

LA CONDICIÓN SILENTE

Francisco José García Lozano

Sumario: Uno de los fenómenos en los que cristaliza la posmodernidad es la disolución del sujeto. El flujo social, cultural y tecnológico se ha concretado en una despersonalización, que transforma al individuo en masa, cuya principal función es la satisfacción inmediata de pulsiones. Recuperar un espacio de identidad unificada, recuperar la individualidad (individuo, individūus 'indivisible'), conlleva volver a la interioridad, al silencio, a la no presencia de lenguaje, ni estímulos, como premisa para una posible recomposición del sujeto. Desde esta perspectiva, el artículo pretende ofrecer claves que ayuden a recuperar esa unidad primigenia del ser, desde el silencio. En este artículo se analiza el sentido de la filosofía de Heidegger y Wittgenstein y el papel que en ella juegan el silencio y la actitud ético-existencial que estos autores proponen como marco.

Summary: Among the phenomena in which postmodernity crystallizes is the dissolution of the subject. The social, cultural and technological flow has materialized in a depersonalization, which transforms the individual into a mass, whose main function is the immediate satisfaction of drives. Recovering a space of unified identity, recovering individuality (individual, individūus, indivisible), entails returning to interiority, to silence, to the non-presence of language or stimuli, as a premise to reconstitute the subject. From this perspective, the article aims to offer keys that help recover that original unity lost from silence. This article analyzes the meaning of the philosophy of Heidegger and Wittgenstein and the role that silence and the ethical-existential attitude that these authors propose play in it.

Palabras clave: silencio, interioridad, mística, teología negativa, Heidegger, Wittgenstein

Key words: silence, interiority, mysticism, negative theology, Heidegger, Wittgenstein

Fecha de recepción: 10 de enero de 2022

Fecha de aceptación y versión final: 31 de agosto de 2022

1. Introducción

Habitar y hablar del silencio es un desafío apasionante. Es una aventura con riesgos. Una tierra desconocida para mucho, que genera miedos, inseguridad, inestabilidad... Una primera sensación es que el silencio no es sinónimo de vacío, sino de *presencia*, de habitabilidad en sus múltiples facetas de lo que somos y cómo somos (sentimientos, estados de ánimo, deseos, imágenes, recuerdos. Somos seres "habitados", no vacíos. Tanto que, al poco de entrar en el silencio, nos damos cuenta del ruido interior en el que habitamos.

Los tiempos no acompañan. Nuestra cultura moderna corre el peligro de confundir al ser humano auténtico con el ser humano unidimensional: un sujeto cerrado a la trascendencia y replegado a una inmanencia impregnada de técnica, fragmentariedad, consumo y dispersión. Una disolución del sujeto y del sentido de la vida, en el que la entraña humanista de la fe debe presentarse como propuesta. Recuperar un verdadero humanismo como puerta a la espiritualidad. Muy bien lo señalaba Gómez Caffarena: “No podemos esperar de alguien que no ha conocido su propia humanidad, viva en la filiación divina, ya que se basa en la profundidad humana”¹.

El papa Francisco, en su última encíclica, *Laudato si'*² (LS), insiste en varios momentos en la necesidad que tiene el hombre moderno de vivir más despacio. Él habla del fenómeno de la “rapidación”, que nos afecta a todos. La “rapidación” es el nuevo fenómeno que de forma engañosa vende bienestar y la calidad de vida. Esta tendencia cultural y nociva consiste en dar a nuestros quehaceres cotidianos un ritmo desorbitado.

En el capitalismo se comprende y vive muy bien la “rapidación”. Porque hoy prevalece la hiperconectividad, se tiende a eliminar la noción de distancia física y temporal, de manera que todo parece ser simultáneo. Estamos en la aceleración de la vida y del trabajo, es decir, en lo que se conoce como rapidación; término utilizado por el Papa Francisco en su encíclica *Laudato si'* para criticar la celeridad de los cambios que deterioran al mundo y a la vida humana en general

El término rapidación aparece, de manera explícita, en la LS, en el n°:18

A la continua aceleración de los cambios de la humanidad y del planeta se une hoy la intensificación de ritmos de vida y de trabajo, en eso que algunos llaman “rapidación”. Si bien el cambio es parte de la dinámica de los sistemas complejos, la velocidad que las acciones humanas le imponen hoy contrasta con la natural lentitud de la evolución biológica. A esto se suma el problema de que los objetivos de ese cambio veloz y constante no necesariamente se orientan al bien común y a un desarrollo humano, sostenible e integral. El cambio es algo deseable, pero se vuelve preocupante cuando se convierte en deterioro del mundo y de la calidad de vida de gran parte de la humanidad.

