



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Una aproximación a la semiótica del silencio

Ángeles Marco Furrasola

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSITAT CENTRAL DE BARCELONA

Departament de Filologia Romànica

Programa de Doctorat : Lingüística i Comunicació

Una aproximación a la semiótica del
silencio

Tesis presentada por Ángeles Marco Furrasola

dirigida por Sebastià Serrano

Barcelona, NOVIEMBRE DE 1999

Resumen

El objetivo principal de esta tesis es el estudio del silencio en relación al hombre en el contexto de la cultura y la comunicación. De modo que se ofrece un microcosmos del silencio, como signo y forma de conducta, a través de una compleja óptica interdisciplinaria.

El análisis del silencio se realiza en el contexto de diferentes ámbitos como son la Religión y la Ética, la Filosofía, la Pragmática y la Lingüística, la Antropología, la Psicolingüística y la Etnografía de la Comunicación y la Semiótica. Asimismo se contempla el silencio en el contexto de las artes, la literatura y la música del siglo XX. De este modo observamos el silencio a través de una mirada caleidoscópica, mostrando, simultáneamente, diferentes perspectivas del mismo objeto de estudio.

Finalmente, me gustaría indicar que este trabajo no agota las magníficas posibilidades de su materia de investigación. De ahí que pretenda mostrarlo como una plataforma para futuros estudios que tengan por objeto el silencio en relación al hombre y a cualquier aspecto del sistema cultural y de comunicación en el que se halla inmerso.

Resum

L'objectiu principal d'aquest treball és l'estudi del silenci en relació a l'home dins del context de la cultura i la comunicació. D'aquesta manera, s'ofereix un complex microcosmos del silenci, com a signe i forma de conducta, mitjançant una òptica interdisciplinària.

L'anàlisi del silenci es realitza dins del context de diferents àmbits com la Religió, la Filosofia, l'Antropologia i la Psicologia lingüístiques, la Pragmàtica i l'Etnografia de la comunicació, així com de la Semiòtica. D'aquesta manera, es contempla el silenci mitjançant una mirada caleidoscòpica, mostrant, simultàneament, diferents perspectives del mateix objecte d'estudi.

Finalment, m'agradaria dir que aquest treball no esgota les magnifiques possibilitats que ofereix el silenci com a materia d'estudi. I és per això que pretengui mostrar-lo com a plataforma per futurs estudis que tinguin per objecte el silenci en relació a l'home i a qualsevol aspecte del sistema cultural dins del qual aquest troba la seva identitat com a ésser social.

Abstract

The main point of this dissertation is the study of silence, related to man, in the general scene of culture and communication. So I offer a microcosm about silence, as a sign and a way of behaviour also, through an interdisciplinary research.

I analyse silence in the context of different disciplines like : Anthropologie, Psycholinguistics, Philosophie, Pragmatic and Ethnographie of Communication, and Semiotic also. So I see silence through a kaleidoscope, showing simultaneously different perspectives of the same object.

Finally, I would like to say that this work is not finished about its possibilities. So I would like to show it like a platform to next studies in reference to silence in whichever culture area.

ÍNDICE

VOLUMEN I

INTRODUCCIÓN.....7

CAPÍTULO I. El silencio omnipresente, entre lo absoluto y lo relativo.....9

1. El silencio, elemento cultural pautado.....10
 - 1.1. El silencio en Occidente.....23
 - 1.2. El silencio en Oriente.....46
2. El silencio en las cosmogonías.....85
 - 2.1. El silencio y la palabra primordiales.....86
 - 2.2. Al principio fue la palabra.....90
 - 2.3. Al principio fue el silencio.....103
3. Al principio fue el silencio. ¿Y al final?.....109
 - 3.1. El Fin en el Génesis bíblico y en el *Enuma Elish*110
 - 3.2. En el *Apocalipsis* de San Juan.....115
 - 3.3. El mito de la Torre de Babel.....120
4. Otros elementos míticos relativos a la dicotomía palabra/silencio.....122
 - 4.1. La escisión *deus otiosus/trickster* en los mitos dualistas.....123
 - 4.2. Implicaciones de la dualidad mítica en la órbita social.....135
 - 4.2.1. Atribución de la palabra al hombre y el silencio a la mujer.....138
5. Integración de la dicotomía palabra/silencio.....146
6. El ruido y el silencio como símbolos religiosos.....153

