ahora junto con Dauenhauer es correcto, entonces "...un cierto tipo de silencio es una condición necesaria para cualquier expresión. Este tipo de silencio, al interrumpir la corriente de la experiencia prepredicativa, hace posible la expresión, pero no predetermina

ningún conjunto específico de expresiones determinadas.”³³⁰ La afirmación de que existe un tipo específico de silencio que constituye una condición necesaria para cualquier expresión es coherente con nuestra comprensión filosófica del tema. Este tipo de silencio, al interrumpir el flujo de experiencia pre-predicativa, crea un espacio propicio que hace posible la emergencia de la expresión. No obstante, es crucial destacar que este silencio no predetermina un conjunto particular de expresiones determinadas. Es decir, no establece límites o restricciones específicas respecto a las expresiones que pueden surgir posteriormente. En lugar de ello, brinda un espacio abierto y receptivo que permite la manifestación de diversas expresiones, sin ser predeterminadas por el silencio en sí mismo. Esta concepción subraya la noción de que el silencio, lejos de limitar o definir un conjunto concreto de expresiones, fomenta la libertad y la diversidad en el acto de la expresión. En resumen, esta perspectiva sostiene que el silencio, al ser una condición necesaria para la expresión, no restringe ni predetermina un conjunto fijo de expresiones, sino que ofrece un espacio propicio para la manifestación diversa y libre de la expresión humana. Sin embargo, resulta imperativo efectuar una transformación en el objeto de interés que rompa el "así sucesivamente", representado por el conjunto de expresiones motivadas, previamente señalado en relación a Dauenhauer. Si no se produce tal quiebre, el mencionado cambio de interés se verá privado de cualquier transcendencia más allá de una mera repetición constante y desprovista de efecto alguno y equivaldría solamente "... a un cambio de permanecer contento con las posesiones anteriores a una exploración de lo que esas posesiones podrían generar como posesiones adicionales.”³³¹ En ese sentido, se puede sostener que el hablante experimenta un temor genuino ante la eventual revelación de la naturaleza intrínsecamente limitada y ficticia de su

³³⁰ Op.Cit., p. 58. a certain kind of silence is a necessary condition for any expression whatsoever. This kind of silence, by interrupting the stream of pre-predicative experience, makes expression possible but it does not predelineate any specific set of determinate expressions.

³³¹ Op. Cit., pp. 57-58. the change of interest, the severing of the "and so forth" would amount to no more than a shift from remaining content with previous possessions to an exploration of what those possessions might generate as further possessions.

lenguaje. La toma de conciencia de esta limitación podría llevarle a confrontar la condición ilusoria y contingente de las construcciones lingüísticas, lo cual, a su vez, podría desencadenar una inmersión en la incertidumbre existencial y una pérdida de confianza en la validez de su propio discurso.³³² En consecuencia, es posible inferir que el hablante muestra una preferencia por mantenerse dentro del dominio de las expresiones motivadas conocidas, reacio a adentrarse en el silencio y en la ausencia de un lenguaje establecido, ya que tal travesía implicaría enfrentarse a la posibilidad de confrontar las limitaciones intrínsecas del lenguaje y emprender la exploración de nuevas formas de expresión y significado que *no le son familiares*. Proponemos aquí dos preguntas que el texto de Dauenhauer sólo sugiere tangencialmente pero que no llega a formular expresamente. La primera de ellas: ¿Existe en el silencio del caso 3 la posibilidad *real* de la abstención, es decir, la capacidad de renunciar activamente a la utilización del lenguaje y adentrarse en el vacío del silencio absoluto si, en efecto, no hay un fondo de expresiones motivadas de las cuales disponer? Y la segunda: ¿Se configura verdaderamente un “cambio de atención e interés” genuino, conforme a lo expuesto por Dauenhauer, cuando el hablante opta por mantenerse dentro del dominio de las expresiones motivadas conocidas en lugar de aventurarse en el silencio y explorar nuevas formas de expresión y significado que le resultan desconocidas? Ambas interrogantes se dirigen hacia aquellos individuos que experimentan un amor por el silencio, tal como se estableció previamente en nuestro primer capítulo con la obra de Adan de Perseigne y su ensayo acerca del silencio.

³³² Se ha observado hasta ahora, mediante los casos presentados de Wittgenstein, Von Hoffmansthal, Heidegger y la crítica de Rosen, entre otros, que el ámbito de investigación sobre el silencio plantea desafíos significativos. Sin embargo, resulta relevante destacar el caso particular de Dauenhauer, el cual hemos destacado desde el inicio de este capítulo V. Dauenhauer reconoce que su indagación sobre el silencio, en cualquiera de sus análisis, se encuentra limitada por el "enfrentamiento" del tema de Dios (en tanto que tema en sí mismo). Esta limitación implica una confrontación con la naturaleza misma de la divinidad y sus implicaciones metafísicas y trascendentales. En consecuencia, estas limitaciones inherentes al abordaje del silencio como fenómeno positivo pueden condicionar y restringir el alcance y la profundidad de las investigaciones en este campo, en tanto se enfrentan a los límites epistemológicos y ontológicos que implica la cuestión divina.

En virtud de esta circunstancia, se nos habilita la oportunidad de adentrarnos en el estudio del silencio de Dios en el marco de este capítulo. Dicha apertura se sustenta en la premisa previamente establecida de que aquellos que sienten una atracción hacia el silencio se convierten en los destinatarios propicios para la exploración y comprensión de la ausencia de expresión divina que iremos intercalando en las siguientes páginas. En este punto, Dauenhauer se limita a afirmar que "...este silencio originario simplemente lo separa a uno de la absorción en la experiencia espontánea y prepredicativa."³³³ Y – continúa Dauenhauer – si consideramos estas implicaciones en el caso 2, se hacen evidentes los siguientes puntos. En primer lugar, aunque el silencio que surge de la sucesión de expresiones determinadas, que abren paso a lo esperado y pertenecen de alguna manera al horizonte interior de dichas expresiones, el tipo de silencio necesario para cualquier expresión no puede formar parte de dicho horizonte interior. Esto pone en entredicho un supuesto crucial de la propuesta que estamos analizando, el cual sostiene que antes de cualquier silencio o pronunciamiento real, existe un conjunto ya constituido de expresiones plenamente determinadas. La única forma de rescatar esta propuesta parece requerir la afirmación de que el silencio que precede al dominio predicativo y los silencios que se producen una vez iniciado dicho dominio no son aspectos del mismo fenómeno unitario del silencio, sino que constituyen fenómenos diferentes. Sin embargo, no encuentro razones convincentes para respaldar esta afirmación.

Para ejemplificar lo planteado anteriormente, consideremos el caso de una conversación en la que dos personas, A y B, están intercambiando ideas. En un momento dado, A utiliza una serie de expresiones determinadas para transmitir un mensaje a B. Sin embargo, entre cada expresión, se produce un breve silencio. Este silencio puede considerarse como parte integral del intercambio comunicativo, ya que contribuye a la fluidez y comprensión de la conversación.

³³³ Op.Cit., pp. 58-59. this originary silence simply detaches one from absorption in spontaneous, pre-predicative experience. This kind of silence, of course, is not a sufficient condition for expression.

Ahora bien, si seguimos la línea de razonamiento del autor, podríamos argumentar que este silencio entre expresiones forma parte del horizonte interior de A, es decir, está vinculado a su proceso de pensamiento y preparación de las expresiones siguientes. Sin embargo, el tipo de silencio necesario para que la comunicación ocurra no puede ser exclusivamente parte del horizonte interior de A, ya que también depende de la comprensión y recepción de B.

Aquí es donde surge el desafío planteado por el autor. Si consideramos que el silencio entre expresiones y el silencio receptivo de B son aspectos del mismo fenómeno del silencio, se cuestiona la idea de que exista un ámbito preestablecido y plenamente determinado de expresiones antes de cualquier silencio real. En cambio, se plantea la posibilidad de que estos diferentes tipos de silencio sean fenómenos distintos, con características y funciones específicas en el proceso comunicativo. En tanto Dauenhauer también señala que no encuentra razones convincentes para respaldar esta afirmación, sugiere que aún queda espacio para el debate y la reflexión en torno a la naturaleza y el papel del silencio en el contexto de las expresiones determinadas y la comunicación en general. Aunque aquí se encuentra el límite de la propuesta de Dauenhauer, a saber, que a partir del análisis de los tres casos anteriores, se puede concluir que el silencio se trata de una abstención de una corriente de experiencia previamente comprometida. En este sentido, el silencio se comprende como un acto en lugar de una mera ausencia espontánea. El aspecto distintivo o constitutivo del silencio en términos de su carácter de acto es la interrupción o separación de un conjunto específico de acciones, ya sean predicativas o prepredicativas, que podrían, en principio, continuar indefinidamente sin ninguna interrupción. Sin embargo, al hacer esta afirmación, solo se está proporcionando una descripción formal del correlato cognitivo implicado en el silencio. Aunque se menciona que el silencio es un acto y una abstención consciente de una corriente de experiencia, no se profundiza en las razones o motivaciones detrás de esa abstención. Además, la afirmación de que el silencio implica la interrupción de un conjunto específico

de acciones sin una justificación clara puede resultar ambigua y carecer de fundamento lógico o empírico, por mucho que hayamos identificado que “...el silencio es un fenómeno positivo, cuyo "correlato noemático", sea cual sea, no es simplemente el correlato noemático de una expresión determinada que el autor se niega a pronunciar.”³³⁴ Por tanto, sólo poseemos hasta aquí el sentido formal del silencio y debemos indagar su correlato noemático – el contenido del silencio – en la revisión de las motivaciones del *hacer silencio* en el ámbito del discurso y en la génesis de la dimensión interpersonal del silencio. Cerramos este apartado con el resumen de lo alcanzado hasta ahora con las palabras del propio Dauenhauer:

Así pues, un análisis del silencio en términos del esquema noético-noemático no aporta más que características puramente formales del fenómeno del silencio. Sin embargo, la aplicación de este esquema al fenómeno del silencio no ha sido inútil. Ha revelado el punto de partida de la abstención que implica el silencio. Ha permitido especificar esa abstención como un corte o desprendimiento. Y, por último, ha mostrado que, por muy íntimamente que se asocie el silencio con el dominio del discurso, no está justificado decir que el silencio se funda en todos los aspectos en un ámbito de expresión ya constituido.³³⁵

5.2 La materialidad del silencio en el discurso. Los cortes atencionales.

En esta segunda etapa del análisis intencional del silencio, se revela la estrecha relación entre el silencio y el discurso y su estructura real, expuesta previamente, que implica que *A pronuncia p sobre x a B*. El análisis se divide en dos partes: la génesis del enunciado *p* a partir de la situación *x* y la génesis

³³⁴ Op.Cit., p. 60. at least in some cases, silence is a positive phenomenon, whose “noematic correlate,” whatever it is, is not merely the noematic correlate of a determinate expression which an author refuses to utter.

³³⁵ Idem. Thus, an analysis of silence in terms of the noetic-noematic scheme yields little more than sheerly formal characteristics of the phenomenon of silence. Nonetheless, the application of this scheme to the phenomenon of silence has not been useless. It has revealed the point of departure for the abstaining involved in silence. It has allowed the specification of that abstaining as a severing or detaching. And finally, it has shown that, however intimately silence is associated with the domain of discourse, there is no justification for saying that silence is in all respects exhaustively founded upon an already constituted realm of expression.

del discurso interpersonal. Según Husserl, la comunicación requiere la comunión del mundo circundante y el reconocimiento mutuo de las personas como presupuestos necesarios. Surge entonces la pregunta acerca de qué motiva el paso de la posibilidad vacía del discurso al discurso efectivo y qué desarrollo de sentido ocurre en ese cambio, inaugurando la esfera sociohistórica. Husserl plantea que el cambio implica pasar de lo no temático a lo temático, haciendo que algo se destaque exclusivamente, sin prestar atención a otras cosas. Se propone que la motivación para el discurso real reside en la capacidad de lo prepredicativo de hacerse temático, junto con la disponibilidad de otras personas como destinatarios del discurso. Hacer algo temático no es suficiente para ingresar al dominio predicativo, pero constituye el proceso mediante el cual se determina lo que se vuelve temático y definido en el discurso. De este modo, se pone de manifiesto que el problema fundamental radica en comprender qué ocurre en la transición de lo prepredicativo a lo predicativo, y cuál es la función que desempeña el silencio en dicho proceso.

