

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General
Dr. Julio Rubio Oca

Secretaria General
M. en C. Magdalena Fresán Orozco

UNIDAD AZCAPOTZALCO

Rector
Lic. Edmundo Jacobo Molina

Secretario
Mtro. Adrián de Garay Sánchez

Coordinador de Extensión Universitaria
Lic. Alberto Dogart Murrieta

Jefe de la Sección editorial
Lic. Valentín Almaraz Moreno

Primera edición: 1996

Primera reimpresión: 1997

Diseño: Alfredo Herrera Patiño

D.R. © 1996 Luis Villoro

D.R. © 1996 Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco. Av. San Pablo núm. 180
Col. Reynosa Tamaulipas, CP 02200, México, D.F.

D.R. © 1996 Verdehalago,
Cristina Leticia Jiménez Vázquez,
Alicante 157, Col. Postal,
CP 03410, México, D.F.
Tel. 6967778 Fax. 6967814
<http://www.verdehalago.com.mx>
gnomos@verdehalago.com.mx

ISBN: 968-6767-52-5

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico.

Luis Villoro

La significación del silencio

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
Azcapotzalco

VERDEHALAGO

Cuando los griegos quisieron definir al hombre, lo llamaron *zoon lógon éjon*; lo que, en su acepción primitiva, no significa "animal racional" sino "animal provisto de la palabra". La palabra, en efecto, es patrimonio que el hombre no comparte con ninguna otra criatura. El mundo humano llega hasta donde alcanza el lenguaje; y éste no sería *nuestro* mundo si no se conformara a las significaciones que el lenguaje le presta.

Para estudiar el lenguaje muchos filósofos suelen partir de la proposición y limitar el habla al

lenguaje predicativo, conforme a reglas lógicas y provisto de significaciones invariables. Todo lo que tuviera sentido podría ser traducible a ese lenguaje. Así se tiende a reducir la esfera de la significación a la del lenguaje discursivo; cualquier otra forma de expresión sólo significaría en la medida en que pudiera transportarse a ese lenguaje.

Pero para explicar la palabra discursiva es menester admitir una posibilidad *previa* de la existencia: la posibilidad de comprender el mundo en torno aludiendo a él significativamente. Y esta referen-

cia significativa al mundo en torno es anterior al lenguaje predicativo; se encuentra ya en la percepción, en la conducta práctica, en el gesto. No necesito de palabras para significar; cualquier conducta dirigida al mundo puede hacerlo. Por ello dirá Heidegger que las significaciones no resultan de las palabras, las preceden. "A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones".¹ El lenguaje discursivo es sólo una de las actuali-

¹*Sein und Zeit*, 34. (Seguimos la traducción de Gaos, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.)

zaciones 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.

Posibilidad originaria del habla es tanto el decir como el callar, escribe Heidegger.² Entre esos dos extremos se tenderá toda forma de lenguaje. Podemos preguntar: ¿Qué relación guardan esos dos términos en el seno del lenguaje? En particular: Si el silencio es ausencia de palabra, ¿cómo puede ser una posibilidad del habla? No

²*Ibid.*

pretendemos resolver aquí estos difíciles problemas. Tan sólo exponremos algunas reflexiones —provisionales aún— que ayudarán, esperamos, a mejor plantearlos.

Dirijamos primero nuestra atención a la palabra discursiva. Como todo lenguaje, la palabra discursiva intenta designar el mundo circundante. ¿En qué medida, al designarlo, lo altera?

Antes del discurso, estamos en contacto directo con las cosas, las experimentamos y manejamos, nos

conmovemos con ellas o en ellas actuamos; pero siempre necesitamos de su presencia. Sin el lenguaje no podríamos referirnos al mundo en su ausencia. Con la palabra aparece la posibilidad de desprendernos de las cosas y de referirnos a ellas sin contar con su actual existencia. La palabra pone a distancia las cosas y a la vez mantiene nuestra referencia a ellas. Según Wundt y su escuela, habría que colocar el inicio del lenguaje en el momento en que el hombre no acierta a aprehender una cosa para manejarla y se limita a señalarla. La indicación su-

pliría el acto fallido de prensión e iniciaría el lenguaje: trato de agarrar algo pero, por alguna causa, noto que está fuera de mi alcance; entonces lo indico, primero con el dedo, luego con un sonido articulado que reemplaza al objeto inmanejable. Se ha descubierto, en efecto, que en muchas lenguas primitivas las primeras palabras fueron demostrativas.³ La palabra brotaría así de un intento fallido de manejo; supliría la presencia inmediata del objeto con la simple referencia a él. Con ese intento se

³ Véase: Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Tale, vol. I, pp. 180 y ss., 202 y ss.

abre una posibilidad exclusiva del hombre, de poseer las cosas de un modo más sutil que la prensión: poseerlas en figura, por medio de un signo que las mantenga ante la conciencia como término de referencia.