CONCLUSIONES.....163

CAPÍTULO II. ¿Qué es el silencio? Hacia una taxonomía del silencio.....165

1. Definiciones.....168
 - 1.1. Definiciones del silencio en el ámbito pragmático.....178
2. Hacia una hermenéutica del silencio.....182

3. Una taxonomía del silencio.....	223
3.1. Taxonomías no clasificadas.....	227
3.2. Taxonomías clasificadas.....	230
3.2.1. El silencio	
3.2.1.1. En la Estética del s. XX.....	239
3.2.1.2. En la Religión.....	251
3.2.1.3. En la Retórica textual.....	252
3.2.2. Los silencios	
3.2.2.1. A nivel de microsistemas.....	256
3.2.2.2. A nivel de macrosistemas.....	290
 CONCLUSIONES.....	 323
 CAPÍTULO III. El silencio integrado en la comunicación.....	 326
1. El silencio en una teoría integrada de la cultura y la comunicación.....	330
1.1. El silencio subyacente en el marco de la predictibilidad.....	376
1.1.1. Los saberes tácitos del hombre.....	378
1.1.2. El código oculto que rige el comportamiento humano.....	380
1.1.3. El silencio como forma de conducta.....	383
2. Distinción entre pausa-silencios en el contexto interaccional.....	391
2.1. ¿Qué diferencia hay entre una pausa y un silencio?.....	398
2.2. Importancia de las pausas en la interacción.....	409
2.3. Las pausas y el estilo conversacional.....	426
2.3.1. Hablantes rápidos, frente a hablantes lentos.....	429
2.3.2. El estilo de habla en las situaciones de cruce cultural.....	461
2.4. Función de las pausas en la interacción, desde la perspectiva del hablante y el oyente.....	468
 CONCLUSIONES.....	 524

VOLUMEN II

CAPÍTULO IV. El silencio en la oralidad y en la escritura.....	526
1. El silencio en la sociedad oral y en la sociedad con escritura.....	529
2. En el lenguaje oral y en el lenguaje escrito.....	533
2.1. El silencio en la palabra verbalizada.....	541
2.2. En la palabra escrita.....	564
2.2.1. El silencio en el pensamiento y la estética del siglo XX.....	565
3. Silencio y oralidad.....	571
2.1. El silencio en la Pragmática.....	571
2.2. En el contexto de la Semántica y la Semiótica.....	578
2.3. Desde una perspectiva de la Antropológica lingüística.....	583
4. El silencio y la retórica textual.....	591
2.4. El pensamiento elíptico.....	593
2.5. El silencio del autor.....	604
2.6. En los implícitos del discurso oral y escrito.....	608
3.3.1. Lo tácito en el decir: Inferencias conversacionales.....	614
3.3.2. La elipsis en el contexto de la Lingüística y la Pragmática textual.....	624
5. El silencio en la literatura del s. XX. “La escritura del acecho”	627
6. En la dicotomía memoria / olvido.....	630
7. El silencio en la escritura.....	648
8. Cultura oral, frente a cultura escrita.....	653
CONCLUSIONES.....	668
CAPÍTULO V. El silencio como objeto de investigación.....	673
1. Una aproximación a la semiótica del silencio.....	676
1.1. ¿El silencio es un signo?.....	678
1.2. ¿Es un símbolo?.....	712
1.3. El signo y la perversión del sentido.....	731
1.4. El silencio en la semiótica del poder.....	745
1.4.1. Como transgresión a la semiótica impuesta por el poder.....	752
1.4.2. Las pausas y el poder.....	770
1.4.3. El signo y la perversión del sentido.....	731
2. El silencio y la Antropología lingüística.....	775
2.1. Silencio, pensamiento y lenguaje.....	776