En este punto, se introduce el concepto de *corte atencional* que atendimos arriba y que, según nuestra perspectiva, contribuye a la comprensión de la concepción formal del silencio según Dauenhauer y cómo esta misma comprensión se convierte en una limitación para su propuesta. Dauenhauer utilizará el término “corte atencional” para referirse al acto de interrumpir deliberadamente la atención hacia un conjunto específico de acciones o expresiones. El término “silencio”, tal como acuñado por Dauenhauer, se refiere a la acción de detener deliberadamente el flujo de un conjunto de expresiones motivadas para su empleo. Dicha interrupción, que implica una pausa significativa en la comunicación, se constituye como un acto consciente y deliberado con el propósito de dar lugar a un periodo de tranquilidad y falta de sonido. Esta concepción conceptualizada por Dauenhauer otorga relevancia al acto de silenciar como una forma de ejercer control y enfatiza la importancia de la ausencia de expresiones verbales o vocales en un contexto específico. Así,

pues, en el ámbito formal del silencio, estos cortes atencionales se desglosarán para Dauenhauer en las siguientes modalidades o formas

El primero es un "mirar-algo exclusivo que, en consecuencia, no advierte nada más. [...] El segundo corte es el que anula la putativa exclusividad "mía" de mis temas determinados y, a la inversa, abre el camino para reconocer que lo que otro tematiza en su experiencia perceptiva puede llegar a estar disponible para mí. [...] El tercer corte suspende toda la corriente de la experiencia perceptiva al distanciar al tematizador de lo que hasta ahora ha absorbido su interés temático. Este corte abre el camino a las representaciones significantes o al discurso propiamente dicho.³³⁶

Considerando los datos adicionales presentados, se puede plantear la argumentación de que Dauenhauer postula que los mencionados tres cortes pueden también ser interpretados como manifestaciones del silencio original. Cada uno de estos cortes implica una interrupción en el flujo continuo de la experiencia perceptiva, creando así un espacio propicio para la emergencia de distintos modos de atención, reconocimiento y expresión. Dentro de este marco conceptual, el silencio original se vincula con la capacidad de distanciarse de los intereses temáticos previamente establecidos, facultando así la posibilidad de una aprehensión novedosa de la realidad y una comunicación renovada.

El soliloquio puede ser relacionado con la descripción del primer corte, el cual implica un acto de "mirar exclusivo" sin la pretensión de abarcar más allá de ese enfoque particular. Este corte divide el conjunto previo de la experiencia espontánea, pre-predicativa, otorgando a cada tema una determinación específica. De esta manera, los temas que son cortados adquieren una cierta propiedad de pertenencia a "mí", lo cual desvanece el anonimato característico de la experiencia espontánea, no tematizada. En este sentido, el soliloquio

³³⁶ Op.Cit., pp. 62-63. The first is an "exclusive looking-at-something which consequently notices nothing else. [...] The second cut is that which cancels the putative exclusive "mine-ness" of my determinate themes and conversely opens the way for recognizing that what another thematizes in his perceptual experience can become available to me. [...] This third cut suspends the entire stream of perceptual experience by distancing the thematizer from what has up to now absorbed his thematic interest. This cut opens the way for signifying performances or discourse properly so called.

podría ser concebido como una forma de expresión verbal interna, donde el sujeto se sumerge en un diálogo consigo mismo, enfocándose exclusivamente en un tema determinado y asumiendo la perspectiva subjetiva de la experiencia tematizada, pero aquí *todavía* no hay motivación del discurso porque “El análisis reflexivo cree seguir en sentido inverso el camino de una constitución previa y articular (rejoindre) en el «hombre interior», como dice san Agustín, un poder constituyente que siempre ha sido él.”³³⁷

En este conocido pasaje de la *Fenomenología de la percepción* se presenta una crítica a la noción de reflexión que considera su naturaleza como un proceso que retrocede hacia una constitución previa y que despliega un poder constituyente intrínseco al "hombre interior". Esta concepción propone que la reflexión se autoalimenta y se establece en una subjetividad invulnerable, trascendiendo los límites del ser y del tiempo. No obstante, se argumenta que esta perspectiva resulta ingenua o incompleta, ya que carece de conciencia acerca de su propio origen y comienzo. El autor destaca que la reflexión, en sí misma, implica una reflexión sobre algo que no es reflexivo. Por consiguiente, no puede ignorar su propia manifestación como un evento o suceso que conlleva una auténtica creación y transformación en la estructura de la conciencia. Además, se plantea que la reflexión debe reconocer, más allá de sus propias operaciones, el mundo dado al sujeto, dado que el sujeto se da a sí mismo. Así, se argumenta que la realidad no se construye ni se constituye, sino que está por describir. Por tanto, se sugiere que la percepción no puede ser equiparada a las síntesis propias del juicio, los actos o la predicación.

Aunando lo dicho por Dauenhauer y Merleau-Ponty, se establece la interpretación del silencio como herramienta para la reflexión profunda y la toma de conciencia de la actividad cognitiva. El silencio, al interrumpir conscientemente el flujo de expresiones motivadas, crea un espacio propicio para reflexionar sobre lo no reflexivo y reconocer su propia manifestación como un evento. Además, el silencio se alinea con la noción de que la realidad

³³⁷ Op. Cit., Merleau-Ponty, 2000. P. 10

está por describir, no por construir, permitiendo una relación auténtica y receptiva con la realidad tal como se presenta. Al estar atentos y receptivos al mundo dado al sujeto, a través del silencio, se posibilita una comprensión más profunda y una conexión íntima con la realidad misma pero, insistimos, *aún* no hay discurso pues no me he *encontrado* con otro tematizador que “...son normalmente, pero no necesariamente, personas diferentes *que representan* la génesis del discurso interpersonal.”³³⁸

De esta forma, requerimos de otro que motive la producción del discurso, lo cual nos permitirá explorar nuevas dimensiones del silencio. Aquí se hace evidente que este "otro" puede ser concebido como Dios y la génesis del discurso interpersonal, abordado dentro del contexto de la relación Yo-Tú, resaltada con mayúsculas para señalar su trascendencia divina en un sentido teológico. Esta génesis del discurso interpersonal modifica el análisis intencional presentado por Dauenhauer, una perspectiva que él mismo reconoce al final del capítulo correspondiente. Consideramos este reconocimiento como un desafío para continuar a partir de ese punto, desde su límite que es Dios porque no es lo mismo concebir al soliloquio – como consecuencia del corte atencional inicial con el que tratamos hasta aquí – desde una perspectiva de relación en que me las vea solo entre otros tematizadores *como yo*. Consideramos que esta postura, al menos, mantiene la afirmación de que no existe un "hombre interior" desde una perspectiva puramente filosófica respaldada por Merleau-Ponty y que está implícita en el análisis del corte inicial realizado por Dauenhauer. Sin embargo, estos argumentos no se sostienen cuando el ámbito de investigación sobre el silencio se aleja del polo de la filosofía y entra en el de la teología. En este contexto, solo podemos hacer mención de esta idea, pero no disponemos del espacio necesario para abordarla en profundidad.

En consecuencia, si consideramos que la presencia del otro en escena es una condición necesaria para que se produzca el discurso basado en un tipo

³³⁸ Op.Cit., Dauenhauer, p. 61 (cursivas nuestras). ...are usually but not necessarily different persons [...] *who represent* the genesis of interpersonal discourse...

específico de silencio, resulta pertinente explorar las características formales que delinean lo ocurrido en ese particular corte atencional, identificado por Dauenhauer como el segundo. En este sentido, dicho corte abre la posibilidad de que la tematización realizada por el otro esté a disposición de uno mismo, lo cual implica una apertura hacia la recepción y consideración de los temas y experiencias que el otro introduce en el ámbito discursivo. En palabras de Dauenhauer

El segundo corte interrumpe la actividad tematizadora del yo y reconoce que hay otros yoes que tematizan . Así, aunque el yo individual podría en principio explorar ininterrumpida e indefinidamente el conjunto de objetos determinados junto con sus horizontes determinados o determinables que constituyen su propia tematización, se da cuenta de que este conjunto no puede agotar la posibilidad de tematizar.³³⁹

En este caso, el segundo corte atencional implica una interrupción de la tematización exclusiva del yo individual, permitiendo el reconocimiento de la diversidad de perspectivas y la apertura a la influencia de las tematizaciones de otros individuos. Esta apertura amplía las posibilidades de exploración y comprensión más allá de los límites previamente establecidos por la tematización individual. Por ejemplo, imaginemos a una persona que está profundamente absorta en la contemplación de una obra de arte. En ese momento, su atención está completamente enfocada en los detalles y significados que la obra evoca para ella. Sin embargo, al encontrarse en un entorno donde hay otras personas también apreciando la misma obra, este individuo se da cuenta de que existen otras perspectivas, interpretaciones y experiencias que pueden enriquecer su propia comprensión. Al abrirse a la tematización de los otros yoes, reconocen que el conjunto de objetos determinados y horizontes que ellos mismos han tematizado no es exhaustivo

³³⁹ Op.Cit., p. 63. Thus, though the individual self could in principle uninterruptedly and indefinitely explore the set of determinate objects together with their determinate or determinable horizons which are constituted by its own thematizing, it realizes that this set cannot exhaust the possibility of thematizing.

y que hay posibilidades adicionales de tematización que pueden ampliar su comprensión del arte y su apreciación del mismo.

El corte atencional mencionado en el ejemplo, no obstante, provoca que la individualidad misma se manifieste como un yo individual capaz de tematizar esa corriente de experiencia pasiva. Sin embargo, se debe tener en cuenta que este yo individual surgido carece de sentido y está vacío hasta que se matiza. Incluso cuando este yo adquiere sentido al tematizar la corriente pasiva de la experiencia, aún no se ha alcanzado el ámbito de lo predicativo, es decir, de la expresión. Así, en este segundo corte, si bien permite la emergencia de la individualidad y la tematización, no garantiza la plena expresión o comunicación de esa experiencia tematizada. El yo individual, incluso cuando adquiere sentido y significado al tematizar, aún debe trascender el ámbito de lo predicativo para poder expresar y comunicar su experiencia de manera efectiva. Dauenhauer agrega en medio de estas reflexiones la siguiente nota: “Quiero distinguir aquí entre un mero individuo humano que puede ser llamado un ego-polo y una persona completa que puede ser llamada un yo.”³⁴⁰ En la distinción propuesta por Dauenhauer entre un ego-polo y una persona (yo), el término "ego-polo" se refiere a un aspecto más limitado y fragmentado de la identidad individual. Este término alude a la construcción del yo basada en identificaciones y roles sociales, así como en características y atributos específicos atribuidos al individuo. El ego-polo se relaciona con una concepción más superficial y condicionada de la identidad, centrada en la autoimagen y en cómo uno se presenta ante los demás. Por otro lado, la noción de "persona" o "yo" abarca una comprensión más amplia y profunda de la identidad individual. Se refiere al ser humano en su totalidad, incluyendo tanto los aspectos conscientes como los subconscientes, así como la capacidad de reflexión y la trascendencia de los roles sociales y las identificaciones externas. La persona o el yo se considera como una entidad más auténtica y genuina, que va más allá de las construcciones superficiales del ego-polo y busca una

³⁴⁰ Op. Cit., p. 62. I wish to distinguish here between a mere human individual which can be called an ego-pole and a full blown person who can be called a self.

comprensión más profunda de sí mismo y del mundo. En este sentido, el ego-polo puede entenderse como una manifestación más superficial y condicionada de la identidad, mientras que la persona o el yo representa la esencia más auténtica y trascendental del individuo.³⁴¹ En resumen, hasta el momento tenemos conocimiento de que

Es este segundo corte el que, en última instancia, sienta las bases y motiva el discurso. Así, el primer corte abre el camino a un mundo individualizado y diferenciado como la totalidad de lo que puede ser determinado. El segundo corte abre el camino para que este mundo diferenciado sea un mundo social. Y juntos proporcionan casi todo lo necesario para la constitución del mundo sociohistórico.³⁴²

Y por tal motivo

Para que el discurso sea posible es necesario un tercer corte. No es un elemento del discurso ni entra positivamente en la constitución real de elementos determinados del discurso. Más bien suspende el peculiar "y demás" que caracteriza a la experiencia perceptiva tematizada, proporcionando así espacio para la mediación de la experiencia perceptiva a través de símbolos y signos.³⁴³

El tercer corte revela su relevancia en la constitución del discurso al reconocer que la experiencia perceptiva, en su esencia, solo puede afirmar la existencia de un mundo compartido de manera hipotética. Surge así la necesidad de trascender las limitaciones inherentes a la perspectiva de la experiencia perceptiva, y es precisamente en este punto donde el tercer corte adquiere su

³⁴¹ Cfr. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. (Trad. Mario A. Presas). Madrid: Ediciones Paulinas, 1986. P. 119.