Esta rapidación, con la hiperconectividad, ha devenido en una sociedad de control que actúa de manera muy sutil, porque pretende hacernos creer que eso bueno, que eso nos hace más felices y mejores y lo que realiza, en suma, es enseñarnos a ser esclavos y a deshumanizarnos. Fenómeno muy bien descrito por Chul-han bajo el concepto de *La sociedad del cansancio*³. Fenómeno que Han atribuye principalmente al neoliberalismo, que habría llevado a la sociedad a un paisaje patológico de trastornos neuronales tales como la depresión, el déficit de atención, la hiperactividad o el síndrome de agotamiento crónico. Todas alteraciones causadas no por un trastorno, según Han, sino

¹ Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, *La entraña humanista del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 1987.

² FRANCISCO, *Carta enc. Laudato si'*: AAS 107 (2015).

³ Cf. BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona 2010.

como consecuencia de un exceso de positivismo. Para el filósofo coreano, la mentalidad trabajadora, la libre competencia, la productividad y la creación de riqueza que establece el capitalismo, destruyen a los ciudadanos, provocando “depresiones y cáncer”. Pero eso no es lo peor, sino el haber conseguido que el trabajador sea su propio explotador, exigiéndose cada vez más.

Lo cual es indicativo que necesitamos responder a la llamada de no vivir tan aceleradamente, desacelerar nuestro ritmo de vida y de vivir a otro ritmo el presente. Incluso, yendo más al fondo, aparece la necesidad de recuperar la dimensión espiritual del ser humano. Como señalábamos antes, el ser humano no es un ser unidimensional. El redescubrimiento de la dimensión espiritual, trascendente, la revalorización de la interioridad en clave silente, es un fenómeno que va apareciendo por todos lados⁴. “Concebimos al ser humano como una unidad multidimensional, exterior e interior, dotado de un dentro y de un fuera, como una única realidad polifacética, capaz de operaciones muy distintas en virtud de las distintas inteligencias que hay en él”⁵.

No puede haber espiritualidad o vida interior posible si no es a partir del silencio. Es un nuevo paradigma y desafío para la Iglesia, pero es necesario educar y educarse en el silencio, no solo en la palabra⁶.

2. Recuperar la condición espiritual e interior

Si el gesto es el domino del *cuerpo*, y la palabra corresponde al de la *mente*, el silencio se mueve en el campo del *espíritu*, como muy señala Melloni en las dimensiones que nos configuran: “El ser humano conoce tres dimensiones: la corporal, la psíquica y la espiritual. Se trata del *basar*, *nefesh* y *rua* de la antropología bíblica, así como del *soma*, *psyché* y *pneuma* de la antropología patristica. No podemos separar los tres ámbitos, porque lo que nos constituye como seres humanos es precisamente la unidad que formamos. Nuestro yo está llamado a armonizarlos entre sí. La plenitud de lo humano

⁴ J. MAIN, *Una palabra becha camino. Meditación y silencio interior*, Ediciones Sígueme, Barcelona 2016; N. BUXTON, *El silencio interior. Práctica de la meditación cristiana*, Ediciones Sígueme, Barcelona 2015; R. ANDRÉS, *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*, Acanalado, Barcelona 2010; O. CEBRIÁN FERNÁNDEZ, *La casa del silencio. Una invitación a la interioridad*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Vitoria 2019; OSHO, *Silencio. El mensaje de tu ser*, Editorial Kairós 2017; T. NHAT HAHN, *Silencio. El poder de la quietud en un mundo ruidoso*, Urano, Barcelona 2015; K. TANNIER, *La magia del silencio*, Planeta, Barcelona 2017; R. ROHR, *Compasión silenciosa. Buscar a Dios en la contemplación*, Herder, Barcelona 2015; A. CORBIN, *Historia del silencio. Del Renacimiento a nuestros días*, Acanalado, Barcelona 2019; K. BERGER, *Callar. Una teología del silencio*, Verbo Divino, Navarra 2021; T. GUARDANS, *Silencio*, San Pablo, Madrid 2021...

⁵ F. TORRALBA, *Inteligencia espiritual*, Plataforma, Barcelona 2010, 13.

⁶ En algunas ocasiones se ha acusado a la espiritualidad del silencio de ser una práctica espiritual exotérica, con poco arraigo en la tradición y práctica pastoral de la Iglesia. Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*, 15-X-1989, §2: “El contacto siempre más frecuente con otras religiones y con sus diferentes estilos y métodos de oración han llevado a que muchos fieles, en los últimos decenios, se interroguen sobre el valor que pueden tener para los cristianos formas de meditación no cristianas. La pregunta se refiere sobre todo a los métodos orientales. Actualmente algunos recurren a tales métodos por motivos terapéuticos: la inquietud espiritual de una vida sometida al ritmo sofocante de la sociedad tecnológicamente avanzada, impulsa también a un cierto número de cristianos a buscar en ellos el camino de la calma interior y del equilibrio psíquico”.

se da en esta armonía”⁷. Esto es, el ser humano que nace por división, tiende de modo natural a la unidad⁸.