2.2.	El silencio y el bilingüismo.....	791
2.2.1.	<i>El silencio, elemento constitutivo de toda lengua.....</i>	792
2.3.	Las pausas ¿fenómeno lingüístico o psicolingüístico?.....	800
3.	Hacia una teoría de los silencios.....	805
3.1.	Decir, hablar y callar.....	806
3.2.	El decir, función inextricablemente unida al silencio.....	809
4.	Hacia una pragmática del silencio.....	820
4.1.	Predictibilidad, redundancia y silencio.....	828
4.2.	El silencio es un acto de habla.....	836
4.2.1.	Análisis del silencio como acto de habla.....	840
4.2.2.	Como acto de habla indirecto.....	847
4.3.	El silencio dentro de una teoría integrada de la cortesía.....	854
4.3.1.	Función del silencio en la interacción comunicativa.....	858
4.3.2.	El silencio en la cortesía positiva y negativa.....	869
	CONCLUSIONES.....	887
	BIBLIOGRAFÍA.....	915
	ÍNDICE DE CUADROS.....	6

VOLUMEN I

CUADRO I.	El silencio en un marco de la cultura y la predictibilidad.....	226
CUADRO II.	Valoración del silencio como signo en la interacción comunicativa.....	306
CUADRO III.	Taxonomía del silencio en el marco de una sociedad específica.....	320
CUADRO IV.	Aportaciones de las taxonomías analizadas.....	322
CUADRO V.	La predictibilidad en el sistema interaccional.....	403
CUADRO VI.	El silencio y la ruptura de la predictibilidad.....	433
CUADRO VII.	El silencio en los estilos conversacionales dentro de un marco de la cortesía.....	441
CUADRO VIII.	Silencio / ruido en los estilos conversacionales. Valoración dentro de una sociedad determinada.....	453
CUADRO IX.	Funciones del silencio dentro del proceso cognitivo y social.....	474

VOLUMEN II

CUADRO X. El triángulo de significación propuesto por U. Eco.....	696
CUADRO XI. El silencio dentro de una teoría integrada de la comunicación.....	703
CUADRO XII. El proceso sémico en la dinámica de la comunicación según Serrano.....	704
CUADRO XIII. Los distintos tipos de cortesía en el ámbito comunicativo.....	867
CUADRO XIV. Función y significado del silencio en la interacción conversacional.....	868
CUADRO XV. Valoración del silencio en una teoría integrada de la cortesía.....	873
CUADRO XVI. Esquema integrador de los anteriores en el marco de una teoría de la cortesía.....	874

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es el estudio del silencio en relación al hombre dentro del marco de la cultura y la comunicación. Tal elección implica, por un lado, que nuestro trabajo tenga la dimensión de compilación y, por otro, que nuestro objeto de estudio haya sido contemplado desde la complejidad de una perspectiva interdisciplinaria e integradora, abarcando un amplio panorama de las ciencias humanas.

Nuestro interés por el silencio surge de la intuición de que nos hallamos ante un fenómeno que, precisamente, por su obvedad y evidencia ha permanecido oculto o no suficientemente estudiado en la Lingüística y la Pragmática, incluso dentro de la comunicación no verbal, a los ojos de muchos investigadores. De ahí se impone la necesidad de un estudio globalizador articulado en torno a este elemento omnipresente y esencial en la comunicación humana.

Así pues, es nuestra intención responder con este trabajo a la necesidad de cubrir ese espacio epistemológico ausente en relación al silencio. Hay que decir que los estudios realizados hasta el momento se han ocupado de aspectos parciales del tema en cuestión, contextualizándolo en un único ámbito disciplinario, ignorando la complejidad que entraña la hermenéutica de toda actividad humana. Es por ello, que el método que hemos aplicado en nuestra investigación se inserta en las tendencias de la Filosofía de la Ciencia de estos últimos años que, de acuerdo con Serrano, requiere la articulación de una teoría general que vaya más allá de un saber compartimentado y restringido, abogando por un conocimiento integrador y holístico que abrace la realidad toda.

Respecto al material bibliográfico vinculado al silencio, diremos que junto a la ausencia de estudios explícitos o extensos, existen investigaciones, concretamente a partir de los años setenta y ochenta, que lo contemplan como signo y, sobre todo, como forma de conducta pertinente en el ámbito de la comunicación. En cualquier caso, en líneas generales, hay un predominio de las referencias literarias, así como del tratamiento del silencio fundamentalmente en el ámbito religioso y ético, sobre aquellos casos en los que es contemplado como objeto de estudio en sí mismo en el ámbito de la Lingüística y la Pragmática de la Lengua y la comunicación. Por lo que nos encontramos ante una paradoja. A saber, el silencio es nombrado con asiduidad, sin embargo, raramente se cruza el umbral de la metáfora o de la enunciación emotiva.