³⁴² Ibidem. P. 63. It is this second cut which penultimately lays the foundation for and motivates discourse. Thus, the first cut opens the way for a individualized, differentiated world as the totality of that which can be made determinate. The second cut opens the way for this differentiated world to be a social one. And together they provide almost everything necessary for the constitution of the sociohistorical world.

³⁴³ Idem. For discourse to be possible a third cut is required. This third cut suspends the entire stream of perceptual experience by distancing the thematizer from what has up to now absorbed his thematic interest. This cut opens the way for signifying performances or discourse properly so called. It is neither an element of discourse nor does it enter positively into the actual constitution of determinate elements of discourse. Rather it suspends the peculiar "and so forth" which characterizes thematized perceptual experience, thus providing space for mediating perceptual experience through symbols and signs.

función primordial. Este corte no se dirige hacia la mera elaboración de diferenciaciones dentro del mundo determinado de la experiencia, sino que abre la posibilidad para que el yo se relacione consigo mismo y con otros a través de actuaciones simbólicas. Aunque es posible argumentar que incluso el primer corte conlleva un silencio en sí mismo, se establece con certeza que el tercer corte representa indiscutiblemente un suceso de silencio. Al hacer esta afirmación, se respeta la interconexión íntima entre el silencio y el discurso. Sin embargo, también se distingue entre las actuaciones perceptivas y pictóricas de la conciencia y las actuaciones con significado. El tercer corte juega un papel esencial en la apertura del dominio del discurso y en la comprensión del mundo sociohistórico, estableciendo así el pre-silencio originario al que se hace mención en capítulos anteriores.

Así, por ejemplo, el silencio de recogimiento en el contexto religioso católico puede equipararse al tercer corte de silencio en el sentido de que ambos implican una interrupción significativa en la corriente de la experiencia perceptiva habitual y abren el camino hacia una experiencia más profunda y significativa.

En el caso del tercer corte de silencio, se hace referencia a la suspensión del peculiar "etcétera" que caracteriza a la experiencia perceptiva tematizada. Esto implica una interrupción en la forma en que normalmente experimentamos el mundo, permitiendo un espacio para la mediación simbólica de la experiencia perceptiva a través de actos de lenguaje y comunicación. Del mismo modo, el silencio de recogimiento en la práctica religiosa implica una suspensión de la charla y las distracciones cotidianas, creando un espacio interior propicio para la meditación, la contemplación y la conexión con lo divino. Es un silencio que busca ir más allá de las palabras y entrar en una comunicación más profunda con lo trascendental. Hasta este punto, hemos explorado la naturaleza formal del silencio en términos de los cortes atencionales que, a través de diversos niveles, revelan la función del silencio previa a la expresión, es decir, *antes* de su materialización. En palabras de Dauenhauer

Este análisis, hasta ahora, ha explicado suficientemente la p y la x en la fórmula del discurso: A pronuncia p sobre x a B. Es decir, el análisis ha mostrado cómo algo llega a ser decible. Ahora podemos centrarnos en el A y el B. ¿Qué puede revelar este análisis del silencio sobre los autores y el público que participan en el discurso?³⁴⁴

5.3 La materialidad del silencio en el discurso. La dimensión interpersonal.

5.3.1 El caso del soliloquio

El análisis del discurso permite reconocer tanto los diferentes grados de relación interpersonal en el habla como los momentos en los que se produce un corte o silencio entre dichos niveles. Hay tres niveles fundamentales, cada uno de los cuales es complicado en sí mismo. El primer nivel del discurso es aquel que se lleva a cabo con cierto grado de anonimato. Se refiere al acto del soliloquio, entendido en un sentido amplio. La breve caracterización previa del soliloquio que hace Dauenhauer presenta una detallada exposición sobre la complejidad de esta forma de expresión. Sin embargo, resulta pertinente cuestionar las limitaciones inherentes a este enfoque pues Dauenhauer utiliza el ejemplo del soliloquio de Molly Bloom en el *Ulises* para respaldar su argumento, y es importante señalar que dicho ejemplo se circunscribe a un caso particular de la literatura. Para una comprensión más exhaustiva, se sugiere ampliar el análisis y considerar otros ejemplos provenientes tanto de la literatura como de situaciones cotidianas, a fin de abarcar la diversidad de manifestaciones del soliloquio. Asimismo, aunque se mencionan diferentes tipos de oraciones presentes en el soliloquio de Molly Bloom, no se profundiza

³⁴⁴ Ibidem. P. 64. This analysis, thus far, has explicated sufficiently the p and the x in the formula for discourse: A utters p about x to B. That is, the analysis has shown how something comes to be sayable. Now attention can be turned to the A and the B. What can this analysis of silence reveal about the authors and the audience involved in discourse?

en su interacción y en cómo contribuyen a la complejidad general del soliloquio.

Dauenhauer utiliza el término "soliloquio anónimo" para describir la primera forma del soliloquio en el discurso, en la cual los temas abordados son de naturaleza general y podrían ser expresados por cualquier persona hacia cualquier otra. En esta forma de discurso, quien participa no revela nada acerca de su propia individualidad particular al expresarse. Además, no se plantea la cuestión de la igualdad o alteridad entre el hablante (A) y el oyente (B). Como complemento a esta exposición, es relevante analizar el soliloquio presente en la obra "El innombrable" de Samuel Beckett. En esta obra, el protagonista se encuentra atrapado en un monólogo interno en el que se enfrenta a la dificultad de expresarse y establecer una conexión auténtica con los demás. Este soliloquio profundiza en la problemática de la identidad individual y la relación con el otro, ahondando en la cuestión de la alteridad y la imposibilidad de una comunicación plena. En *El Innombrable* se expresa: "Deben de considerarme bastante tarado, con mis historias de ser y de existencia. Sí, ahora que he olvidado quién es Worm, cómo es, dónde está, lo que hace, voy a ponerme al ser."³⁴⁵ Este fragmento revela la dificultad del personaje para comprender su propia identidad y existencia. Su confusión y olvido de los detalles sobre Worm, así como su intención de "ponerse al ser", reflejan una búsqueda interna y una reflexión profunda sobre la naturaleza del ser.

Aquí, se plantea el cuestionamiento sobre la asimilación del lenguaje con el ser, lo cual implica una especie de naturalización de la realidad. Se sugiere que el lenguaje puede presentar una representación estática de la realidad, incapaz de reflejar su complejidad. Este planteamiento se vincula con una perspectiva moderna que ha puesto en duda las similitudes entre el lenguaje y la realidad. Sin embargo, surge la pregunta de si lo que Beckett logra al hacer estallar la escritura como representación y presentarla como una "nada" se debe a que, en última instancia, la escritura también es una expresión vacía de significado.

³⁴⁵ Beckett, S. *El innombrable*, Barcelona, Editorial Lumen, 1970. 3ª edición. P. 65.

Este comentario anticipa la relevancia de un punto crucial en la diferenciación entre la interpretación del silencio en el soliloquio tal como lo concibe Dauenhauer y nuestra propia perspectiva, a saber, que desde una perspectiva teológica, se podría argumentar que el lenguaje humano es limitado y no puede captar plenamente la complejidad de la realidad. En este sentido, el lenguaje puede presentar una representación estática de la realidad, pero Dios, como ser supremo y trascendente, al exceder las categorías y limitaciones del lenguaje humano, plantearía una dimensión adicional en la reflexión sobre la representación y el significado del silencio y su articulación en el lenguaje. Con todo, en el contexto del mundo occidental, se han desarrollado diversas filosofías del lenguaje, pero ha habido una notable ausencia de filosofías de la escucha y el silencio. Se han generado filosofías centradas en el yo y la dominación, pero se ha carecido de la capacidad para producir filosofías de la alteridad y la humildad. La acción de escuchar al otro implica someterse humildemente y aceptar las propias limitaciones, estando dispuesto a correr el riesgo de permitir que el otro nos invada con su mundo. Esta actitud humilde de sometimiento hacia el otro no puede existir dentro de una relación racional de dominación, sino su comprensión procede de la esfera religiosa, específicamente la mirada cristiana. Así, en este mundo dominado por lo visual, escuchamos libremente solo a aquellos que de alguna manera nos pertenecen o forman parte de nuestro mismo grupo social. Es decir, solo escuchamos a aquellos que son cercanos y afines, a quienes consideramos nuestros prójimos y con quienes compartimos lazos de solidaridad y afecto. No escuchamos al otro, al diferente, porque no sentimos ninguna solidaridad o afecto hacia ellos. Escuchar al otro implica permitirle hablar y prestarle atención, sometiéndome a él y a sus palabras, lo cual implica preocuparme por su bienestar y ocuparme de él de manera prioritaria. Esto implica un compromiso de solidaridad y afecto. Sin embargo, según Dauenhauer, todas estas implicaciones materiales no se aplican al caso del soliloquio. No obstante, en nuestra perspectiva, consideramos que sí se presentan, pero sólo si entiende el soliloquio como un *refugio del mundo*. Esto se asemeja al ideal del ser humano medieval encarnado

por San Agustín y otros contemporáneos como Giovanni Pozzi, así como a la persistencia de las órdenes contemplativas en el ámbito católico. Si seguimos la perspectiva de Dauenhauer, hemos señalado que el tercer tipo de corte atencional, presente en el silencio litúrgico, íntimo y en el silencio de *lo por decir*, permite al yo mediar su experiencia perceptiva hacia sí mismo y hacia los demás. Sin embargo, esta apertura solo encontrará su expresión en el discurso real cuando este aspecto material del silencio se dirija hacia los demás y no exclusivamente hacia sí mismo. Es en este punto en el que el filósofo estadounidense sostiene que en el soliloquio no hay discurso, respaldado por las ideas de Merleau-Ponty, ya que no existe un “hombre interior” en relación con los demás. No obstante, se pierde de vista que el “hombre interior” -es decir, el hombre contemplativo- está en relación con Dios y, en ese contexto, sí existe discurso y, más aún, una *promesa* de significado. Autores como Dauenhauer son conscientes de los posibles riesgos que implica incluir a Dios en el ámbito de la reflexión filosófica y, en este caso particular, en el contexto del silencio. Existen preocupaciones fundadas, tal como Rosen señala en sus obras sobre las reflexiones en torno al silencio en Heidegger y Wittgenstein, de que esto pueda conllevar a una institución indeseable del nihilismo, lo que resultaría en una pérdida total de la comunicación humana. Parece ser que la tarea de recuperación que subyace en el trabajo de Dauenhauer, así como en el de otros autores examinados en esta tesis, es la de restablecer la conversación cara a cara que restituya los vínculos entre los seres humanos. Por eso se observa en el soliloquio entendido desde el foro de la racionalidad moderna y ejemplificado por nosotros con Beckett, una reducción de la personalidad a la voz interna de la conciencia, que se presenta como el último vestigio de la individualidad humana. En *El Innombrable*, el tema central reside en la representación alegórica de la impotencia humana, encarnada en un ser sin nombre, condenado a existir a pesar de sí mismo. La grotesca y patética alegoría de este ser anónimo ejemplifica la situación humana en la que la vida se convierte en una lucha por la supervivencia, y donde la única actividad que subsiste es la de escuchar el *monólogo* interno de la propia conciencia. El

protagonista de la obra es incapaz de comunicarse y se encuentra desprovisto de la capacidad de expresión a través del lenguaje. Esta circunstancia lo obliga a vivir en un estado de vulnerabilidad, mudez e inacción, en el cual su existencia se reduce a la pura impotencia de ser. Su monólogo interior interminable constituye la única razón de ser de su existencia, pero también representa una condena eterna que lo mantiene atrapado en sí mismo. En este sentido, es pertinente recordar lo expresado por Plotino sobre la escritura: el verdadero pensamiento de lo escrito se encuentra en otro lugar. Empero el habla se encuentra efectivamente en el dominio del Ser, mientras que la realidad surge y se convierte en existencia, en lugar de "ser". Además, el silencio denota la carencia de significado, pero de ninguna manera implica la inexistencia de realidad. Beckett aparenta reproducir más bien el silencio inherente a las cosas, resaltando su insignificancia, sin embargo, no deja de comunicarse, intentando mantenerse callado a través del habla. Por esta razón, debemos considerar su escritura como música y no como lenguaje, o más precisamente, como lenguaje musical. Se trata de un lenguaje en constante movimiento, intrínsecamente inexpresivo.