El consumismo es la “religión”, por defecto, de la vida contemporánea, pero un buen número de gente sigue anhelando “algo más”; este dato prueba, en cierto sentido que existe una dimensión espiritual inherente a la existencia humana y que todos tenemos necesidades espirituales lo admitamos o no.

De hecho, hace ya algunos años, en todas partes comenzó a surgir un clamor, una búsqueda intensa y a veces ciegas de experiencias, caminos espirituales, técnicas de relajación, ejercicios con el cuerpo, control, yoga, danza contemplativa, taichí, reiki, ejercicios de respiración, focusing, mindfulness; infinidad de experiencias que básicamente apuntan a lo mismo: serenar el cuerpo y el espíritu, a pacificarse, a recobrar la armonía, a recuperar el equilibrio y la salud mental y física.

Hoy en todos los órdenes de la vida se va recuperando la importancia de crecer en interioridad. Más allá de que esta sed de espiritualidad sea canalizada por las religiones tradicionales o fuera de ellas, parece que el paradigma social y cultural actual no colma ese vacío antropológico. El nuevo paradigma emergente es la interioridad⁹.

Y dentro de este marco teórico, parece necesario clarificar algunos términos en relación al tema que nos ocupa, entre otras cosas, porque somos muchos los que hemos detectado en diversos ámbitos cierto rechazo a asumir realidades como la interioridad, la inteligencia espiritual, las virtudes, ..., como rechazo a una herencia religiosa que intentan obviar. La educación de la interioridad es una necesidad y una oportunidad para cualquier persona, sin necesidad de que tenga que llegar a la trascendencia. Podemos hablar perfectamente de una “espiritualidad laica”.

La “*inteligencia espiritual*”¹⁰ es la raíz de la vida espiritual, pero la espiritualidad no es la religiosidad. La vida espiritual es fundamentalmente búsqueda de sentido, respuesta a las preguntas que como personas nos inquietan, y esto se lleva a cabo mediante la competencia espiritual que consiste en la toma de conciencia del propio mundo interior y de la necesidad de cultivarlo. Una persona “espiritualmente competente” es aquella persona capaz de situarse ante la vida desde un fundamento y con un horizonte. De hecho, todos esos sentidos están conectados, ya que en realidad solo podemos entender nuestra identidad en relación con aquello que nos trasciende. Desde la *espiritualidad* nos adentramos en la dimensión profunda de la persona, que “trasciende” de la realidad. Podemos tomarlo como sinónimo de “trascendencia”, pero hemos dicho que podemos hablar de una espiritualidad laica, en este caso ¿de qué estaríamos hablando? estaríamos hablando de una espiritualidad que trasciende el bienestar personal, mis intereses, mi comodidad... , para poner los ojos en el “otro”, en la sociedad, en las situaciones de injusticia, en el futuro de la humanidad.

Sin embargo, la espiritualidad puede desembocar en *religiosidad*, pero no necesariamente. La religiosidad expresa la capacidad que tiene el ser humano, de “religarse” a un Ser que reconoce como distinto de sí y con el que establece alguna forma de co-

⁷ J. MELLONI, *Relaciones humanas y relaciones con Dios. El yo y el tú trascendidos*, San Pablo, Madrid 2006.

⁸ Cf. G. POZZI, *Tacet. Un ensayo sobre el silencio*, Siruela, Madrid 2018, 31ss.

⁹ Cf. J. MELLONI, y J. OTÓN, (coords.), *La interioridad: un paradigma emergente*, PPC, Madrid 2015.

¹⁰ Cf. F. TORRALBA, *Inteligencia espiritual*, Plataforma, Barcelona 2010.

municación, de vivir en “clave de sentido”. Y decir, por último, que, la religiosidad no es necesariamente confesionalidad, porque ésta consiste en la libre identificación con un credo religioso e incluye el sentido de pertenencia a una comunidad.

Por último, la vida interior o *interioridad* responden a un proceso de búsqueda o de cuestionamiento por parte del ser humano y podríamos definirlo, como con toda la vida que transcurre dentro de nosotros, la casa a la que estamos convocados a regresar la capacidad de vivir desde dentro hacia la superficie y no al revés, que es el automatismo en el cual nos movemos. La vida interior tiene que ver siempre con una búsqueda de identidad profunda y verdadera, de modo que podemos afirmar que hablar de vida interior es lo mismo que buscar la forma de responder a la pregunta que nos acompaña siempre: ¿quién soy yo? San Buenaventura, exhortando al retiro interior en *De perfectione vitae ad sóros* (IV, 2), en el cuarto de sus capítulos, “De silentio et taciturnitate¹¹”, comenta que el hombre, cuando calla, piensa en sus caminos (*homo, cum tacet, cogitat vias suas*), aunque si desea alcanzar la más alta perfección debe ayudarse, cosa necesaria, de la virtud del silencio (*virtus silentii*).