Al vincular un fonema con un objeto, podemos dirigirnos a éste en su ausencia. El fonema indica primero el objeto (como el gesto del dedo índice), pero luego —y éste es el paso decisivo— toma sus veces, lo suplanta; entonces se ha convertido en “símbolo”. La función simbólica, esto es, la posibili-

dad de referirnos a las cosas por medio de signos que las suplan, constituye la esencia del lenguaje discursivo. Gracias a ella puede el hombre aludir al mundo entero sin estar obligado a sufrir su presencia. Y esta posibilidad sólo pertenece al hombre. Muchos animales pueden asociar a objetos determinadas palabras; mas las utilizan como señales de la presencia de esos objetos, no como *símbolos* que los suplan. Vinculan *dos hechos* distintos de su campo perceptivo; igual que los perros de Pavlov asociaban el sonido de la campana

a la presencia del alimento. Siempre un hecho existente remite a otro igualmente existente; es señal, no símbolo, del otro. Observemos cómo reacciona un perro al escuchar el nombre de su amo: de inmediato para las orejas, olfatea el aire, alerta, para *buscar* al amo. El fonema está asociado a la presencia del amo, a los olores y formas que lo acompañan, es, en último término, un elemento más en el complejo de cualidades ligadas habitualmente con la percepción del cuerpo del amo. El perro vincula un fonema con un contenido olfativo y visual, no “comprende” una palabra.

Es probable que también en el hombre pase primero el lenguaje por una fase semejante. Pero después la rebasa; el fonema se convierte entonces en símbolo. Si en una conversación se menciona el nombre de “Sócrates”, a nadie se le ocurrirá buscarlo por el cuarto. La palabra no funge aquí (aunque a veces, en un uso circunstancial, pueda asumir esa función) como un fonema asociado a una presencia sino como un signo colocado “en lugar” de ella.

“Comprender” un símbolo quiere decir: poder referirnos a un ob-

jeto sin tener necesidad de percibirlo. El símbolo "representa" la cosa; literalmente: provee una presencia que suplanta a otra.

De ahí la función liberadora de la palabra. Gracias a ella tuvo el hombre aquello de que el animal carecía: el poder de referirse a las cosas sin estar esclavizado a percibir las, de comprender el mundo sin tener que vivirlo personalmente. El hombre, con la palabra, creó un instrumento para sustituir el mundo vivido y poder manejarlo en figura.

Por eso, el ideal del lenguaje discursivo sería suplir las cosas de

modo tan perfecto que la estructura de las palabras correspondiera a la estructura de las cosas que reemplaza. Un lenguaje de ese tipo es la meta regulativa de todo lenguaje discursivo coherente. El lenguaje proposicional, ha dicho Wittgenstein, es una "figura" o un "modelo" de la realidad.⁴ El lenguaje "figura" el mundo en el sentido de traducir en una estructura de signos una estructura de objetos. Wittgenstein nos da un símil: el lenguaje reemplaza la realidad al modo como la notación musical substituye una sinfonía, y las irre-

⁴*Tractatus Logicus Philosophicus*, 4.01.y 4.011.

gularidades de las rayas del disco gramofónico substituyen una y otra.⁵ La estructura entera de la sinfonía queda traducida, en la partitura y en las ondulaciones físicas del disco, por otras estructuras. Cada estructura “figura” o “modela” la otra. Pero no nos dejemos engañar por el símil. Esta capacidad figurativa del lenguaje no debe entenderse como si cada palabra duplicara un rasgo de la realidad. No es la lengua una especie de “dibujo” o “imitación” de las cosas. Más bien hay que pensar en

⁵*Op. cit.* 4.014.

dos formaciones paralelas —la de los signos lingüísticos y la de la realidad— que pueden traducirse entre sí según reglas determinadas, pero ninguna de las cuales “copia” a la otra. Se trataría de la proyección de una formación en la otra, en el sentido en que los matemáticos emplean esa palabra. Cualquiera forma geométrica puede figurarse en signos algebraicos y, a la inversa, cualquier ecuación puede proyectarse en una figura geométrica; para hacerlo basta conocer las reglas específicas que regulan esa proyección. Pero no podemos

decir que los componentes de la ecuación “copien” o “dibujen” los elementos de la forma espacial, sino más bien que la estructura del álgebra es convertible en la de la geometría y viceversa. Así también el lenguaje sería una “proyección” de la realidad que, al figurarla en una estructura distinta, podría reemplazarla. Y la lógica sería el conjunto de reglas que rigen esa proyección. Un lenguaje alógico no podría pues “figurar” la realidad.

Pero para traducir la figura geométrica, la ecuación algebraica

tiene que prescindir de su modo propio de existencia, el espacio intuitivo; ninguna cualidad meramente perceptiva del espacio puede traducirse. Así también el discurso: con tal de figurarlas en una estructura simbólica, la palabra discursiva hace abstracción de la presencia actual de las cosas; al prescindir de su presencia, tiene que olvidar todas las cualidades vividas ligadas con ella; y sólo gracias a este olvido puede comunicar la realidad en figura. Porque el disco hace abstracción de la vivencia actual de la orquesta, puede

comunicar la sinfonía; porque la ecuación prescinde de la percepción espacial, puede enseñar la forma geométrica.