En el segundo nivel del soliloquio, según la afirmación de Dauenhauer, se destaca la presencia de un esquema temporal elaborado. En este caso, el autor de la enunciación distingue entre el pasado (representado por la tradición) y el presente, pero aún no explicita el futuro debido a que no se ha apartado de la tradición. Como resultado, su "decir" se convierte en un discurso vacío, o incluso podríamos decir de manera más acertada, en un discurso que simplemente desplaza el enfoque hacia el autor, quien ya concibe un público, mientras que en el silencio del primer modo, ejemplificado por Beckett, era anónimo. Aquí se abre una concepción más amplia sobre la función del silencio en un contexto diferente al del anonimato. Y aquí lanzamos unas preguntas más: ¿Cómo afecta esta falta de proyección explícita hacia el futuro en el discurso de este autor? ¿Se percibe como una falta de compromiso o como una apertura a nuevas posibilidades? ¿Influye en la autenticidad y originalidad de su mensaje? ¿Cómo reacciona el público ante esta ambigüedad temporal? Estas

preguntas se centran en explorar cómo la decisión del autor de apartarse de la tradición y mantener un enfoque en el presente, sin proyectar explícitamente hacia el futuro, afecta la autenticidad y originalidad de su discurso en relación con el público al que está dirigido. Se invita a analizar si esta apertura hacia una concepción más amplia del silencio tiene un impacto positivo o negativo en la comunicación efectiva, la identidad del autor y la respuesta del público. Por ejemplo, consideremos un autor que se encuentra en el segundo nivel del soliloquio y decide apartarse de la tradición establecida en su campo. En lugar de simplemente reproducir ideas y conceptos ya existentes, busca explorar nuevas perspectivas y enfoques. Este autor crea un discurso que rompe con las convenciones establecidas, presentando ideas frescas y originales. Sin embargo, al no explicitar el futuro en su discurso, deja cierta incertidumbre sobre la dirección que tomará su trabajo. Aunque el autor ya tiene en mente a un público específico al concebir sus ideas, no se compromete con una visión clara del futuro en su comunicación. Así lo afirma Dauenhauer: “Molly puede hablar de yo, de él y de ellos, pero todavía no dispone de un pronombre de segunda persona bien definido e individualizado. De hecho, ni el tú ni el él se tematizan como personas de pleno derecho.”³⁴⁶

En relación con el contexto previamente abordado, la afirmación de que Molly puede hablar de sí misma en primera y tercera persona, pero carece de un pronombre de segunda persona claramente definido e individualizado, resalta la problemática de la falta de una identificación plena en el discurso. Tanto el "tú" como el "él" no son tematizados como sujetos autónomos y completos. Estas limitaciones comunicativas se conectan con la idea previamente discutida sobre el autor en el segundo nivel del soliloquio, quien se aleja de la tradición pero no proyecta explícitamente hacia el futuro, experimentando así dificultades para expresar su individualidad y asumir plenamente la responsabilidad de su discurso. Ambas situaciones subrayan la complejidad de

³⁴⁶ Op.Cit., p. 66. Molly can speak of I and he and they, but there is still no well-defined, individuated second person pronoun available. In fact, neither the you nor the he is thematized as a full-fledged person.

la comunicación y la construcción de identidades en el lenguaje, evidenciando las restricciones que emergen cuando no se disponen de pronombres y formas de expresión adecuadas para representar íntegramente a todas las personas involucradas. Para superar las limitaciones comunicativas delineadas, se vislumbra como una posible solución la promoción de una reflexión profunda y una conciencia aguda acerca de la trascendencia de la individualidad y la pluralidad en el ámbito discursivo. En este sentido, se propone la implementación de pronombres de segunda persona que sean definidos de manera precisa e individualizada, a fin de reconocer y salvaguardar la singularidad de cada sujeto implicado en la comunicación. Concomitantemente, resulta imperativo fomentar un espacio dialógico caracterizado por su apertura, donde se fomente activamente el reconocimiento mutuo y la escucha atenta. Tal propósito implica la valoración y consideración de las perspectivas y experiencias ajenas como legítimas y merecedoras de expresión. Al estimular una comunicación auténtica y enriquecedora, se propicia la superación de las limitaciones comunicativas y se erige un entorno discursivo inclusivo y comprensivo. Aquí cabría recordar que la postura de Martín Buber, expuesta en su obra "Yo y Tú", postula que la consecución de una comunicación plena y significativa se alcanza cuando nos relacionamos con los demás de manera auténtica, reconociendo y valorando la alteridad y la individualidad del otro como un "Tú" completo, evitando reducirlo a una mera entidad objetual, un "ello". Esta perspectiva enfatiza la importancia primordial de establecer un vínculo genuino y dialogar desde una postura caracterizada por la reciprocidad y el respeto mutuo. Al abrazar este enfoque buberiano, se abre el camino hacia una comunicación enriquecedora, en la cual los sujetos involucrados pueden interactuar desde una disposición de apertura, una escucha activa y un reconocimiento pleno de la singularidad del otro. En este sentido, la propuesta de "Yo y Tú" se vislumbra como una vía para superar las limitaciones comunicativas, al promover un diálogo auténtico y una interacción

interpersonal que enriquece el encuentro humano.³⁴⁷ Según Dauenhauer, el espacio enriquecedor del encuentro humano solo será alcanzado en la siguiente modalidad de la génesis interpersonal del silencio, es decir, en el monólogo y el diálogo. No obstante, para no dejar incompleto su análisis sobre el soliloquio como la primera génesis interpersonal del silencio, señala que existe una tercera forma en la cual surge este nivel de implicación interpersonal en el discurso, la cual se considera la más avanzada de todas las formas de discurso. Esta forma se refiere al parloteo prerreflexivo, una especie de ensoñación que parece manifestarse con frecuencia cuando nuestra atención no está dirigida a ningún objeto concreto. En esta forma de discurso, no hay un tema definido y aparentemente "despertamos" en medio de este parloteo, pero lamentablemente el acto de despertar transforma dicho parloteo, dificultando aún más recordar lo que estaba sucediendo en este estado, incluso más que recordar muchos sueños. Solo conservamos el recuerdo de que algo estaba ocurriendo y que podría tener algún sentido. Así, en las tres formas del soliloquio

el discurso está en el fondo regulado y determinado por temas que ya están totalmente establecidos antes del discurso actual. Ni el autor ni el público son lo suficientemente explícitos como para proporcionar un contrapeso eficaz contra una absorción fundamental en temas que se dan como ya establecidos y que se dan por sentados como el alcance total de lo que está disponible para el discurso. En este nivel, el contexto perceptivo o imaginativo inmediato o la dimensión de la tradición constituida por los "dichos" sedimentados y los temas para el discurso tienen pleno dominio. El enunciado no es más que una reedición.³⁴⁸

La afirmación planteada sugiere que el discurso se encuentra intrínsecamente regulado y determinado por temas previamente establecidos antes de la comunicación presente. Tanto el autor como la audiencia carecen de la

³⁴⁷ Cfr. Op.Cit., Buber., p. 70.

³⁴⁸ Op.Cit., p. 67. the discourse is at bottom regulated and determined by themes which are already fully settled prior to present discourse. Neither the author nor the audience is sufficiently explicit to provide an effective counterweight against a fundamental absorption in themes which are given as already settled and to be taken for granted as the full scope of what is available for discourse. At this level, either the immediate perceptual or imaginative context or that dimension of tradition which is constituted by the sedimented "sayings" and topics for discourse holds full sway. The uttering is no more than a reuttering

suficiente explicitud para contrarrestar de manera efectiva la tendencia a una absorción fundamental en temas que se presuponen como completamente dados y abarcando la totalidad de lo disponible para el discurso. En este nivel, ya sea el contexto perceptual o imaginativo inmediato, o bien esa dimensión de la tradición compuesta por los "dichos" sedimentados y los temas del discurso, ejercen un dominio absoluto. El acto de expresión no es más que una reiteración de lo ya enunciado. Desde nuestra perspectiva, esta visión resalta la influencia significativa de los temas y la tradición en el discurso, indicando que existe una tendencia a repetir y reafirmar lo que ya ha sido establecido, lo cual limita la capacidad de generar nuevas ideas y perspectivas. Al enfocarse exclusivamente en temas predefinidos y en la tradición existente, existe el riesgo de caer en una falta de originalidad y creatividad en la comunicación. Para superar esta limitación, resulta esencial promover una apertura a nuevas perspectivas, cuestionar los temas establecidos y buscar la innovación en el discurso. Así, preguntamos, en un contexto católico donde se comprende profundamente al silencio, ¿se consideraría a la Palabra Revelada como algo más que un “enunciado reeditado”, como una oración o la totalidad temática de una vida monástica, en su “ser gesto”, y no simplemente una reedición?

En consideración de la Palabra Revelada, la cual se concibe como *enunciados de carácter perenne*, su incorporación en la descripción previa podría ser interpretada de la siguiente manera: si asumimos que la Palabra Revelada es una manifestación siempre actual, se establece como una excepción a la noción de que el discurso se encuentra regido y determinado por temas ya establecidos. En este sentido, la Palabra Revelada representa un contenido que no está sujeto a la absorción en temas predefinidos y a ser considerado como algo ya dado. En lugar de ello, la Palabra Revelada se concibe como una fuente continua de revelación, desafiando así la idea de que el discurso se limita meramente a reiterar lo previamente dicho. Consecuentemente, la Palabra Revelada puede aportar una dimensión de apertura y frescura al discurso, presentando nuevos temas, ideas y perspectivas que trascienden lo establecido. De este modo, la Palabra Revelada se percibe como un elemento dinámico que desafía la

absorción en temas preexistentes y expande el alcance del discurso hacia nuevas posibilidades de significado y comprensión. El soliloquio, en su manifestación más avanzada, desafía la repetición inherente al discurso al explorar nuevas ideas y perspectivas. De manera similar, la introducción de la Palabra Revelada en el discurso revela una dimensión de apertura y frescura, al presentar temas e ideas que trascienden los límites establecidos. Esta concepción se conecta con la noción de que el silencio posee una potencialidad fecunda y sin explotar, actuando como un espacio de posibilidades donde se pueden descubrir formas novedosas de expresión y comprensión. Ambos fenómenos, el soliloquio y la Palabra Revelada, se revelan como medios para superar las restricciones comunicativas, permitiendo una exploración enriquecedora y un diálogo auténtico en la búsqueda de nuevas perspectivas y comprensiones del mundo. Y, ya con esta corrección, tendría mayor sentido el siguiente nivel de la génesis interpersonal del silencio que, en palabras de Dauenhauer:

Este corte, que llamaré silencio personalizador, abre el camino para hacer que la tematización misma sea temática para el discurso, es decir, para un segundo nivel de implicación interpersonal en el discurso, un nivel en el que el tematizador o los tematizadores qua tematizadores, pueden ser reconocidos y significados explícitamente. Esto se consigue abriendo el camino para que el componente noético se articule explícitamente. Todos los componentes de la estructura básica de todo discurso, a saber, A pronuncia p sobre x a B, donde A y B pueden ser la misma o diferentes personas, pueden ahora recibir un reconocimiento explícito.³⁴⁹

este fragmento resalta la importancia de reconocer y tematizar la actividad misma de tematizar en el discurso, lo cual implica una mayor conciencia y explicitud en el proceso comunicativo. Al darle un espacio explícito a todos los componentes del discurso, se promueve una comunicación más clara y precisa,

³⁴⁹ Ibidem. P. 68. This cut, which I will call personalizing silence, opens the way for making the thematizing itself thematic for discourse, that is for a second level of interpersonal involvement in discourse, a level on which the thematizer or thematizers, qua thematizers, can be explicitly recognized and signified. This is achieved by opening the way for the noetic component to be explicitly articulated. All the components of the basic structure of all discourse, namely, A utters p about x to B, where A and B may be either the same or different persons, can now be given explicit recognition.

donde se reconocen tanto a los emisores como a los receptores y se establece una dinámica de interacción más efectiva. Esta concepción se alinea con la noción previa de que el soliloquio puede evolucionar hacia niveles más avanzados de implicación interpersonal, permitiendo un diálogo enriquecedor y una mayor comprensión entre los participantes del discurso. Sin embargo, surge un interrogante crucial en este punto respecto a *quiénes son* de los sujetos que emiten el discurso y la naturaleza de lo que expresan. Con todo, es importante destacar que hemos logrado un avance significativo al distinguir el silencio personalizador de otros tipos de silencio analizados en los capítulos anteriores de esta tesis, acercándonos así cada vez más a nuestro objetivo: el silencio primordial.