El descubrimiento del yo más profundo siendo capaz de reflexionar, optar por lo que creemos más conveniente, actuar en coherencia y sobre todo la capacidad de amar. La interioridad es ese ámbito íntimo, delicado y esencial de la persona donde nos encontramos con lo que somos. Hablar de interioridad es hablar de profundidad, del espacio donde acogemos las resonancias que nos llegan del mundo exterior, es donde reflexionamos, sentimos, imaginamos, queremos, asumimos, recordamos, trascendemos, saboreamos ...

3. El silencio como medio

Hoy vivimos en civilización de la palabra y la imagen. No sólo de la palabra, sino del ruido ensordecedor y del murmullo permanente. Nos hemos acostumbrado al ruido y el silencio nos da miedo. Sin embargo, el ser humano de las sociedades occidentales no ha dejado de ser simbólico, pero necesita recuperar la conciencia de esta cualidad. Sólo quien calla puede escuchar, puede aprender y puede esperar¹².

El ser humano precisa de mediaciones como elemento concreto, *hic et nunc*, en primer lugar, para el autoconocimiento. En el umbral de todo camino espiritual e interior está el “conócete a ti mismo” del templo de Apolo en Delfos. Silenciarnos, acallarnos, nos permite bucear en nuestra propia profundidad, nos permite contemplar nuestra realidad. Un poder vivir atento, vigilantes y despiertos. En la tradición oriental, un “buda” es un despierto, alguien que ha logrado un completo despertar o iluminación espiritual. La noción de “despertar” es frecuente en buen aparte de la literatura sagrada, en Buda, como hemos señalado, pero también en la tradición cristiana recibe su justa atención: “velad”, advierte Jesús sin ambages en la parábola de las vírgenes ne-

¹¹ San Benito en su *Regula monachorum* empleó la palabra “taciturnidad” (*taciturnitas*) como indicación de recogimiento durante el día (VI). Tras la oración, ya en la noche cerrada, aconsejaba a los miembros de la comunidad aplicarse al silencio (*omni tempore silentium debent studere monachi*, XLII), y, de este modo, terminada su estancia en el oratorio, facilitar la entrada en el *summo silentio* (LII).

¹² Cf. F. TORRALBA, *El silencio: un reto educativo*, PPC, Madrid 1996.

cias, “porque no sabéis ni el día ni la hora” (Mt 2,5-13; Mc 13,23.33.35.37; Lc 12,40). Al margen del sentido último de estas palabras, la disposición a la que nos insta como preparación para la llegada del reino de Dios puede ser también entendida como una metáfora del despertar o iluminación espiritual. La llamada a vigilar es, por tanto, una llamada a seguir el camino espiritual y a aplicarse a una disciplina espiritual.

De ahí la importancia de tener en cuenta, alimentar y cuidar esa dimensión silenciosa desde los que se tejen los lazos con lo que existe, de ahí la importancia del imperativo wittgensteiniano de guardar silencio, de aprender a entrenar nuestras capacidades con autonomía, como señala acertadamente Mariá Corbí: “Si se aprende a callar es para poder estar totalmente alerta, sintiendo y vibrando, atestiguando lo que hay. Se calla para apartar la pantalla que modela y diseña lo que nos rodea y nuestras propias vidas en función de las necesidades. Si callamos es para tocar, ver, sentir y comprender en concreto y directamente, sin filtros de la necesidad”¹³. Palabras que remiten a aquellas que Merleau-Ponty señalaba respecto al mirar: “el mundo es lo que vemos y, sin embargo, tenemos que aprender a verlo”¹⁴.

Una vida de aturdimiento se va haciendo insensible a los deseos más hondos, lleva a una existencia vacía de dudas y preguntas, que no se confronta con los límites propios y de su mundo-historia. Evadir el silencio es evadir no solo la posibilidad de la crítica, sino también de autotranscendencia auténtica¹⁵, de humanización.

Descubrir nuestra estructura de apertura trascendental y unificada requiere del silencio que nos haga inteligible ese hondo anhelo. Recordemos a este respecto la teología de K. Rahner (1904-1984), quien, a partir de la filosofía trascendental de Kant, buscando las condiciones de posibilidad de lo típicamente humano, construye su antropología teológica, allende Kant, descubriendo y fundamentando en Dios mismo esa estructura abierta en que consiste el hombre¹⁶.