Para cumplir con su fin, un lenguaje discursivo debería estar constituido de significaciones *invariables y objetivas*; de tal modo que el interlocutor pueda en todo momento proyectar con exactitud la misma realidad que ese lenguaje haya figurado. En un lenguaje discursivo perfecto no cabría la menor ambigüedad, el menor equívoco. Ninguna lengua existente cumple, por supuesto, con ese ideal; pero

todas, en la medida en que son instrumentos para figurar y comunicar la realidad, tienden a él. Los lógicos modernos han tratado de indicar las características de una lengua ideal. En ella no habría lugar para las vacilaciones significativas que dependen de las circunstancias cambiantes de la experiencia personal. Las palabras del lenguaje cotidiano que Russell llama “egocéntricas” y Husserl “ocasionales”, tales como “yo”, “tú”, “aquí”, “ahora”, “esto”, “aquello”, deberían descartarse, pues hacen referencia a contenidos de experiencia variables con cada in-

dividuo y, por lo tanto, incapaces de ser comprendidos sin esa experiencia. Por otra parte, todas las significaciones subjetivas, que dependen de la perspectiva personal, deberían igualmente omitirse. Así, un lenguaje discursivo puro sólo constaría de significaciones invariables y objetivas.

Tal es, sin duda, el lenguaje científico. De él quedan eliminadas todas las significaciones variables y subjetivas. En lenguaje científico no se diría, por ejemplo: “veo ahora un meteoro”, sino “un meteoro es visible a las 8 p.m. del

M. G., a tantos grados de latitud norte y tantos otros de longitud oeste”. Ni tampoco: “un prado alegre” y “esa trágica noche”, sino “un prado cuya visión se acompaña en la persona X de un sentimiento de alegría” y “la noche en que la persona Z fue protagonista de un acontecimiento trágico”.

Por último, la palabra elimina el carácter singular con que las cosas aparecen y, por ello, tranquiliza. Antes del lenguaje todo para el hombre es nuevo; nada, habitual ni previsible. Conforme se desarrolla un lenguaje, el asom-

bro que primero le producen las cosas va cubriéndose de un tenue velo de familiaridad; y sólo entonces empieza a sentirse seguro en su mundo. Cuando el niño ve u oye algo desusado, lo primero que hace es preguntar por su nombre. Una vez que lo sabe, aunque no lo comprenda, empieza a tranquilizarse. Porque ya sabe que “aquello” tiene un nombre y no es, por lo tanto, algo absolutamente insólito: si tiene un nombre puede reconocerse. Algo sin nombre es insufrible; pues no podría jamás saber a qué atenerse con ello; si

tiene un nombre, en cambio, puede clasificarlo, hacerlo un poco suyo, manejarlo por medio de su símbolo. El niño quiere saber cómo se llaman todas las cosas para poder hacérselas hospitalarias. Para los primitivos, poseer el nombre de una cosa o de una persona es ya, en cierto modo, apropiársela. Y aun entre nosotros no hay mejor prueba de confianza que descubrir al amigo el nombre propio y permitir que lo emplee a su gusto.

Asombroso es siempre lo insólito, es decir, lo que sólo se da una

vez y no sabemos cómo ni cuándo podrá repetirse; asombroso es “lo que no hay”, lo inesperado y singular. Y el nombre permite reconocer cualquier objeto. Nombrar algo es identificarlo con otro fenómeno que ya ha aparecido y, a la vez, poder reconocer sus ulteriores apariciones. La reconocimiento elimina la alteridad absoluta, la singularidad de lo insólito, y convierte en habitual el mundo en torno. Además, con cada nombre están ligadas ciertas notas fijas y excluidas otras. Nombrar es pues proyectar el objeto en una estruc-

tura lógica que determina las cualidades que sean compatibles con él. Por ello elimina las posibilidades inusitadas e imprevisibles.

En suma, un lenguaje discursivo perfecto, para poder figurar y comunicar la realidad con exactitud, tendría que prescindir de la perspectiva personal del observador; para ello, habría de hacer abstracción de la presencia de las cosas con todas sus notas vividas, así como de su carácter insólito y singular. Porque el lenguaje discursivo no habla de un mundo vivido sino de un mundo representado.

Por él sé que el sol que cada día se levanta es siempre el mismo e irradia en toda hora una luz semejante. Pero en mi mundo vivido, anterior al discurso, ese disco luminoso es nuevo cada día y cobra en momentos fulgores de esplendor inesperado.