5.3.2 El monólogo y el dialogo.

En el nivel secundario, el discurso se encuentra marcado por la tematización tanto como el habla de un individuo específico como su dirección hacia un público determinado, aunque con diferentes niveles de explicitud. En este nivel, el discurso adopta una estructura explícitamente bipolar, lo que implica una naturaleza intrínsecamente interpersonal. A diferencia del tercer nivel de discurso interpersonal, que se abordará más adelante, en este segundo nivel, conocido como discurso bipolar, se requiere inicialmente la especificación de dos polos distintos y definidos: el autor y el público. Se comprende que cada uno de estos polos desempeña su propio rol en el discurso, siendo uno el emisor y el otro el receptor.

Este nivel secundario en la génesis interpersonal del silencio se caracteriza por una serie de características que enunciaremos a continuación. En este nivel, las personas involucradas en el discurso ejercen control sobre él. Son ellas quienes tienen la capacidad de influir en su contenido y dirección, y determinan en gran medida el curso que tomará el discurso. Asimismo, son las personas implicadas quienes establecen quién tiene prioridad en el discurso. Es decir, deciden quién tiene la autoridad para hablar y quién debe escuchar. Esta jerarquía dentro del discurso es establecida por las propias personas involucradas, y puede cambiar

según las circunstancias y el contexto. El receptor, es decir, el público al que se dirige el discurso, tiene la capacidad de modificar el discurso del hablante en función de lo que está dispuesto a escuchar, y viceversa. Esta interacción entre el hablante y el receptor, en la que ambos se influyen mutuamente, es una característica distintiva de este nivel secundario de la génesis interpersonal del silencio. En este contexto, la escritura adquiere sentido únicamente cuando hay participantes tematizados en el discurso, es decir, personas que poseen un horizonte de comprensión que los diferencia. Por ejemplo, una tesis filosófica puede ser entendida de una manera específica por aquellos que están familiarizados con el conjunto de expresiones motivadas que la conforman, pero puede resultar incomprensible para alguien ajeno a la filosofía. Es importante destacar que el acto de escribir, en este nivel, no añade nada nuevo a lo que ya ha sido revisado en el discurso. La escritura, en lugar de introducir nuevos elementos, reproduce soliloquialmente lo que ha sido previamente expresado. Las características mencionadas anteriormente son fundamentales en este nivel secundario de la génesis interpersonal del silencio y se materializan en dos modos principales: el monólogo y el diálogo. Estos modos de comunicación reflejan la interacción entre el hablante y el receptor, ya sea en un intercambio unidireccional de palabras o en una conversación en la que se establece un intercambio mutuo.

Un ejemplo de monólogo que ilustra las características del nivel secundario en la génesis interpersonal del silencio sería el discurso de un orador en un evento público. En este caso, el orador tiene el control del discurso y determina el contenido y la dirección de su mensaje. El público, como receptor, no tiene la oportunidad de influir directamente en el discurso del orador. El orador se expresa de manera unidireccional, sin interrupciones ni modificaciones significativas por parte del público. Aquí vemos la característica de control y prioridad en el discurso, donde el orador toma la iniciativa y dirige la comunicación. En palabras de Dauenhauer “En la primera forma, el monólogo, el autor reclama el máximo control sobre el discurso y minimiza la iniciativa del público. Pero incluso aquí el autor no puede reclamar un control

exhaustivo.”³⁵⁰ Empero en un monólogo, el hablante tiene un nivel significativo de control sobre el discurso, ya que es el único participante y tiene el poder de determinar el contenido, la dirección y el ritmo del discurso. Sin embargo, es importante tener en cuenta que incluso en un monólogo, el hablante no puede reclamar un control exhaustivo. Aunque tienen un papel dominante en dar forma al discurso, aún están sujetos a factores externos, como el contexto en el que se lleva a cabo el monólogo y el posible impacto de la recepción del público. El público, aunque con una iniciativa limitada, todavía puede influir indirectamente en el hablante a través de sus reacciones, señales no verbales o incluso la posible difusión del monólogo a otros. Por lo tanto, si bien el autor reclama un control máximo en un monólogo, el control completo y exhaustivo sobre las respuestas e interpretaciones del público sigue siendo esquivo. El silencio en el monólogo es importante porque permite al hablante expresarse y transmitir su mensaje sin interrupciones. El hablante tiene el espacio para desarrollar sus ideas y mantener el control total sobre el discurso. La participación del público podría interrumpir ese flujo y alterar la dinámica del monólogo. Sin embargo, es posible que haya momentos en los que se permita cierta interacción o preguntas del público en un monólogo planificado o estructurado de manera diferente. En tales casos, el hablante puede establecer momentos específicos para la participación del público, pero estos momentos de interacción estarían cuidadosamente gestionados para no romper el sentido general del monólogo y mantener su naturaleza principal de un discurso unidireccional. Sin embargo, nos encontramos aquí con una paradoja que merece nuestra atención, especialmente debido a la perspectiva presentada por Dauenhauer y su apoyo en la filosofía de Merleau-Ponty en relación a la evasión de la realidad de una vida interior. En el caso que estamos planteando, el monólogo, surge la posibilidad de estructurar el silencio en su manifestación. En este sentido, la noción de que existen múltiples sujetos potenciales como

³⁵⁰ Ibidem. P. 69. In the first shape, monologue, the author claims maximal control over the discourse and minimizes the audience's initiative. But even here the author cannot claim exhaustive control.

actores del discurso, capaces de comprender o no un texto filosófico o especializado, se desvanece como la apertura hacia un nuevo nivel de silencio al que Dauenhauer pretende llegar.

Es decir, si en el contexto del monólogo se espera y se permite la participación del público en momentos específicos, podemos considerar este tipo de silencio como esperado. No obstante, es importante destacar que, aunque se permita la interacción, el hablante mantiene un control predominante sobre el discurso y establece los momentos y límites para la participación del público. En este caso, el silencio esperado hace referencia a la disposición del público a escuchar y esperar su turno para participar, respetando los momentos designados por el hablante. Esta expectativa de silencio se mantiene dentro del marco del monólogo y no altera fundamentalmente su naturaleza como un discurso unidireccional. Así, podemos reflexionar sobre la paradoja que surge en la posibilidad de estructurar el silencio en un contexto aparentemente unidireccional, donde se espera una participación selectiva del público sin desvirtuar la esencia del monólogo. Así, las preguntas: ¿Cuál es la importancia del silencio esperado en el monólogo en términos de comprensión y comunicación? ¿Puede considerarse que el silencio esperado permite una mejor recepción y comprensión del discurso por parte del público? De acuerdo con Dauenhauer, el silencio que surgirá *posterior* al monólogo permite una mejor comprensión del discurso y, con ello, derivativamente, se podría conseguir la recuperación – o el inicio de tal recuperación – del habla íntima humana porque “Este corte, silencio interpersonalizador, abre un espacio para que otro yo se dirija al autor inicial.”³⁵¹ En síntesis, hasta este punto podemos afirmar que, a diferencia del soliloquio donde el público carecía de tematización, en el monólogo la tarea consiste en tematizar al público para abrir el diálogo, permitiendo que tanto el autor como el público tengan la oportunidad de intercambiar roles. Esta tematización representa una mirada distinta en relación con la búsqueda del silencio originario prometido desde el inicio de nuestra

³⁵¹ Ibidem. 70. his cut, interpersonalizing silence, opens a space for another self to address the initial author.

tesis. Sin embargo, el tránsito entre los niveles del soliloquio, del soliloquio al monólogo y, ahora, del monólogo al diálogo, tiene como objetivo principal la transición de todas estas formas de génesis interpersonal del silencio hacia la tematización de lo que Dauenhauer denomina co-discurso, entendido como una suerte de “habla compartida” sobre el mundo común. Esta síntesis nos invita a reflexionar sobre el proceso evolutivo del silencio en las diferentes formas de comunicación, desde el soliloquio hasta el diálogo, y cómo la tematización del público desempeña un papel crucial en la búsqueda de un discurso compartido y una comprensión mutua. Así lo expresa Dauenhauer:

La interpersonalización del silencio abre el camino al diálogo, la segunda forma del discurso en este nivel. (aquí cabría la inserción de los Bretones) En esta forma existe la posibilidad permanente tanto de un cambio de papeles (el oyente se convierte en el autor) como de un bloqueo de un enunciado (el público se va). Este bloqueo no es en sí mismo un corte del tipo en cuestión, ya que el público puede simplemente "girar el dial" hacia otro orador. El tipo de corte en juego aquí es también la penúltima base para la posibilidad de un cambio del discurso bipolar, el discurso en el que el oyente es distinto y está en oposición correlativa al autor, al tercer nivel de participación interpersonal en el discurso, es decir, el codiscurso. Este tercer nivel se tratará a continuación.³⁵²

Aunque se menciona brevemente la apertura al diálogo como la segunda forma de discurso en este nivel, no se examina de manera exhaustiva cómo la interpersonalización del silencio facilita la transición hacia el diálogo. Además, se introduce el concepto de “shifting of roles” y “blocking” en el discurso, pero no se clarifica cómo estas dinámicas específicas contribuyen a la génesis interpersonal del silencio y su relación con el diálogo. Por otro lado, el fragmento menciona que el “blocking” no constituye en sí mismo un corte en el sentido abordado, ya que el público podría simplemente cambiar a otro

³⁵² Ibidem., pp. 69-70. Interpersonalizing silence opens the way for dialogue, the second shape of discourse at this level. In this shape there is the permanent possibility of both a shifting of roles (the hearer becomes the author) and a blocking a some utterance (the audience leaves). This blocking is not of itself a cut of the sort in question here, for the audience may simply “turn the dial” to another speaker. The kind of cut at play here is also the penultimate foundation for the possibility of a shift from bipolar discourse, discourse in which the hearer is distinct from and in correlative opposition to the author, to the third level of interpersonal involvement in discourse, namely, codiscourse. This third level will be dealt with below.

interlocutor. Sin embargo, no se desarrolla adecuadamente cómo este cambio de interlocutor afecta la dinámica del discurso y cómo se relaciona con la evolución hacia el nivel de codiscurso. Para comprender mejor los conceptos de “shifting of roles” y “blocking” en el discurso, podemos considerar los siguientes ejemplos: el *cambio de roles* se evidencia en situaciones como conferencias o debates, donde el público asume temporalmente el papel de autor al formular preguntas o presentar argumentos, mientras que el ponente adopta el papel de oyente al responder y considerar las contribuciones del público, promoviendo así una interacción dinámica y enriquecedora. Por otro lado, el *bloqueo* se manifiesta cuando una persona decide no participar activamente en el discurso, optando por permanecer en silencio en lugar de interrumpir o contradecir directamente al orador principal, lo cual puede limitar la diversidad de perspectivas y restringir el potencial de un diálogo más amplio. Estos ejemplos ilustran cómo el cambio de roles y el bloqueo influyen en la dinámica discursiva, subrayando la importancia de la participación activa y el intercambio de perspectivas para fomentar un diálogo enriquecedor y la construcción conjunta de conocimiento y “...en este sentido, las ocurrencias del silencio interpersonalizador interrumpen el “y así sucesivamente” de los monólogos específicos.”³⁵³ Por consiguiente, surge la pregunta: ¿Cuáles son los mecanismos que facilitan la transición del discurso bipolar al codiscurso, y cómo el silencio interpersonal desempeña un papel fundamental en esta evolución discursiva? Esta pregunta busca explorar cómo el silencio y las dinámicas de participación en el discurso contribuyen a transformar el diálogo y la interacción interpersonal hacia niveles más complejos de codiscurso. Una última reflexión antes de abordar el último nivel de la génesis interpersonal del silencio.