4. El silencio como medio para recuperar el ser (Heidegger)

En los estudios de la comunicación, el habla, el mensaje y la recepción son partes fundamentales para comprender la condición humana y la importancia del lenguaje en la vida; el que habla es el que comunica. Por consiguiente, la palabra dada es el código esencial de como la comunicación llegó a ser lo que es, pensar que el que dice algo sobre algo es el que comunica, es la base de todo tipo de propuestas teóricas; sin embargo, ¿Qué sucede con el que calla? ¿Con el que se sumerge en el silencio?

¹³ M. CORBÍ, *El conocimiento silencioso: las raíces de la cualidad humana*, Fragmenta, Barcelona 1016, 152.

¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, 17.

¹⁵ A nivel filosófico, la autotranscendencia como nota específicamente humana la encontramos en muchos autores del siglo XX, Martin Buber, Gabriel Marcel, Julián Marías, etc.

¹⁶ K. RAHNER, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967.

La obra de Heidegger está dedicada por entero a la cuestión del ser¹⁷; éste es el gran tema de su filosofía. En su indagación acerca del ser, el filósofo alemán recorrió con su pensamiento diversos ámbitos significativos de lo real. Así, en su obra encontramos investigaciones sobre el ser basadas en análisis de la existencia humana, del tiempo, de la historia de la filosofía, de la obra de arte, de la técnica, del lenguaje, de la poesía... Muchas fueron las regiones sobre las que Heidegger reflexionó para intentar aclarar dicha cuestión. Y una de dichas regiones de manifestación del ser para este autor es el silencio. El silencio es el lugar donde desemboca y se reúne todo el esfuerzo de pensamiento heideggeriano.

Martin Heidegger se le puede dar el mérito de ser un adelantado en esta reflexión, pues en sus ensayos juveniles es quien establece al silencio como una forma de comunicación legítima. En *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, el alemán nos dice que “la palabra misma ya descubre algo (conocido) y encubre con ello lo que en el decir pensante debe ser manifestado”¹⁸, es decir, que el habla implica el preguntar, pues la experiencia fundante no es el enunciado o la proposición sino el contenerse de la afirmación. Lo que está calla u oculta, es lo que surge como silencio, y está a su vez surge como esencialidad del lenguaje: “el decir como silencio funda”.

Para Heidegger la experiencia silenciosa es una forma de des-ocultación del *Dasein*, pues es una práctica cotidiana del *Dasein* como existencia hablante; por lo tanto, tal y como dijo el mimo francés Phillip Bisot, “el silencio es la forma más refinada de la comunicación”, pues “condiciona un proceder, que en ciertos límites, primero siempre tiene que salir al encuentro del opinar habitual y andar con él un cierto trayecto, para luego, en el instante justo exigir el vuelco del pensar, pero bajo el poder de la misma palabra”¹⁹.

Es por ello que Heidegger invita a buscar un primer comienzo para conocer que se sustrae o se calla en una afirmación o proposición. Es decir, hacer que el pensamiento transite en el diálogo emplazado en el silencio, en la oceánica mundanidad de lo indecible, pues solo inquiriendo aquello que no se expresa es que se legitima una acción comunicante que permita un mostrar genuino del *Dasein*.

En este punto, nos resulta de gran interés recuperar la intuición de Heidegger que señala cómo el olvido del ser se debió a las distintas nomenclaturas referidas al mismo. Platón habló del ser como “idea”, Aristóteles como “sustancia”, Descartes como “cogito”²⁰...

Por lo tanto, “si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a *existir prescindiendo de nombres* (...) Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que,

¹⁷ Por ejemplo: HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Madrid. F.C.E. 2000, 14: “Hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser.”, obra de 1927, y HEIDEGGER, M. *Tiempo y ser*, Tecnos Madrid 2000, 19: “El intento de pensar el ser sin lo ente se torna necesario, pues en caso contrario no subsiste ya, a mi parecer, posibilidad alguna de traer con propiedad a la mirada el ser de aquello que hoy es en todo el derredor del globo terráqueo, y menos aún de determinar suficientemente la relación del hombre con aquello que hasta ahora llamamos “ser”, obra de 1962.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2003, 81.

¹⁹ *Ibid.*, 81.

²⁰ Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid 2000, parágrafo I.

bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitaren la verdad del ser”²¹. Esto es, necesitamos el vacío que “deja espacio” al llamado del ser que le adviene al sujeto.

Este es un aspecto no suficientemente reseñado de cómo para Heidegger el silencio significa la máxima expresión de la palabra y la máxima de acercamiento al ser. El silencio no desempeña en la filosofía heideggeriana el papel de un mero componente accidental de la última etapa de su obra, sino la recuperación del ser y el silencio están íntimamente relacionados.