El lenguaje discursivo encubre mas no elimina la extrañeza del mundo, ni suprime la capacidad de asombro. Debajo de las palabras, las cosas siguen siendo singulares e imprevistas. Todo puede ser novedoso, aun lo más cotidia-

no. ¿Hay algo más extraño que el suave tintineo de una copa de cristal corriente entre las manos? ¿Hay algo más sorprendente que la lengua de fuego que surge de pronto, vivaz, en la estufa cotidiana? Cualquier cosa puede ser a la vez algo habitual, representable en el discurso, y una presencia viva e irrepresentable. Y ambos caracteres no se contradicen, porque dependen de la actitud con que signifiquemos el mundo en torno y de la forma de habla que empleemos para expresarlo. En la primera actitud significamos el mundo tal

como es "en sí", independientemente de las emociones o valoraciones que en nosotros suscite; en la segunda, trataríamos de significarlo tal como se presenta "para nosotros", revestido de todas las notas que acompañan su mera presencia. Al primer modo de significar el mundo corresponde el lenguaje discursivo; al segundo la poesía y, en propiedad, el silencio.

"El mundo está escrito en lenguaje matemático" decía Galileo. Es cierto: la estructura total del universo podría proyectarse en unas cuantas fórmulas, en una bre-

ve estructura simbólica que la figurara adecuadamente. Esos símbolos encerrarían todo lo que del mundo pudiera predicarse objetivamente. Los signos que llenan una pequeña libreta supliendo la presencia del universo: tal sería el ideal de la ciencia. Mas también Pascal tenía razón cuando exclamaba: "El silencio de los espacios infinitos me espanta". Porque el mundo es a la vez palabra discursiva y presencia silenciosa, claro sistema matemático y asombroso portento.

Supongamos ahora que queremos expresar y comunicar a los

demás esa presencia vivida del mundo. El habla originaria tendrá que buscar una forma de lenguaje distinta a la discursiva. Inventará varias, pues es rica en recursos. Desde la piedra burda con que erige sus edificios hasta el sutil ademán de la danza, todo podrá servirle de signo para nuevos lenguajes. Pero también tendrá otra posibilidad que aquí nos interesa particularmente porque nos pondrá sobre la traza de nuestro tema central, el silencio: podrá significar el mundo vivido, mediante la negación de las significaciones

invariables y objetivas del lenguaje discursivo. Es decir, intentará utilizar el lenguaje discursivo a modo de negar justamente su carácter discursivo. Significará por un rodeo: mostrando cómo las palabras reducidas a significaciones objetivas son incapaces de significar cabalmente lo vivido. Nacerá entonces un lenguaje paradójico basado en la ruptura, en la destrucción de los significados habituales del discurso. Y así como el lenguaje objetivo perfecto era el ideal de toda palabra discursiva, así este lenguaje paradójico será, en el fondo, el límite a que tiende toda verdadera poesía.

Un ejemplo bastará: son los días de la canícula. El sol está en el cenit. Es el momento del mediodía. El lenguaje discursivo nombra lo que ve: si quiere designar cosas reales dirá, por ejemplo: “el sol es visible en el cenit a tal hora del M. G. y en tal lugar preciso”; si desea designar el simple dato de percepción, tal vez diga: “en el centro de la semiesfera celeste se ve un disco luminoso de color amarillo claro”. Habrá captado todo lo que el fenómeno tiene de objetivo y podrá suplantar su presencia vivida. Pero un poeta, refiriéndose al mismo fenómeno, dirá:

*Coronado de sí el día extiende sus plumas.
¡Alto grito amarillo,
caliente surtidor en el centro de un cielo
imparcial y benéfico!...⁶*

El mismo fenómeno es a la vez un astro en determinada posición sobre el horizonte y un “alto grito amarillo” en un cielo “imparcial y benéfico”.

¿Qué ha tratado de designar el poeta? En primer lugar, la presencia concreta del fenómeno tal como es vivido en ese instante privilegiado. Por ello no pudo hacer

⁶Octavio Paz, “Himno entre ruinas”, en *Libertad bajo Palabra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

caso omiso de las notas que su situación y enfoque personales revelaban en él. El lenguaje poético no ha hecho abstracción de las cualidades que la emoción o la fantasía muestran en el objeto; al contrario: ha tomado el objeto en toda la riqueza de contenido que presenta. Porque no ha tratado de significar el objeto "en sí", sino el objeto tal como se muestra "para el hombre".

Esto se hará más claro al observar el cambio de significado que se opera al intentar traducir el lenguaje poético en lenguaje objeti-

vo. "Alto grito amarillo", por ejemplo, ocultaría una significación objetiva que expresaría alguna frase como ésta: "mancha de color amarillo, situada a gran altura respecto del observador, tan brillante que puede asociarse a un sonido de tono muy agudo". A primera vista parece que las dos frases difieren por su forma y eufonía mas no por su significado. Con todo, por poco que las comparemos, nos percatamos de que la traducción discursiva no sólo altera la forma verbal del poema, sino también su significado. Las dos

frases no dicen lo mismo. “Alto grito amarillo” designa una unidad de cualidades vividas en la que están ligados datos de percepción, datos de fantasía y cualidades emotivas, referidos al mismo objeto; su traducción discursiva, en cambio, designa una multiplicidad de hechos objetivos (la mancha amarilla, el sonido agudo, la asociación entre ambos), no necesariamente vividos por nadie. El sentido inherente al simple enunciado es, por ello, distinto en uno y otro caso. Del sentido pleno de la frase poética forman parte notas

emotivas, “subjetivas” por tanto, que están ausentes del sentido de la frase discursiva.