En el seno de la dinámica discursiva, se devela un enigmático vínculo con el concepto del silencio originario, aquel que preexiste al propio discurso y emerge como un potencial ensoñador de pluralidad discursiva. En este

³⁵³ Idem. In this sense, too, occurrences of interpersonalizing silence interrupt the “and so forth” of specific monologues.

contexto, las ocurrencias del silencio materializan una compleja red de significados. Por un lado, se manifiestan como momentos de reflexión y escucha atenta, capaces de otorgar un genuino enriquecimiento al diálogo surgido del discurso, al permitir la comprensión más profunda de las ideas presentadas. Por otro lado, estas pausas en la enunciación rompen el continuo monológico que encubre la presencia latente del silencio originario, desvelando una posibilidad de creación y gestación de nuevas perspectivas antes de ser compartidas en el escenario discursivo. En esta dialéctica silenciosa, se dibuja una simiente de potencialidades inexploradas, condenando al olvido el mutismo a ser entendido meramente como la mera negación de palabra. En última instancia, las ocurrencias del silencio interpersonalizador, al romper el flujo ininterrumpido del discurso, despliegan la posibilidad de una conversación enriquecida, favoreciendo una construcción conjunta de conocimiento que trasciende los límites de los monólogos específicos y se aventura hacia una fecunda pluralidad de voces y miradas. En esta pluralidad de voces encontramos precisamente la posibilidad de la apertura al co-discurso en el que se encarnan las relaciones señaladas por Dauenhauer como “discurso yo-él” y “discurso yo-tú”. De ellas afirman

El “él” es parcialmente determinado, pero aún se considera a alguien para quien se pueden encontrar sustitutos fácilmente. Las ocurrencias del silencio en el caso 2 – *el del discurso bipolar* – involucran lo que podría llamarse discurso “yo-tú”. El “tú” es más determinado que el “él”. Es decir, la sustitución, si es posible en absoluto, está más restringida que en las ocurrencias del silencio en el caso 1 – *el del soliloquio*-.³⁵⁴

En el análisis filosófico presentado, el término “tú” se refiere a una entidad determinada y concreta con la que se establece un discurso o diálogo. Por lo tanto, en el contexto del análisis, el “tú” hace referencia a una entidad con identidad individual, como una persona o un sujeto específico, mas no se

³⁵⁴ Idem. The he is partially determinate but is still taken to be someone for whom substitutes can readily be found. Occurrences of case 2 silence involve what can be called I-you discourse. The you is more determinate than the he. That is, substitution, if possible at all, is more restricted than in occurrences of case 1 silence. [cursivas nuestras]

refiere al *diálogo* con Dios, que modificaría la comprensión del siguiente nivel genético del silencio si establecemos como uno de los polos interpersonalizantes a Dios y no a otro hombre.³⁵⁵

El concepto de Dios en diversas tradiciones teológicas y filosóficas generalmente se considera una entidad trascendente, omnipotente y espiritual, que va más allá de las limitaciones humanas y de las categorías que se aplican a entidades finitas. Por lo tanto, en el marco del análisis de Dauenhauer, Dios no se ajustaría al papel del “tú” como una entidad determinada con la que se establece un discurso personal o directo. No obstante, en la fe católica se sabe que existe el llamado a tener una relación íntima y personal con Dios, donde las personas se dirigen a Él en un diálogo personal y cercano. En estos contextos, es posible encontrar expresiones y oraciones que utilizan el pronombre “tú” para dirigirse a Dios como entidad con la que se mantiene una relación personal. Empero en el análisis fenomenológico de la fe, las experiencias religiosas no se consideran exclusivamente particulares, ya que buscan comprender los fenómenos religiosos como vivencias humanas fundamentales y universales. Desde esta perspectiva, se reconoce que las experiencias de fe pueden manifestarse en diversas tradiciones y contextos culturales, pero comparten elementos comunes en cuanto a la vivencia subjetiva y la apertura a lo trascendente.³⁵⁶ En este contexto, el concepto de Dios en la experiencia religiosa no se limita a una entidad específica y separada, sino que se concibe como una realidad trascendente que evidencia las limitaciones del mundo empírico y, por lo tanto, puede ser abordada con un diálogo personal y cercano. Desde la fenomenología de la religión, se valora la singularidad de las experiencias de fe individuales, pero también se busca identificar los patrones y estructuras universales que subyacen en ellas, permitiendo así una comprensión más amplia y profunda de la dimensión espiritual de la existencia humana.

³⁵⁵ Cfr. supra 314.

³⁵⁶ Cfr. Ales-Bello, A. (2016) Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios., Editorial Biblos, Argentina. Cap. IV. Pp. 123 – 149. *La religión como objeto del análisis fenomenológico*.

5.3.3 La vía del codiscurso

En el estudio fenomenológico del discurso se analizan los niveles de implicación interpersonal en la interacción humana. Los dos primeros niveles que revisamos son el discurso en la forma del soliloquio y el discurso en su forma de bipolaridad – monólogo y diálogo -, constituyendo los cimientos del nivel superior de discurso, conocido como co-discurso. Este último, caracterizado por la sublimación de la dicotomía entre autor y público, inaugura una nueva dimensión en la cual el “yo-tú” se funde en un colectivo “nosotros”. En este umbral discursivo, los observadores externos se desvanecen en su relevancia, puesto que el diálogo trasciende la individualidad y se desenvuelve en un espacio compartido por la comunidad de interlocutores. El codiscurso, dotado de una naturaleza distintiva, halla manifestaciones diversas en la vida humana. En la intimidad de relaciones emotivas, tanto en los abismos del odio o desamor como en las alturas del amor, emerge un discurso que desdibuja las fronteras de la individualidad para tejer un tejido de interdependencia y cercanía compartida. Asimismo, el acto de hacer música en conjunto, con su armoniosa coreografía de sonidos y ritmos, encarna un tipo de codiscurso donde las voces individuales convergen para dar vida a una sinfonía colectiva. En celebraciones festivas y rituales, donde lo sagrado se hace presente en lo mundano, la comunidad participante se sumerge en una comunión codiscursiva, trascendiendo el mero yo y tú para integrarse en un nosotros festivo y ritualístico.

En el codiscurso, se encuentra una esencia profunda de comunión humana, un eco ancestral de conexiones trascendentales que resuenan a lo largo de la historia y la cultura. Es en este nivel superior de discurso donde la interacción alcanza su apogeo, liberándose de la prisión del individualismo para abrazar la riqueza y la plenitud de la colectividad discursiva. En el entramado del codiscurso, los protagonistas devienen colaboradores en un diálogo tejido por la unidad y la diversidad, forjando así una expresión sublime del ser en comunión con el otro. En este contexto, Dauenhauer propone un nuevo tipo de

silencio al que nombra *silencio desindividualizador* que se encarga de "...la interrupción de todas las corrientes de actuaciones expresivas que son propiamente identificables como expresiones autónomas de algún subconjunto propio del conjunto de participantes en el discurso"³⁵⁷ y está motivado por "...la anticipación de que el discurso sincrónico puede traer a la expresión algo que no puede ser articulado diacrónicamente."³⁵⁸

Dauenhauer propone el concepto de silencio desindividualizador como el equivalente a una pausa en el discurso para evitar expresiones identificables con subconjuntos específicos de participantes. El objetivo es prevenir manifestaciones inadecuadamente articuladas a lo largo del tiempo. Este silencio busca mantener la cohesión y evitar malentendidos prolongados en el grupo. Sin embargo, existe el riesgo de que la expresión retardada nunca ocurra debido a cambios de contexto, pérdida de oportunidades, olvido o cambios de opiniones. Un ejemplo en el ámbito religioso sería cuando un líder religioso interrumpe un debate teológico para evitar tensiones entre grupos con interpretaciones diferentes de escrituras sagradas. Al hacerlo, el líder busca fomentar un diálogo más reflexivo y respetuoso en el futuro, evitando divisiones y conflictos innecesarios en la comunidad de creyentes.

Ahora bien, en el tercer nivel del discurso, se requiere ceder el control autónomo de manera más o menos explícita a algo que no es propiamente propio ni de otro individuo específico. Esta cesión de autonomía no debe confundirse con la "heteronomía" tradicionalmente entendida. Tampoco es simplemente ceder ante las pretensiones de un objeto o referente externo. En cambio, se trata de renunciar a la autonomía en favor de establecer una relación interpersonal más profunda que va más allá del dominio individual. En este nivel del discurso, se reconoce que las acciones autónomas de los distintos participantes pueden ser condiciones necesarias pero no suficientes para

³⁵⁷ Ibidem., p. 71. is the interruption of all the streams of expressive performances which are properly identifiable as the autonomous utterances of some proper subset of the set of participants in the discourse.

³⁵⁸ Idem. what motivates the inauguration of this third level is the anticipation that synchronic discourse can bring to expression something which cannot be articulated diachronically

generar lo que el discurso busca. Por ello, enfatiza Dauenhauer “Lo que es crucial aquí es que, sin los coparticipantes, al menos previstos y pensados, pronunciar lo que hace de la forma en que lo hace no tendría sentido.”³⁵⁹

Dauenhauer, en su análisis, omite abordar la relación entre el hombre y Dios, como lo hemos destacado en varios puntos de nuestra tesis. En contraste, en nuestro estudio, sí consideramos dicha relación, lo que nos permite vislumbrar una génesis adicional del silencio que trasciende el límite establecido por Dauenhauer. Al explorar la interacción entre el ser humano y lo divino, reconocemos una dimensión interpersonal del silencio aún más fundamental, enriqueciendo así nuestro entendimiento del fenómeno discursivo y sus implicaciones en la dinámica comunicativa. En el discurso, podemos argumentar que Dios asume el papel del co-interlocutor. Esto no implica una participación literal del Ser Supremo en la conversación, sino una presencia conceptual trascendente que influye en la dinámica del diálogo. El término “co-interlocutor” representa un punto de referencia central alrededor del cual gravita la interacción. Así, Dios se convierte en un “co-interlocutor virtual”, cuya existencia y relevancia, ya sea como creencia compartida o como referente cultural, impacta de manera sutil pero significativa en el curso y contenido del discurso. La trascendentalidad de esta figura divina en el contexto de la religión o la espiritualidad infunde de sentido y propósito las discusiones, otorgando una base compartida para la comprensión mutua entre aquellos que comparten esta creencia. En última instancia, sin los *coparticipantes*, aquellos individuos que comparten esta visión de la divinidad, las expresiones y enfoques discursivos sobre temas religiosos carecerían de la misma profundidad y resonancia, pues es la presencia implícita de Dios la que enriquece el diálogo y confiere significado a las interacciones. La idea del “silencio desindividualizador” y el tercer nivel de implicación interpersonal en el discurso sugiere que hay momentos en los cuales el discurso trasciende la individualidad y se abre a una experiencia compartida y colectiva.

³⁵⁹ Ibidem., p. 72. What is crucial here is that, without the at least horizontally envisaged and intended coperformers, uttering what he does in the way he does utter it would make no sense.

En un diálogo íntimo con Dios, una persona puede alcanzar ese tercer nivel de implicación interpersonal, donde el “nosotros-discurso” o “codiscurso” se manifiesta. En este nivel, la individualidad y las distinciones entre el “yo” y el “tú” pueden disolverse en una comunión más profunda con lo divino. El diálogo se transforma en una experiencia de unión y conexión espiritual, donde la comunicación va más allá de las limitaciones del lenguaje común y se accede a una expresión más profunda e inefable.

En este sentido, el "silencio desindividualizador" podría reflejar la supresión de la afirmación del control autónomo sobre la corriente discursiva en el diálogo con Dios. En lugar de que un individuo ejerza una iniciativa específica, el diálogo íntimo con lo divino implica una apertura a lo que no puede ser plenamente articulado con palabras, pero que se comunica a través de una conexión espiritual y una experiencia compartida con lo sagrado.