Nuestro estudio, a partir de este complejo y heterogéneo panorama bibliográfico, ha pretendido, por un lado, un tratamiento del silencio como objeto de investigación en sí mismo desde una necesaria contextualización sociocultural y, por otro lado, la sistematización de todo análisis, entendiendo el silencio como signo y forma de conducta, combinando los métodos deductivo e inductivo, de acuerdo con las exigencias requeridas en cada momento de la investigación realizada.

En cuanto a la estructura de nuestro trabajo diremos que se articula en dos volúmenes. El primero, que consta de tres capítulos, se centra en el silencio como fenómeno cultural, así como en el contexto de los mitos y las religiones, y en las definiciones del mismo, desde la perspectiva de distintos autores. En el tercer capítulo tratamos el silencio dentro de la teoría integrada de la comunicación de la Escuela de Palo Alto. El segundo volumen, de dos capítulos, trata del silencio en las relaciones interpersonales y en la etnografía de la comunicación, desde un punto de vista integrador y holístico, dentro del marco de esta teoría de la cultura y la comunicación.

Cada uno de los cinco capítulos, al tiempo que se constituye en una unidad temática independiente, enlaza con los restantes, dado el carácter interdisciplinario que los inspira. De esta forma, todos y cada uno de ellos, teniendo el silencio como objeto de estudio, presenta a modo de caleidoscopio, a través de un análisis ecléctico, distintos aspectos del mismo objeto en cuestión, en el contexto de diferentes disciplinas y áreas del saber fundamentales como son la Pragmática, la Lingüística, la Comunicación, la Antropología lingüística y la Semiótica, entre otras, así como en el ámbito de las artes, la música y la literatura del siglo XX.

En el Capítulo I, iniciamos el estudio del silencio en el contexto mítico y sagrado, primigenio y común a todas las culturas. La dicotomía primordial palabra/silencio nos servirá para articularlo en relación a los mitos cosmogónicos, teniendo en cuenta de qué manera se traduce el predominio sagrado de una u otro en la órbita de lo social. Además, haremos un breve análisis de la presencia y la función que tiene el silencio tanto en Oriente como en Occidente, en relación a distintos ámbitos culturales.

Seguidamente, pasamos a definir qué es el silencio y cómo es caracterizado desde la perspectiva de distintos autores y desde muy diversas disciplinas, no sin antes hacer alusión a lo que se ha escrito en torno al mismo, configurando una hermenéutica del silencio. La respuesta a estas cuestiones viene reflejada, en parte, en una serie de

taxonomías, incluidas en el Capítulo II, que están sistematizadas y clasificadas de acuerdo con tres criterios:

1. La distinción entre el silencio como acepción metafórica y el silencio, o bien los silencios, entendidos como signo y forma de conducta.
2. En el segundo caso, aplicamos la distinción con respecto al ámbito en el que operan algunas teorías, a saber, a nivel de microsistemas y a nivel de macrosistemas.
3. La distinción con respecto al contexto disciplinario considerado:
 - a. Pragmática y Lingüística.
 - b. Comunicación verbal.
 - c. Comunicación no verbal.
 - d. Psicolingüística.
 - e. Sociolingüística.
 - f. Etnografía de la comunicación en el cruce cultural.
 - g. Retórica y Estética.

Estos serían los grandes bloques en los que operan las distintas taxonomías existentes sobre el silencio. Somos conscientes, por un lado, de la interrelación existente entre todos y cada uno de los ámbitos y, por otro, de que la mayoría de estas teorías tienen inevitablemente un espíritu ecléctico, por lo que participan, en algunos casos, de varios de estos saberes.

A lo largo del Capítulo III presentamos el silencio dentro de la teoría integrada de la cultura y la comunicación formulada por la Escuela de Palo Alto. De modo que aplicaremos los axiomas formulados por esta Escuela y veremos qué función y significado tiene el silencio dentro de estas teorías. Después de constatar que el silencio es un canal más dentro del proceso de la comunicación, veremos el silencio subyacente en el marco cultural de la predictibilidad y las implicaciones de éste como forma de conducta en las situaciones de cruce cultural.