En segundo lugar, la palabra poética suple una presencia para tratar de revivirla de inmediato en la imaginación y emoción de otra persona. Sólo sirve de fugaz intermediario entre dos experiencias. En efecto, puesto que la expresión poética no ha prescindido de las cualidades vividas del objeto, sólo será plenamente “comprendida” al revivir esas cualidades. Su traducción objetiva, en cambio, puede ser comprendida sin acudir a

una nueva experiencia, justamente porque su sentido carece de notas "subjetivas". La significación poética dota de un uso distinto a la palabra: no sólo pretende figurar una realidad para comunicarla, también intenta suscitar de nuevo en el oyente todas las cualidades inherentes a su presencia.

Pero para poder hacer esto, el poeta ha tenido que emplear las palabras a modo de negar sus significaciones invariables y objetivas: "Alto grito amarillo" ha llamado al sol. Más que decir lo que es alude a lo que no es; se trata de

un "grito" distinto de cualquier grito conocido, pues designa algo que a ningún sonido podría convenirle. Según su significado objetivo, un sonido no puede tener color ni estar, cual una cosa, elevado en las alturas. "Amarillo" no responde tampoco a ningún color reconocible; pues ningún color habitual es cualidad de un elevado sonido. Es un "amarillo" capaz de estallar en gritos; un color que consiste en no ser como todo color; designa una cualidad singular y única. Así, "amarillo" y "alto" niegan la significación objetiva de

“grito” y viceversa; por esta negación, las palabras usuales del lenguaje discursivo adquieren un nuevo significado en el contexto poético. El poeta ha dotado a las palabras de un nuevo sentido que se constituye justamente por la negación de su sentido objetivo. Y este sentido poético es indefinible, es decir, es intraducible a otras palabras provistas de significaciones objetivas; pues brota de la contraposición de significaciones que se rechazan recíprocamente y queda constituido por esa negación recíproca. Por ello, los significados poéticos no pueden

estar ligados en forma invariable a determinadas palabras, surgen en el contexto, de modo inesperado, de la distorsión de los significados objetivos. Son significaciones insólitas que en rigor nunca podrán repetirse en otros contextos. Y sólo así puede hablar el poeta de algo singular e irrepetible.

Si era propio de la palabra discursiva permitir la reconocimiento de un objeto y adscribirle ciertas notas fijas, el poeta ha roto esa función normal del discurso; su lenguaje es una negación de las significaciones invariables de la palabra. Designa lo

— extraordinario y dice a la vez que la presencia insólita de las cosas es indecible para el lenguaje discursivo. Y en verdad toda metáfora tiende a decir lo mismo, en la medida en que rompe la significación precisa que el discurso exige; toda metáfora es ya un principio de negación de la palabra. Pero a menudo fracasa y sólo el gran poeta logra efectivamente significar con un lenguaje negativo.

No obstante, también la distorsión de la palabra tiene un límite. Si prolongáramos hasta el fin la negación de las significaciones del

discurso, cesaría la palabra. La negación total de la palabra es el silencio. Y tal vez, desde esta perspectiva, la poesía podría verse como un habla en tensión permanente entre la palabra y su negación, el silencio. En rigor, sólo podría realizarse plenamente en la total negación del discurso; mas entonces desaparecería como habla... ¿Desaparecería efectivamente? ¿No habría un habla del silencio?

Con esta pregunta tocamos el punto crucial de estas breves reflexiones. El intento de mostrar el mundo tal como es vivido condu-

cía a la negación de la palabra y ésta, en su límite, al silencio. Pero, ¿es capaz de indicar algo el silencio?

Ante todo debemos descartar de nuestra consideración el silencio como simple ausencia de todo lenguaje. El mutismo nada dice. No pertenece al habla sino a su carencia y no puede aquí interesarnos.

También descartaremos otro aspecto del silencio lleno de posibilidades y sugerencias, pero que aquí no debe detenernos. Nos referimos al silencio como *señal* de

determinadas vivencias psíquicas: la reserva que distingue a un alma grave o recogida; el silencio manso que oculta una actitud humilde o el altivo silencio que anuncia orgullo y desprecio; el noble silencio de quien escucha y el silencio farisaico de quien juzga. En estos casos el silencio es índice de una actitud espiritual o de un estado de ánimo y puede ofrecer una ventana abierta para el estudio de la intimidad ajena. Pertenece a un estilo de conducta, al modo como el hombre se muestra exteriormente, ante los demás o ante él

mismo. Está emparentado con el gesto y la fisonomía. Igual que un ceño airado o un ademán impulsivo, puede ser signo de un acontecer psíquico, mas no significa, no designa nada acerca del mundo en torno. Aquí no nos concierne; ahora sólo nos interesa el silencio como componente de un lenguaje capaz de referir al interlocutor a cosas distintas de él mismo; nos interesa como elemento significativo.