De una manera o de otra el silencio siempre se encuentra presente en la reflexión heideggeriana, desde la sistematicidad fenomenológica de obras como *Ser y tiempo* hasta los opúsculos pensantes de carácter poético-mítico como *De camino al habla*. Cuando Heidegger se adentra en la profundidad inabarcable de la cosa, inevitablemente se ve obligado a ir cediendo un espacio cada vez más amplio al silencio.

El ser, pues, desde el inicio de la filosofía quedó ocultado por el ente. Si traducimos la cuestión al horizonte del lenguaje, bien podríamos decir que el ser quedó ocultado por las palabras: “idea”, “sustancia”, “cogito”... Siguiendo al Heidegger de su última etapa, podemos pensar que sobran palabras y falta silencio. Con esta reflexión Heidegger nos está diciendo que si el ser humano quiere acercarse al ser tiene que hacerlo desde el silencio (“*prescindiendo de nombres*”). Aquí el texto clave para prolongar lo visto es “Zur Erörterung der Gelassenheit”²².

Ahora bien, en ningún instante Heidegger ofrece una respuesta confiable de cómo establecer un diálogo con el silencio, ya que al abordar lo indecible finaliza regresando a lo decible, como argumentación válida de la comunicación. El silencio, en este caso, solo es un gasto necesario para saber cuál es la intencionalidad genuina de lo dicho, pero deja sin basamentos un tema mucho más interesante que es el silencio como experiencia cotidiana.

Sobre este respecto, es Wittgenstein quien instituye la manera adecuada de establecer una actividad dialógica con lo indecible, pero, al contrario de Heidegger, Wittgenstein utiliza un trayecto distinto para encontrarse con ese silencio, y es concebirlo como una “sensación”²³ y no como un acto comunicacional.

²¹ M. HEIDEGGER, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid 2001, 263.

²² “Zur Erörterung der Gelassenheit” en *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1979 (*Serenidad*, Del Serbal, Barcelona 1988). El entranarse que acontece a partir del permitir invitante de lo *Ereignis* es un silencioso entregarse a lo irrepresentable, inabarcable, indecible. Y así este mismo entregarse es un puro esperar, esto es, un permanentemente abierto y desinteresado estar saliendo al encuentro de lo sereno irrepresentable y sin nombre que nos atrae y silencia. Todo esto es lo que designaría la *Gelassenheit*: un esperar el entranarse en lo *Ereignis* -finalmente en el Ello inalcanzable-; un entranarse que es entregarse que es un permanente esperar. Así, siempre hay aquí movimiento: permanente entregarse en lo nunca aprehensible y siempre adviniente en el silencio: entregarse al misterio.

²³ P. HADOT, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-textos, Valencia 2007, 22.

5. El silencio como medio para recuperar lo intangible del ser (Wittgenstein)

En el Wittgenstein de la época del *Tractatus* hay una innegable adhesión a la ciencia y a la lógica. Cuando el primer Wittgenstein pronunció su mandamiento de silencio sobre los hechos “místicos” de la existencia, se le hizo evidente de dónde procedía el estímulo para romper una y otra vez ese mandamiento: “El impulso hacia lo místico procede de la no satisfacción de nuestros deseos por parte de la ciencia. Sentimos que incluso cuando quedan respondidas todas las cuestiones científicas posibles, nuestro problema sigue sin haber sido tocado en absoluto. Sin duda ya no queda entonces ninguna pregunta más; y justamente ésa es la respuesta”²⁴.

La lógica no es allí sino lógica de la ciencia; es lógica del entendimiento (*Vers-tand*), no de la razón (*Vernunft*). Wittgenstein no hubiera admitido con Hegel una lógica de la razón y seguramente hubiera estado más cerca de la posición de Kant, a quien la metafísica como ciencia se le presentaba como una transgresión del límite de la experiencia posible por parte de la razón pura. Sin embargo, ni Kant ni Wittgenstein negaron sin más lo metafísico. No hay en el *Tractatus* una declaración de la inexistencia de lo metafísico (y no parece que se nos quiera obligar a admitir que el ser se agote en el ámbito de la ciencia, estrechándose hasta confundirse con el objeto de ésta), pero, si Kant lo tuvo por incognoscible, Wittgenstein no adoptó la misma posición. Lo metafísico se muestra; por lo tanto, es de alguna manera “experimentado”; sólo que lo metafísico experimentado en esa experiencia es algo inexpresable, es algo *místico*.