En este punto, hemos trascendido el ámbito puramente lingüístico que ha sido el foco de nuestra discusión a lo largo de estas páginas, y nos adentramos en la esfera de la necesidad de un análisis ontológico, metafísico y pragmático del silencio. Con este análisis, culminaremos nuestra investigación presentando una propuesta que se encuentra fundamentada en la formalidad y materialidad discursiva del silencio, la cual ha sido ganada a lo largo del proceso. En palabras de Dauenhauer

Los tres niveles de implicación interpersonal en el discurso, a saber, el soliloquio, el discurso bipolar y el codiscurso, junto con los cortes entre estos niveles, a saber, el silencio interpersonalizador y el silencio desindividualizador, agotan conjuntamente lo que se encuentra dentro de la esfera de lo significativo.³⁶⁰

³⁶⁰ Idem. The three levels of interpersonal involvement in discourse, namely, soliloquy, bipolar discourse, and codiscourse, together with the cuts between these levels, namely, interpersonalizing silence and deindividualizing silence, jointly exhaust what is to be found within the sphere of the signitive.

5.4 Desentrañando el Sentido del Silencio: crítica inicial y nueva perspectiva filosófica.

La perspectiva del análisis del silencio en Dauenhauer nos ha conducido a una profunda reflexión sobre la naturaleza misma del silencio, desvelando así su presencia metafísica pre-articulada, si es que acaso puede ser expresada. Este análisis intencional se limita cuidadosamente al ámbito formal y material del acto de “enunciación” humana, es decir, únicamente a la exterioridad de las palabras en el discurso humano.

En esta exploración, Dauenhauer logra alcanzar el silencio originario, aquel que trasciende las formas y manifestaciones habituales del silencio, pero solo se revela ante nosotros en su dependencia y necesidad de manifestarse a través del discurso. No obstante, es esencial destacar que este cuestionamiento del silencio ha sido abordado principalmente desde la perspectiva del análisis del lenguaje y esto pone dudas sobre la posibilidad real, desde la filosofía, de *decir* algo sobre el silencio.

Empero esta elección presenta ventajas notables, ya que se basa en una realidad objetiva conformada por las diversas formas en las que se manifiesta el silencio, permitiendo así el aprovechamiento de los recursos analíticos desarrollados tanto por las investigaciones lingüísticas como por ciertas corrientes de la filosofía contemporánea centradas en el estudio del lenguaje.

No obstante, bajo la superficie de esta aproximación se vislumbra la problemática del silencio de Dios, aunque en lugar de adentrarse en las dinámicas internas de la conciencia creyente, se aborda desde la perspectiva exterior de las palabras que atestiguan el silencio. Estas palabras se revelan como el medio a través del cual el contenido del silencio se presenta ante la conciencia filosófica, otorgándole su forma específica y proyectándolo al mundo exterior.

En esta dualidad constitutiva, se refleja la compleja estructura de la experiencia vivida por el silencio, como una configuración de la conciencia por una

realidad espiritual que la trasciende y, a su vez, como un proceso autónomo del espíritu que la reconoce y se permite ser moldeado por ella.

Desde el punto de vista metodológico, la aproximación de Dauenhauer al silencio a través del lenguaje resulta más adecuada y coherente con las exigencias de un análisis que busca reencontrar el sentido de un proceso interior únicamente a partir de sus objetivaciones comprobadas y verificadas intersubjetivamente. Esta metodología busca acotar la subjetividad y apoyarse en la solidez de los elementos objetivos que se manifiestan en el discurso y en las formas del silencio.

Así, la presente investigación ha sido una búsqueda incesante para desentrañar el sentido del silencio, y justamente, ha generado la concepción de que podemos aprehender este enigma desde la exterioridad de su manifestación humana. No obstante, el silencio trasciende el ámbito cotidiano, siendo un fenómeno “ocurrente”, una presencia que no pertenece enteramente a este mundo, emergiendo y desvaneciéndose según nuestra voluntad, lo cual genera en nosotros la ilusión de su comprensión. En el recogimiento de una genuina atención, advertimos que somos meros intrusos en la morada del silencio, pues habitamos bajo su égida. De este modo, sostener que el silencio es la morada y estructura de lo real se erige como el fundamento de nuestra indagación, que ha florecido a partir del presente estudio doctoral y que será el inicio del camino para futuros trabajos.

Las reflexiones que hemos llevado a cabo nos han permitido experimentar una re-aprehensión de nosotros mismos, y esta inquietud subyace en el trabajo de todos los autores que hemos revisado en esta investigación, quienes comparten un genuino interés por el silencio (Dauenhauer, Mansilla, Merleau-Ponty, Rosen, Picard, San Agustín, entre otros). Esta búsqueda por reaprehendernos se orienta hacia el descubrimiento de la huella de la estructura constitutiva de la experiencia que nos enfrenta a la vivencia singular de lo divino. En tal sentido, se abren perspectivas más amplias para un análisis intencional aún más renovado, que actúe como el eslabón inicial para la formulación de una fenomenología del silencio completa y exhaustiva, considerando al silencio en

su verdadera realidad, más allá de su mera aparición vinculada al discurso y del pretendido “silencio subjetivo”.

El sentido, concebido como la unión de expresiones y actos, incluyendo la “enunciación”, se erige como un aspecto crítico para la mejora del análisis intencional presentado por Dauenhauer. La investigación filosófica sobre el silencio se centra en trascender el nivel de las expresiones para adentrarse en el nivel de los actos, un tránsito que no se da de manera discontinua por una simple decisión, sino que exige un análisis meticuloso de las propiedades inherentes a las expresiones mismas.

En este proceso, comprendemos que la estructura del acto surge en el cruce entre la iniciativa, representada por el análisis genético del silencio en Dauenhauer, y un funcionamiento objetivo. La acción no es una mera invención de su contenido y medios, sino más bien una asunción de una intención específica mediante un dispositivo preestablecido, cuyo uso se configura mediante un acto con un propósito determinado.

El análisis intencional de Dauenhauer nos dota de herramientas para ubicar las ocurrencias discursivas, incluso en la paradoja del silencio, pero a su vez, nos enfrenta al problema del límite del acto de producción de sentido y, en última instancia, al propio sentido que, desde nuestra perspectiva, halla su génesis en el silencio como una realidad a-discursiva.

Así, el abordaje del silencio desde una perspectiva exclusivamente lingüística nos permite comprender ciertos aspectos, pero es importante destacar que dicho estudio lingüístico del silencio no equivale a la experiencia directa del mismo. A pesar de las valiosas herramientas que proporciona, existe una brecha entre el análisis lingüístico y la vivencia del silencio en su plenitud. Por ende, aunque el lenguaje y la lingüística nos ayuden a acercarnos a ciertos aspectos del fenómeno del silencio, la experiencia profunda del silencio trasciende los límites de las palabras y se manifiesta como una realidad a-discursiva que permea tanto lo humano como lo divino.

La misma realidad a-discursiva nos permite afirmar que en la de los lenguajes, aquellos que el propio lenguaje permite para establecerse *a modo de juegos*, emerge una dinámica combinatoria que ya está en movimiento y que configura diversas formas de vida en el “mundo”, no en la realidad. Desde esta perspectiva, surge la hipótesis de que el silencio se manifiesta como la estructura misma de lo real, una realidad que nos invita a guardar silencio, tal como lo expresó Wittgenstein. Al considerar esta noción, reconocemos que el silencio adquiere una dimensión más profunda y trascendental, sugiriendo que su significado va más allá de una simple ausencia de palabras o ruido. En este sentido, se plantea la posibilidad de que el silencio sea una entidad fundamental que subyace en la esencia de la existencia y que nos invita a adentrarnos en una comprensión más profunda y enriquecedora de la realidad misma. Aunque el lenguaje y las expresiones lingüísticas son una vía para aproximarnos al silencio, reconocemos que esta exploración lingüística no agota la totalidad de la experiencia del silencio y que es necesario ahondar en otros ámbitos para captar plenamente su significado y trascendencia.

Es importante notar que abordar el silencio únicamente desde una revisión lingüística nos limita en este momento de nuestra investigación para profundizar en la comprensión del silencio desde lo que ha sido considerado, también desde una perspectiva exclusivamente lingüística, como una forma de vida más, entre otras, que se encuentra representada en lo que se ha coincidido denominar “lenguaje de la fe”. No obstante, sostenemos, tal como hemos mencionado en varios momentos de nuestra tesis, que es precisamente en esa forma de vida lingüística donde se entrelaza lo humano con lo divino y donde radicalmente habita el silencio en toda su magnitud y significado.

En virtud de lo expuesto nuestra propuesta, postulada previamente como el punto de partida para un renovado análisis intencional que aprehenda la plenitud del sentido intrínseco del silencio, radica en la necesidad de trascender la aproximación lingüística y abrazar una perspectiva existencial en el estudio de dicho fenómeno. Esta revisión se torna particularmente pertinente en el ámbito de la filosofía de la religión, específicamente en el marco de la

indagación sobre la experiencia cristiana. Cabe subrayar que una profundización en la pragmática, como previamente hemos señalado, se enfrenta a un dilema existencial, pues el acto del lenguaje deviene un nodo articulante que interconecta la objetividad de la expresión con la propia vida del sujeto.

Así, al abrazar una perspectiva fenomenológica y existencial, nos adentramos en un análisis más enriquecedor y completo del silencio, trascendiendo las limitaciones inherentes a la mera aproximación lingüística. Esta recalibración hacia la experiencia vivida del silencio nos desafía a explorar su significado esencial y a desentrañar su potencial trascendente en el contexto de la experiencia humana y espiritual. De este modo, nos abrimos a la posibilidad de develar la auténtica naturaleza del silencio y su función como una entidad primordial en nuestra existencia y comprensión del mundo.

Lo anterior da origen a la siguiente pregunta que se constituye como nuestra cuestión de investigación primordial para un nuevo proyecto: ¿Cómo alcanzar una experiencia en eso que no es de ella sino un rastro estereotipado, que deviene discurso, acto ilocucionario, inscripción u objeto, considerando que el silencio es una experiencia? Nos encontramos, por tanto, ante la tarea de indagar cómo es posible aprehender plenamente la esencia del silencio, considerando que, en su manifestación objetivada, deviene en diversos aspectos del lenguaje y del mundo material. Esta investigación se propone ahondar en la naturaleza misma del silencio y su interacción con los distintos niveles de expresión, buscando comprender su verdadero significado y alcance en el ámbito de la experiencia humana y su relación con la realidad que lo circunda.

CONCLUSIONES

En la presente tesis doctoral, el análisis del silencio desde la perspectiva de Dauenhauer ha suscitado una profunda reflexión sobre la naturaleza intrínseca del silencio, develando su presencia metafísica pre-articulada, aunque compleja de expresar. El enfoque intencional de Dauenhauer se ha enfocado minuciosamente en el ámbito formal y material del acto de la enunciación humana, limitándose a la exterioridad de las palabras en el discurso. A través de esta exploración, Dauenhauer logró alcanzar el silencio originario, aquel que trasciende las formas y manifestaciones convencionales del silencio, pero solo como fenómeno que se revela en su dependencia y necesidad de manifestación a través del discurso. La metodología basada en el lenguaje adoptada por Dauenhauer ha demostrado ser adecuada para un análisis que busca comprender el sentido de un proceso interior a partir de sus objetivaciones verificadas intersubjetivamente. Por nuestra cuenta, sostenemos que el fundamento de nuestra indagación se sostiene en que el silencio es la morada y estructura de lo real. Así, este estudio doctoral ha florecido y se presenta como el inicio del camino para futuros trabajos. No obstante, nuestra propuesta impulsa a trascender la aproximación lingüística y abrazar una perspectiva existencial en el estudio de este fenómeno. Este desafío metodológico abre el camino hacia nuevas dimensiones y comprensiones del silencio como fenómeno humano, enriqueciendo el conocimiento en esta área y promoviendo una mayor profundización en la fenomenología del silencio.

Se sostiene que el silencio constituye la morada y estructura de lo real, pero este enunciado se enfrenta a la limitación propia del ámbito del discurso, que impide una formulación exhaustiva del sentido del silencio y afecta también a cualquier discurso sobre el discurso. Aunque se plantea la interpretación escéptica que cuestiona la relación entre las actuaciones significantes y las actuaciones intuitivas, esta interpretación radical no se anuncia a sí misma y no prohíbe la participación en el discurso.