En primer lugar, hay un 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. Sin un fondo uniforme y homogéneo en que se destaquen, las palabras no podrían separarse, conjugarse, dibujar una estructura. Este silencio es la materia en que la letra se traza, el tiempo vacío en que fluyen los fonemas. En otras formas de expresión tiene también su equivalente: en la pintura, es el fondo sin color ni forma que permite, por ejemplo, el matiz del clarooscuro; en la arquitectura, los vanos y el vacío

que separan y enlazan las masas tectónicas.

Este trasfondo de la palabra tiene también su lugar entre los signos materiales que emplea el lenguaje. La escritura cuenta con los signos de puntuación para señalarlo, y en la notación musical hay signos que llevan justamente el nombre de "silencios". Las pausas, el ritmo, que encuadran la palabra oral, la subrayan o destacan, son signos lingüísticos igual que los fonemas. Pero todos ellos sólo fungen como la trama o el linde de los elementos propia-

mente significativos del lenguaje. En este sentido, son signos que no se refieren a nada, sino que sólo permiten la organización de los otros elementos del lenguaje. Ellos mismos no significan aún nada.

Sin embargo, en casos determinados, los silencios del lenguaje parecen rebelarse contra ese papel acompañante y querer, también ellos, significar algo. Por lo pronto su pretensión es modesta: sólo quieren designar palabras que los suceden en la trama del lenguaje. Antes de aparecer una palabra, puede haber un silencio que la

anuncie. Hay pausas que indican claramente la inminencia de una frase desconcertante o imprevista; oradores y actores saben hacer buen uso de ellas. Semejante papel pueden desempeñar en la escritura los puntos suspensivos o los dos puntos y, en la música, algunos silencios tensos que indican la inminencia de un clímax o de una melodía particularmente expresiva. En estos casos es obvio que el silencio no sólo enlaza elementos significativos del lenguaje, también a él empieza a brotarle una vaga significación propia. Indica

algo distinto de él, se refiere a otra cosa. ¿A qué? A la palabra u oración que viene. Pero no significa una palabra u oración cualquiera, sino una palabra que tenga cierto carácter sorpresivo. En forma vaga e imprecisa, parece balbucir: “¡Atención! ¡Algo digno de nota va a pronunciarse!”. Indica, en suma, una palabra tal que de algún modo no es la que fácilmente podría adivinarse o esperarse del anterior contexto. El silencio empieza a anunciar la cualidad sorpresiva de las cosas, aunque sólo sea por lo pronto de las meras palabras.

En este nivel, el silencio es aún simple accesorio, apéndice del contexto que lo precede de inmediato; prolonga la palabra que antecede y, sólo por ello, puede anunciar la que viene. Así, el sentido de la "suspensión" de los puntos suspensivos depende de la palabra que los precede; el de la pausa musical de la frase que acaba de silenciarse. Por otra parte, es patente que no muestra nada fuera del lenguaje mismo; la función de mostrar cosas aún le está vedada.

Pero pasemos a otros casos. Ahora el silencio suplanta a una

palabra u oración y toma sobre sí la función significativa que ésta tendría de pronunciarse. Allí donde el contexto o la situación del diálogo exigiría una palabra, aparece un silencio. La palabra está "implícita", "sobrentendida" en él y el interlocutor comprende con el silencio lo mismo que comprendería si la palabra se expresase. Estos silencios son muchos y sus significaciones varían al infinito. Hay silencios cómplices que sin palabras dicen lo que el otro quería escuchar. Hay silencios que reprueban y condenan, y otros

que otorgan y entregan. Hay silencios tímidos que expresan, sin querer, la palabra que no quiere pronunciarse y silencios perplejos que vacilan en ofrecer una palabra. En todos estos casos, es evidente que el silencio no sólo señala el estado de ánimo de la persona (su reprobación o disgusto, su pudor o su duda), también significa algo acerca de una situación objetiva: significa lo mismo que en cada caso significaría la palabra que reemplaza. Por ello su significación es variable, ocasional, depende siempre del contexto en que se encuentra.

Pero al través de todos sus significados variables, ¿no habrá una función significativa común a todos esos silencios, sea cual fuere el contexto en que se encuentren? Sólo si la hubiera podríamos decir que el silencio mismo significa. De lo contrario, sería la palabra implícita en el silencio, no formulada pero capaz de ser comprendida o adivinada por el oyente, la que propiamente significaría; el silencio no añadiría ningún matiz propio a la significación de esa palabra. Para investigar este punto tenemos un fácil expediente: re-

emplazar el silencio por la palabra correspondiente que sugiere y, si obtenemos exactamente la misma significación, podremos decir que el silencio no ha añadido a la palabra que reemplaza ningún matiz significativo propio. Pero si, por el contrario, la palabra no dice exactamente lo mismo que el correspondiente silencio, habremos descubierto la significación propia de éste.