Y ya para concluir este capítulo, estudiaremos el silencio en relación de oposición con la palabra en la interacción conversacional. Veremos el funcionamiento de esta

pareja de opósitos en la sociedad moderna occidental, al tiempo que analizaremos la paradoja que constata que la palabra y el silencio son funcionalmente equivalentes. De manera que ambos funcionan como formas de expresión en el ámbito emocional dentro de los diferentes sistemas culturales. Por otro lado, contemplaremos la oposición palabra/silencio en el contexto de la Pragmática de la comunicación, así como en las situaciones de cruce cultural, lo que nos conducirá a la contraposición entre las llamadas culturas del ruido y las culturas del silencio.

El silencio es un elemento omnipresente y necesario no sólo en la comunicación verbal y no verbal, sino en todas las manifestaciones de la comunicación humana. Por lo que veremos qué papel ha jugado éste en el ámbito artístico de los últimos tiempos. De este modo, daremos una atención especial al silencio dentro de una amplia perspectiva estética en la que se engloben diferentes realizaciones artísticas como son la música, la pintura, el teatro, la poesía y el cine, entre otras. En cualquier caso, veremos cómo el silencio se ha ido imponiendo dentro de todas las artes en un doble aspecto. En primer lugar, como actitud por parte del artista, ya que de acuerdo con Sontag, el artista tiende a decir menos, bien tratando de buscar la complicidad del público, bien prescindiendo de la recepción de éste simplemente por el placer de ser hermético. En segundo lugar, es evidente que a partir de las Vanguardias artísticas del siglo XX, el lenguaje, en general, en relación a todas y cada una de las artes, sufre una crisis profunda, lo cual implica, por oposición, la dotación de un relieve inusitado al silencio como signo artístico.

En el Capítulo IV, analizamos nuestro objeto de estudio en el contexto que presenta la oposición entre sociedad oral y sociedad con escritura, constatando de qué manera el silencio tiene una presencia pertinente y significativa, tanto en la lengua oral como en la lengua escrita. En relación a la primera analizamos el silencio dentro de la retórica textual. De manera que veremos la función del silencio en el ámbito filosófico, concretamente, respecto a las teorías deconstructivistas de Derrida, elevando lo elíptico a un estilo de pensamiento. Por otro lado, revisamos los implícitos del discurso oral y escrito. Así, respecto a la lengua escrita hacemos una breve alusión al silencio como lo tácito en el decir dentro del contexto de la Lingüística y la Pragmática textual. En cuanto a la lengua oral, haremos referencia al fenómeno de las inferencias y las implicaturas conversacionales, constatando cómo el silencio se erige en un elemento de gran relevancia y productividad en la Pragmática, presente en numerosas situaciones de la vida cotidiana.

En el ámbito del cruce cultural, el valor atribuido al silencio está en íntima relación con el valor concedido a la palabra en un contexto sociocultural dado. Cada sistema

cultural regula las estrategias en la interacción comunicativa es decir, de qué manera iniciar el acercamiento con el otro, así como los estilos conversacionales más adecuados para alcanzar la conexión con los demás, entre otros aspectos. En cuanto a la predictibilidad generada por la regulación de todo comportamiento cultural, hay que decir que tanto la palabra como el silencio están codificados en toda cultura. No en vano la socialización del hombre se produce tanto a través de la palabra como del silencio.

El silencio se define en oposición y en relación con la palabra. En oposición, ya que el silencio se manifiesta como “ausencia de palabra”; sin embargo, tal y como vemos a lo largo de nuestro estudio, no significa un “no-decir”. Y *en relación*, porque tanto la palabra como el silencio se contemplan desde una perspectiva eminentemente pragmática. De ahí la fundamental distinción, ya apuntada anteriormente, entre el silencio y los silencios.

Y, por último, en el Capítulo V, profundizamos en cuestiones que, tal vez, en su momento, dadas las lógicas limitaciones impuestas por la propia estructura del trabajo, únicamente fueron aludidas, pero no revisadas en profundidad. Así pues, hacemos hincapié en aspectos relativos al silencio dentro de disciplinas fundamentales como son la Pragmática, la Lingüística, la Antropología lingüística y la Semiótica.

El silencio reúne las características constitutivas de todo signo, funcionando, por tanto, dentro de cualquier sistema semiológico, sea bien respecto a la comunicación verbal y no verbal, como en el discurso oral y escrito. Además, veremos que el silencio es un acto de habla, con los efectos ilocutivos y perlocutivos pertinentes. Por otra parte, el silencio también es una acción.