En su opinión, la existencia del mundo —que el mundo sea, no cómo sea el mundo—, así como también la existencia del sujeto que se representa el mundo lingüísticamente y que actúa —yo y mundo, las dos divinidades, según Wittgenstein— es lo místico, el milagro estético, el misterio. Algo sobre lo que no es posible decir nada con sentido ni tampoco ensayar ninguna explicación, porque todo el discurso significativo —el conocimiento empírico, sea este científico u ordinario— sólo tendría como ámbito de aplicación el cómo del mundo, es decir, o bien los hechos que describe la ciencia o bien las realidades sociales que el lenguaje genera. Sobre lo místico, por el contrario, sólo es posible guardar silencio²⁵.

Lo que expresa Wittgenstein es que las preguntas están limitadas a aquellas que son susceptibles de una respuesta científica, lo incontestable pertenece al ámbito de lo injustificable, de lo contradictorio. Con su posición, Wittgenstein se encuentra en el seno de una tradición que se remonta en sus comienzos más tempranos hasta el escepticismo pirronista. La moral de Wittgenstein no se refiere a los silencios internos del lenguaje sino, más bien, a aquella otra forma del silencio que se caracteriza por ser lo contrario de la palabra vacía; se trataría de aprender una conducta destinada a contrarrestar ciertas tendencias naturales del hablante, como la inclinación a la habladoría hueca o como aquel impulso que lo arrastra a decir cosas sin sentido. El silencio de quien entiende cómo funciona el lenguaje, y cuáles son los disparates a que puede conducirnos una mala comprensión del uso de las palabras. No hacerse las preguntas

²⁴ L. WITTEGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 25.5.15.

²⁵ A. DEFEZ, “Filosofía y silencio en Wittgenstein”: *Revista de Filosofía* 34(1) (2009) 77-90. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0909120077A>

que están fuera de lugar, ni pretender contestarlas; no defender teorías, no caer en el embrujo de las palabras. Sólo así podremos llegar a la visión correcta del mundo y de la vida. Esta mirada, sin embargo, no será expresable con palabras. Ya lo hemos dicho: no se trata de construir una teoría, sino más bien de guardar silencio, porque como se nos dice al final del *Tractatus* “de lo que no se puede hablar, hay que callar” (T, 7). Nos encontramos aquí con el imperativo del silencio: se debe callar²⁶.

Que lo místico (ético, estético, religioso) se encuentre más allá de los límites del lenguaje de la razón, de la lógica y de la ciencia no significa necesariamente que sea *irracional*. Significa, eso sí, que nos hallamos ante una forma expresiva que es *afectiva*, una relación *sensible*, una *razón del corazón* (Pascal).

Uno de los sentidos de la oración con que concluye el *Tractatus* es moral, porque se dirige a la acción humana y establece para ella una distinción absoluta entre el uso y el abuso de la posibilidad de hablar²⁷. Los pasajes sobre el silencio apelan a nosotros como hablantes que tienen, en cuanto tales, la posibilidad de callar en determinadas ocasiones o sobre ciertos asuntos. Los animales y las cosas, que no hablan, tampoco y por ello mismo, se pueden quedar callados. El verbo alemán ‘schweigen’ debiera traducirse, por esta razón, por un verbo y no por un sustantivo, como ocurre a veces. Pues de lo que se trata aquí es de una actividad humana exclusiva y de su omisión voluntaria e ilustrada, de algo que sólo nosotros y por razones, podemos ya sea hacer, ya sea dejar. El texto de Wittgenstein usa en los dos pasajes mencionados un verbo que nombra una actividad, la de callar. El libro entero se propone demostrar que callar, guardar silencio es, en determinadas circunstancias, un deber nuestro.

Por lo tanto, el silencio es una experiencia transcendental del sujeto, es decir, mística, sensitiva, emotiva, la cual contempla al mundo en tanto posibilidad, reconociendo que sobre lo dicho hay una inefabilidad que la lógica no abraza y por tal motivo, la contempla, la vive en su imprecisión. Pues bien, aquí se inserta precisamente la actitud ética, una vivencia o una actitud que se muestra sólo en la acción: por ejemplo, en la indiferencia o el coraje delante los cambios de la fortuna o la necesidad de la muerte; o en la compasión y el compromiso hacia los otros. “En una palabra –leemos en el *Tractatus*–, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz” (T, 6.43)¹⁷.

El silencio es un acto de vida que requiere aceptar que hay experiencias que no se pueden pensar, que solo se pueden sentir y mostrar, porque la cuestión de la existencia es una problemática sin capacidad de ser resuelta por la lógica, pues esta constituye la esencia de lo limitado, y al ser el silencio algo transcendental, sobre pasa las fronteras y clausuras de la verificación, siendo meramente contemplativa, generando en el sujeto una postura valorativa de la vida. En efecto, en 1916 en *Diarios filosóficos* podemos leer:

²⁶ Sobre esta cuestión, véase P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid 2006, 321 y ss.