Daremos un par de ejemplos. Primero: Contemplo con un amigo alguna obra de arte, él desea

mostrar sus conocimientos y pro-
fiere alguna observación que, al
querer ser profunda, sólo acierta a
ser pedante o cursi. Me mira bus-
cando mi respuesta; yo guardo
silencio. El silencio reemplaza una
palabra de reprobación cortés. Con
todo, sentimos que si lo sustituyé-
ramos por esa palabra, algo de la
significación quedaría perdido.
Pues no sólo significa que las pala-
bras de mi amigo son impertinen-
tes, esto es, que no están adecuadas
al objeto presente a que se refie-
ren; también significa que ante esa
situación lo mejor es callarse, esto

es, que mis propias palabras tampoco serían adecuadas. Vagamente expresa mi silencio: "Lo que has dicho no es pertinente. Pero si te lo dijera, yo mismo diría otra impertinencia. Ante eso, lo mejor es callarse". Dirá alguien que entonces podríamos suplir el silencio justamente por estas palabras que acabo de escribir. Tampoco. Porque estas palabras, que intentan traducir lo que dice el silencio, no dicen lo mismo que éste. Decir que ante algo más vale callarse, es decir algo, algo que a su vez es improcedente; quien lo diga no

dirá lo mismo que quien calle; quien lo diga formulará también un juicio inadecuado sobre lo que contempla, puesto que no cumplirá con el requisito de callarse. La prueba es que esa frase puede sonarnos tan pedante, tan impertinente como cualquier otro encomio semejante.

Es el mismo tipo de silencio que podría presentarse si alguien me indicara algún hecho digno de asombro y yo respondiera con un silencio. Sin palabras, mi interlocutor escucha claramente: "no hay palabras para expresar eso". Mas si

pronunciara esta frase tampoco diría palabras que expresaran eso. Por ello, lo único capaz de significarlo cabalmente es la negación de toda palabra. Así, el silencio significa, además de la palabra que reemplaza, la circunstancia de que esa palabra no es adecuada para figurar la situación objetiva en cuestión, o —a la inversa— que la situación presente no puede proyectarse en la estructura del discurso.

Pero pasemos a un ejemplo contrario: el silencio que aprueba o consiente. Alguien solicita un

favor; yo callo y él comprende mi asentimiento; ¿no dicen que quien calla otorga? Mi silencio reemplaza ahora una afirmación, pero no significa lo mismo que ésta. Significa también que esa afirmación no debe ser dicha. Dice que es una afirmación reservada, reticente, una afirmación a medias. Concede y a la vez niega esa concesión. “Te otorgo lo que pides” dice; mas al no pronunciar esas palabras, significa también que ellas no se adecúan al género de asentimiento otorgado; al callar dejo sentado que otorgo pero que no asumo mi asenti-

miento. En suma, significo que mi afirmación no se adecúa a la situación objetiva, no responde a mi íntima voluntad ni describe la verdadera situación de nuestras relaciones personales.

Si analizáramos otros ejemplos semejantes, veríamos siempre una situación parecida: el silencio significa en cada contexto algo distinto, pero además añade a ese significado un matiz propio: que la palabra no es adecuada al modo como las cosas en torno se presentan, que no puede figurarlas con

precisión. Ésa es la significación propia del silencio. Vemos que propiamente se refiere al lenguaje en cuyo contexto aparece: deja comprender una palabra y, al mismo tiempo, la cancela al mostrarla inadecuada a la realidad que pretende denotar. Así, significa que la palabra es algo limitado y que la situación vivida la rebasa. Porque, al significar los límites de la palabra, muestra indirectamente algo de las cosas: el hecho de que rebasan las posibilidades de la palabra. El silencio se refiere inmediatamente a la palabra; pero, al negar la

palabra, muestra el hiato que separa la realidad vivida, del lenguaje que intenta representarla. El silencio es la significatividad negativa en cuanto tal: dice lo que *no son* las cosas vividas; dice que no son cabalmente reducibles a lenguaje. Mas esto tiene que decirlo desde el seno mismo del lenguaje.

No es extraño que, en el seno de determinados contextos expresivos, aparezcan silencios que designen directamente lo singular, lo portentoso, lo "otro" por excelencia. El silencio indica entonces una presencia o una situación vi-

vida que, por esencia, no puede traducirse en palabras; algo incapaz de ser proyectado en cualquier lenguaje. Aun en el mundo cotidiano, doquiera asome un dejo de fantasía, se encuentran estos silencios: Sobre un alambre tendido en la altura baila una pequeña figura. El tambor resuena; de pronto, un silencio. Las miradas se fijan en el frágil hombrecillo. El silencio señala la angustia de la espera, además significa la inminencia del portento. Algo inesperado, maravilloso va a hacer aquel hombre. El silencio nos ha abierto de nuevo al asombro ante el mundo.