El análisis intencional ha revelado que el silencio es una actuación activa, arraigada en la experiencia pre-predicativa y esencial tanto para la experiencia predicativa como para la experiencia post-predicativa. En última instancia, el silencio primordial halla su fundamentación en la experiencia intuitiva y pre-predicativa de la convivencia interpersonal, lo que implica que el silencio presupone el reconocimiento de la interacción entre sujetos y despliega una pluralidad de significados que contribuyen a la vivencia de la coexistencia en el ámbito discursivo.

La reflexión profunda sobre el fenómeno del silencio nos llevó a comprender que este no es simplemente la ausencia de palabras o sonidos, sino que conlleva una renuncia consciente que marca una detención en el desarrollo de acciones intencionadas. La limitación humana y el reconocimiento de formar parte de una corriente de acciones previamente establecida motivaron la aceptación de esta pausa en el discurso como si de un silencio se tratase. El silencio, tanto en su inicio como en su fin, delimitó el espacio del discurso como una entidad claramente definida, interconectando sus distintos niveles y elementos. Más que un simple enlace, el silencio es una ruptura que genera una tensión ineludible en varias áreas de la experiencia humana, incluyendo la relación entre lo perceptivo, lo discursivo y las distintas formas de convivencia. En definitiva, la fenomenología del silencio hasta aquí exhibida ha enriquecido nuestra comprensión de este complejo fenómeno y plantea cuestionamientos esenciales sobre la naturaleza de la experiencia humana y la interacción con el mundo a través del discurso y el silencio. El análisis del silencio exige considerar tanto sus dimensiones lingüísticas como existenciales, lo que invita a futuras investigaciones a profundizar en su complejidad y a explorar sus implicaciones filosóficas y fenomenológicas en la experiencia humana. En virtud de lo expuesto, se concluye la presente tesis doctoral con las siguientes consideraciones y planteamiento: Lo previamente expuesto suscita la emergencia de una cuestión primordial que se yergue como la esencia misma de nuestra indagación para un porvenir proyecto filosófico. Nos vemos compelidos a cuestionar cómo alcanzar una experiencia en aquello que,

desafiando su inherente naturaleza, se manifiesta como un rastro estereotipado, en el cual se transmutan formas diversas del discurso, actos ilocucionarios, inscripciones u objetos, en el contexto donde el silencio adquiere asimismo el carácter de experiencia.

Bibliografía

- Aguilar-Sahagún, L. (2019) Palabra y silencio fundantes. Editorial Buena Prensa.
- Alba, P. (2020) Una Lectura Exploratoria del Pathos Trágico en Pensées de Blaise Pascal: El Fragmento de los Tres Tipos de Personas Ante el Silencio Eterno. [Tesis doctoral recuperada de: <http://repositorio.ugto.mx/handle/20.500.12059/4718>]
- Ales-Bello, A. (2016) Edmund Husserl. Pensar a Dios, creer en Dios., Editorial Biblos, Argentina.
- Anscombe, G.E.M (1963) An introduction to Wittgenstein's Tractatus, 2a edición, Harper and Torchbooks, New York.
- Aristóteles, (2014) Retórica, 6a edición., Editorial Gredos, Madrid.
- Arnau, J. (2005) La palabra frente al vacío, FCE, México
- Baldini, M. (1988) Le dimensioni del silenzio, Citta Nuova Editrice: Italia.
- Banner, N. (2018) Philosophic silence and the "One" in Plotinus, Cambridge University Press, UK
- Baumstark, A. (1958) Comparative Liturgy, revised by Bernard Botte, tr. by F. L. Cross, (London: A. R. Mowbray & Co.
- Beckett, S. (1970) El innombrable, Barcelona, Editorial Lumen. 3ª edición.
- Benoist, J. (2008). Linguistic Phenomenology? In: Mattens, F. (eds) Meaning and Language: Phenomenological Perspectives. Phaenomenologica, vol 187. Springer, Dordrecht.
- Bergson, H. (1927) Essai sur les données immédiates de la conscience, PUF., Paris
- Bernardo de Claraval (2015) Sermones sobre el cantar de los cantares, Cruz Gloriosa (Edición digital)
- Boada i Rafi, J. (1998) o.p. Peregrino del silencio. Ermita blanca, Ediciones Narcea: Madrid.
- Breton, P. & Le Breton, D. (2011) El silencio y la palabra contra los excesos de la comunicación, Edit. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Buber, M. (2002) Yo y Tú. Edit. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
- Campillo, A. (1990) La razón silenciosa: una lectura de las Eneadas de Plotino, Universidad de Murcia, España
- Charles-Saget, A. : L'Architecture du divin: Mathématique et philosophic chez Plotin et Proclus. Pp. 345. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- Cioran, E. (2001) Conversaciones, 3ª edición, Tusquets Editores: Barcelona.
- Colodro, M. (2004) El silencio en la palabra. Siglo XXI, México.
- Corbin, A. (2019) Historia del silencio: del Renacimiento a nuestros días, Editorial Acantilado, Barcelona, p. 57
- Dauenhauer, B (1973) On silence. Research in Phenomenology 3/1, pp. 9-27.

- Dauenhauer, B. (1976) Silence: an intentional análisis. *Research in Phenomenology* 6/1, pp. 63-83.
- Dauenhauer, B. (1980) Silence. The Phenomenon and its Ontological significance. Bloomington: Indiana University Press.
- Dauenhauer, B. (1979) Discurso, silencio y tradición en *The Review of Metaphysics*, Vol. 32, No. 3.
- De Kempis, T. (1842) *Imitación de Cristo*, XX, “Del amor de la soledad y silencio”) D. J. M. de Grau.
- De Perseigne, A. (2012) *Un maestro del amor. Cartas de Adán de Perseigne. Tomo II.*, Editorial Monte Carmelo, España
- Depraz, N. (2014) *Attention et vigilance*, PUF : Francia.
- Descartes, R. (1977) *Meditaciones Metafísicas*. Editorial Alfaguara, Madrid, España.
- Givone, E. (1999). *Historia de la nada*. Madrid: Siruela.
- González, E. (2017) *Místicas medievales: el rostro femenino de la teología*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana
- Grassi, E. (1993) *La filosofía del humanismo, preeminencia de la palabra*, Anthropos: Barcelona, España.
- Guardini, R. (1995) *El contraste: ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*. BAC., Madrid, España.
- Gumbrecht, H.U., (2004) *Production of presence: what meaning cannot convey*, Stanford University Press: USA
- Heidegger, M. (1987) *De camino al habla*. Serbal: Barcelona.
- Heidegger, M. (2003) *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Editorial Biblos: Buenos Aires.
- Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Salamanca: SÍGUEME
- Husserl, E. (1996) *Meditaciones cartesianas*, FCE: México.
- Husserl, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Trad. de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. Carta a von Hofmannsthal del 12 de enero de 1907; Briefwechsel
- Husserl, E. (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México
- Husserl, E. (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*. FCE: México
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*. (Trad. Mario A. Presas). Madrid: Ediciones Paulinas
- Inverso, H. (2016) *Fenomenología de lo inaparente*. Prometeo
- Juan Clímaco (2017), *Escalera espiritual*, Ivory Books
- Kant, E. (2005) *Crítica de la razón práctica*, FCE: México.
- Kierkegaard, S. (1958) *Temor y temblor*, Losada: Buenos Aires.

- Kierkegaard, S. (1996) Estudios Estético I (Diapsalmata. El erotismo musical) Editorial Ágora: Málaga.
- Ladrière, J. (2001) La articulación del sentido, SIGUEME, España
- Le Breton, (2016) El silencio: aproximaciones 4ª edición, Madrid: Sequitur.
- Levin, S. B. (1998). Plato and the silence of the dialectic. Princeton University Press.
- Levinas, E. (2015) *Escritos Inéditos 2, Palabra y silencio*, Madrid: Edit. Trotta.
- Lu, J., & Sedikides, C. (2018). Silent noises: The power of nonverbal sounds. *Journal of Experimental Social Psychology*, 74, 193-200.
- MANSILLA, K. I.(2003). Del silencio a la palabra en la fenomenología de la Percepción de Merleau-Ponty: una reorientación a la problemática lingüística de inicios del siglo XX. Recuperado de: <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/1375>
- McLuhan, M. (1962) The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man, University of Toronto Press: Canada.
- Merleau-Ponty, M. La prosa del mundo. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus, 1971
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard: France.
- Merleau-Ponty, M. (2000) *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península: Barcelona.
- Montiglio, S. (2005). *Silence in the land of logos*. Princeton University Press.
- Muñoz, R. (2006) Tratamiento ontológico del silencio en Heidegger, Fénix Editora, Sevilla, España
- Neher, A. (1997) El exilio de la palabra: del silencio bíblico al silencio de Auschwitz, Riopiedras Ediciones: Barcelona.
- Nietzsche, F. (1932) *Obras Completas VI*. Aguilar, Madrid, España.
- Odo Casel (1919) *De Philosophorum graecarum silentio mystico*, Edit. De Gruyter, Berlin, Alemania.
- Ortega y Gasset, J. (1963) *Obras completas. Tomo II, El Espectador*. 6ª edición., Revista de Occidente, Madrid, España, p. 626.
- Otto, R. (2001) Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza, Madrid
- Patočka, J. (2007) *Libertad y sacrificio*. SIGUEME: Salamanca.
- Patočka, J. (2005) *Introducción a la fenomenología*, Herder: Barcelona
- Pereira Prado, C. (2011) La mística de la belleza en el arte, en: *Hombres y Mujeres de Dios. Mística y testimonio*, ed. Ángel García Galindo, Madrid: Publicaciones claretianas.
- Picard, M. (1988) *The world of silence*. Gateway Edition, USA
- Platón (1988) *diálogos I*, Gredos, Madrid, España.
- Platón (1988) *diálogos V*, Gredos, Madrid, España.
- Plotino (1985) *Eneadas III-IV*, Editorial Gredos, Madrid, España.

- Poster, C. (1998). Silence as a rhetorical strategy in neoplatonic mysticism. *Mystics Quarterly*, 24(2), 48–73
- Pozzi, Giovanni (2019) *Tacet, un ensayo sobre el silencio*, Edit. Siruela: Madrid.
- Rella, Franco. *El silencio y las palabras: el pensamiento en tiempo de crisis*. Trad. Andrea Fuentes. Barcelona: Paidós, 1992.
- Ricoeur, P. & M. Dufrenne (1947) *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Ed. du Seuil, Paris, 1947.
- Rosales, D.I. Silence, Attention, Body. *Hum Stud* 46, 101–115 (2023)
- Rosen, S. (1969) *Nihilism: a Philosophical Essay* New Haven and London, U. Press.
- Ryle, G (1949) *The concept of mind*, Hutchinson's University Library, Londres.
- San Agustín, (1974) *Confesiones*. BAC, Madrid, España.
- Sarah, R. (2017) *La fuerza del silencio*, Editorial Palabra, Madrid
- Sontag, S. (2002) *Styles of radical will*, UK: MacMillan, Colección Picador
- Scheler, M. (1957) *Esencia y formas de la simpatía*. 3ª edición, Editorial Losada, Buenos Aires, Argentina.
- Schopenhauer, A (2009) *El mundo como voluntad y representación*. Tomo 1, Editorial Trotta, Madrid, España.
- Stein, E. *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC, 2002, p.
- Steiner, G. (2000) *Lenguaje y silencio*. GEDISA, Barcelona.
- Teresa de Jesús. (2015) *Camino de perfección*, Editorial Austral: España.
- Venturini, A. (2005) *As faces do silêncio em blaise pascal en Último Andar*, (13), 66–75
- Villoro, Luis. (2016) *La significación del silencio*, FCE: México.
- Vogel-Ettin, A (1943) *Speaking silences. Stillness and voice in modern thought and jewish tradition*, Univsersity Press of Virginia, USA.
- Von der Walde, Giselle (2001) *Filosofía y silencio, formas de expresión en el Platón de la madurez*, Ediciones UNIANDES: Bogotá.
- Wahl, J. (1957) *Traité de métaphysique*, Editions Payot : París
- Wittgenstein, L. (2017) *Tractatus lógico-philosophicus*.