²⁷ Sobre estas cuestiones vid., R. XIRAU, *Palabra y silencio*, Siglo XXI., México 1968, 57-66; E. ZEMACH, “Wittgenstein’s Philosophy of The Mystical”, en COPI, M.I. & BEARD, R.W. (eds.), *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*, Routledge and Kegan Paul., London 1966, 359-375.

“La cuestión se me presenta como meramente tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que es la única adecuada”²⁸.

Si bien es cierto que en el *Tractatus* la filosofía no tiene derecho a existir en el mundo como un discurso entre seres humanos que piensan y hablan de cosas que no pertenecen al campo de la ciencia, también es verdad que hay que tomar en cuenta que posteriormente, particularmente en las últimas obras de Wittgenstein, se registra “su pensar en voz alta”²⁹, el cual, de manera comparable al de Agustín de Hipona en las *Confesiones*, es el pensar de un alma solitaria dirigiéndose a Dios en la plegaria. En ese pensar en voz alta el mundo podrá percibir como un murmullo, pero éste, si existe en el mundo, es ajeno a él, pues proviene de otra fuente. En esta situación hay, junto al alma y al mundo, un tercero: Dios, que es la fuente de esta palabra metafísica. En este contexto se nos insinúa otro posible sentido del silencio en Wittgenstein: puede, mejor que la palabra, preservar el carácter -tal vez la presencia- de lo divino. Si esto fuera así, entonces la negación del discurso metafísico que tiene lugar en el *Tractatus* no significaría en definitiva un rechazo de todo lo metafísico, como quería el Círculo de Viena³⁰, ni habría sido una operación destinada a fortalecer la ciudadela positivista, sino algo comparable a la teología negativa y de esta manera, el silencio recomendado -condición, medio, y elemento de la presencia de lo divino- correspondería más bien al silencio de los místicos.

6. Conclusión: recuperar el individuo/individūus o lo indiviso

Como conclusión apresurada y resumen, la interioridad y el silencio significan una puerta abierta al reencuentro de una manera más armoniosa, consciente y delicada con uno mismo, con los otros y con la trascendencia, en último caso.

En la interioridad se construye el espacio propicio para la relación más íntima y positiva, desde la cual reconstruir la identidad fracturada, que mencionábamos al comienzo de nuestra exposición. Paul Ricoeur, acertadamente, distinguió dos sentidos referidos a la noción de identidad: la identidad *idem* (el mismo) y la identidad *ipse* (sí mismo). La primera tiene que ver con la identidad numérica, continuidad ininterrumpida en la permanencia en la duración, en el tiempo. La segunda es una identidad narrativa que admite variaciones de personalidad, porque se basa en la necesidad de alteridad, necesidad del otro, y que, a fin de cuentas, es la que necesita ser reconstruida. Recuperar esa narrativa interior, como armazón firme, frente al flujo constante, es la propuesta de encontrar ese asidero necesario que descolonice la interioridad del ruido y permita el reencuentro con el sí mismo, que parafraseando la conocida obra de Ricoeur, el sí mismo finalmente es el otro, pero primero requiere el reencuentro con el sí.

El silencio es un medio, pero igualmente, podrían ser la recuperación coherente de lo simbólico en nuestras sociedades, que como su etimología reconoce, su objetivo es “juntar”, cohesionar la identidad individual y colectiva, la totalidad.

²⁸ L. WITTGENSTEIN, *Diarios filosóficos 1914-1916* (1961) Ariel, Barcelona 1982, 134.

²⁹ C. A. VAN PEURSEN, *Ludwig Wittgenstein: Introducción a su filosofía*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1973, 19.

³⁰ Cf. *Ibid.*, 13-14.

Como muy bien lo expresa Chul-han es pasar de la percepción serial de lo mediático que es extensiva, a una percepción simbólica intensiva y pasar de lo fugaz e inconstante, a lo permanente y necesario.

El silencio exterior corporal es importante pero igualmente, el silencio de la mente, el dominio de las imágenes mentales, de las proyecciones del deseo... Este silencio afectivo, implica, de alguna forma, el silencio del ser, el silencio de la vida, el silencio de la conciencia que no se podrá lograr si uno no se reconcilia y unifica interiormente, en el sí mismo (Ricoeur). Finalmente, en el discernimiento de este camino interior, se averigua si hay o no silencio por el fruto de la unificación del propio conocimiento, de la aceptación personal, de la armonía del ser, que tiene efectos de tolerancia, de comprensión y de paz. Esto es, el mejor signo del verdadero silencio, para no caer en la introversión y el aislamiento, es el reclamo de la alteridad, como señalaba Wittgenstein, el "otro". El silencio pleno busca el encuentro, y ahí el milagro de cómo el desierto/el silencio da lugar a la palabra y es el lugar de la Palabra verdadera.