Todo lo inusitado y singular, lo sorprendente y extraño rebasa la palabra discursiva; sólo el silencio puede “nombrarlo”. La muerte y el sufrimiento exigen silencio, y la actitud callada de quienes los presencian no sólo señala respeto o simpatía, también significa el misterio injustificable y la vanidad de toda palabra. También el amor, y la gratitud colmada, precisan del silencio.

El silencio, por fin, ha sido siempre el habla para designar lo extraño por antonomasia: lo Sagrado. “Yahvé está en su templo sagrado —dice el profeta Haba-

cuc— ante Él guarde silencio el mundo”.⁷ El mundo entero se mantiene en suspenso; sólo al detener su algarabía puede hablar de su Creador. Por ello, los gnósticos designaban a Dios con la palabra “Sige”, silencio. Y cuando los hindúes desean significar el primer principio, el Brahma, sólo pueden decir que es aquello que ninguna palabra puede significar.

En un Upanishad que sólo conocemos por referencias se narra la siguiente historia: Un joven pregunta a su maestro por la naturaleza de Brahma, el maestro calla. El

⁷Habacuc, II, 20

discípulo insiste; idéntica respuesta. Por tercera vez, ruega: “¡Señor, por gracia, enseñadme!” Entonces el maestro contesta: “Te estoy enseñando pero tú no entiendes: Brahma es silencio”.⁸ El callarse significa aquí algo más que esta palabra “silencio”; de lo contrario el maestro no hubiera preferido callar a pronunciarla. El silencio significa que ninguna palabra, ni siquiera “silencio”, es capaz de designar lo absolutamente otro, el puro y simple portento. Mas en

⁸Cit. por Shankara, Comentario a las *Vedanta Sutas*, *The Vedanta Sutas*, Claredon Press, Oxford, 1890, I, 1, 2.

qué consista esto no lo dice el silencio; sólo muestra “algo” como pura presencia, incapaz de ser representada por la palabra.

Por paradójico que a primera vista parezca, en todos estos casos nos vemos obligados a admitir cierta función significativa propia del silencio. No debemos olvidar empero que éste sólo puede significar en el contexto de un lenguaje; y sólo el contexto determina cuándo un silencio resulta significativo. Un silencio separado de toda palabra no diría nada; su condición de posibilidad —en cuanto significación— es la palabra. Por-

que el hombre es un "animal provisto de la palabra", puede guardar un silencio significativo. En la medida en que el silencio significa que es, pues, un elemento del lenguaje, al igual que la palabra discursiva, del cual no podemos prescindir al tratar de definirlo.

Pero es el elemento más rebelde al análisis. Los símbolos lingüísticos figuran la realidad para poder representarla; el silencio significativo, en cambio, no figura ni representa nada. Sólo muestra una presencia tal que no puede ser representada por el símbolo. Por una parte, señala los límites esen-

ciales de la palabra; por la otra, indica la pura presencia ahí, inexplicable, de las cosas. No suministra conocimiento alguno acerca de cómo sean las cosas, sólo dice que las cosas son, y que este su ser es inexpresable por la palabra. De Dios, de la muerte, del sufrimiento, del amor, del hecho mismo de que algo exista no puedo dar cuenta con palabras, sólo puedo mostrar su incomprendible presencia.

Por otra parte, el silencio es una posibilidad del habla que, de realizarse, suprimiría al habla misma: es la posibilidad de su propia imposibilidad. Pero es una posibi-

lidad que constituye al habla, de la que ésta no puede prescindir. Al igual que la muerte es una posibilidad que constituye la vida y no le es ajena —de tal modo que no sobreviene desde fuera sino que está entrañada en el hecho mismo de nacer y desarrollarse—, así también el lenguaje lleva en sí su propio límite. Tampoco el silencio suprime desde fuera la palabra; es, por lo contrario, un carácter esencial del lenguaje.

El silencio no puede ampliar el ámbito del mundo que el hombre puede proyectar en un lenguaje objetivo. Sólo puede mostrar los

límites de ese lenguaje y la existencia de algo que por todas partes lo rebasa. Así muestra el silencio que —por más que las significaciones verbales— se enriquezcan siempre en el mundo habrá algo de que el hombre no puede dar cuenta con su vano discurso: la presencia misma del mundo en torno.

Con todo, el hecho de que el silencio sea intrínseco al lenguaje indica con claridad una capacidad inherente a la misma palabra: la del lenguaje negativo. De él dependería, en último término, la posibilidad de todos los lenguajes no

discursivos, de la poesía por ejemplo, que ocupa un lugar intermedio entre la palabra y el silencio.

Vemos cuán poco hemos adelantado en dar respuesta a las preguntas con que iniciamos esta indagación. Sólo hemos logrado, a la postre, plantear un nuevo problema: El silencio sería el caso extremo de una posibilidad significativa más general, y a ella nos remitiría: la negación. Pero ¿cómo es posible que la negación, en general, signifique?

Con esta pregunta podemos terminar nuestras reflexiones. Pues una reflexión filosófica no con-

cluye cuando formula una respuesta sino cuando es capaz de plantear un nuevo interrogante.