Desde la Lingüística y la Pragmática constatamos que el silencio se erige en sí mismo no sólo en acto de habla, sino también en el fenómeno comunicativo con mayor grado de indirección, haciéndose presente en los actos de habla indirecto (AHI). Asimismo, analizamos el funcionamiento y el valor del silencio dentro de una teoría integrada de la cortesía.

Desde la óptica de la Lingüística cognitiva, observamos las inferencias de la relación existente entre los elementos de la cadena silencio-lenguaje-pensamiento. Y hasta qué punto la estructura o administración de los silencios no sólo configura la estructura de una lengua, sino la mentalidad y la misma idiosincrasia de un pueblo.

En nuestro estudio mostramos cómo el silencio se erige en una ausencia omnipresente, fundamentalmente en relación a la palabra o el ruido, o en una presencia significativa por su ausencia, en todos los ámbitos de las ciencias humanas. En consecuencia, defendemos la tesis de que el silencio puede considerarse en sí mismo como objeto de investigación, siempre y cuando se estudie dentro de un contexto dado, sea la esfera espiritual y religiosa, o la de saberes como la Lingüística, la Pragmática, la Antropología lingüística y la Semiótica, o bien, el ámbito de las artes, la música, la poesía, el teatro o el cine, entre otros campos de la cultura y la comunicación.

En definitiva, esta tesis pretende ser una aportación en una doble dimensión. Por un lado, aspira a ser un estudio globalizador de este elemento esencial en la comunicación humana. Y, por otro, apunta a la construcción de una Pragmática, una Lingüística y una Antropología del silencio en el marco general de la Semiótica y la comunicación, dada la omnipresencia de este fenómeno cultural en la vida cotidiana del actor social.

VOLUMEN I

CAPÍTULO I

EL SILENCIO OMNIPRESENTE, ENTRE LO ABSOLUTO Y LO RELATIVO

“Usamos la palabra silencio, pero la palabra silencio es polivalente, y existe también en el revés del blanco, en la parte oscura del sueño, en el final de la conversación, en el reverso de la palabra. El silencio está en todas partes y persigue con su prestigio intacto, su porvenir inédito.”¹

El silencio es un fenómeno cuya controvertida naturaleza oscila entre lo absoluto y lo relativo. Lo mítico y lo cultural, lo sagrado y lo profano parece fundirse en sus manifestaciones. En cualquier caso, en una primera aproximación, el silencio se evidencia como un elemento cultural omnipresente en la existencia del hombre. Lo cual implica que precisa de un contexto cultural dado para funcionar y tener un significado. Esta idea, de entrada, parece anular la posibilidad de que nos encontremos ante un absoluto, puesto que de ser así cada sistema cultural le atribuirá un valor distinto. Sin embargo, es obvio que en la medida en que todos y cada uno de los pueblos que han existido y existen en el Planeta lo han integrado, de forma más o menos explícita, en su comportamiento, podemos decir que, sin duda, nos hallamos ante un universal cultural.

Por tanto, desde y a partir de este primer Capítulo, vamos a ir defendiendo la tesis de que el silencio se constituye en un fenómeno esencial, integrado desde siempre, en los distintos sistemas culturales y de comunicación existentes en el Planeta.

1.El silencio, elemento cultural pautado

A lo largo de este apartado, indagaremos en el silencio en una de sus manifestaciones más objetivables, es decir, como elemento cultural pautado. Veremos que esa ambigüedad que lo caracteriza puede cristalizar en una concreción codificable de acuerdo con las peculiaridades culturales de la sociedad que lo genere, así como de la sociedad que lo interprete. De esta manera y en líneas generales, el silencio al ser un elemento cultural, concretamente entendido como un elemento inherente a la comunicación verbal, va a recibir un tratamiento distinto en cada zona del planeta. La diferente interpretación que se hace del silencio, en cada cultura, nos induce a poner en

¹ Pedro Zarraluki, *Historia del silencio*. Barcelona, Anagrama, 1994, p. 34.

cuestión lo que para algunos estudiosos es evidente, es decir, que el silencio sea un universal. Por otro lado, veremos que en la mayoría de los pueblos éste es interpretado de forma similar por lo que respecta a la esfera del pensamiento y la introspección espiritual y religiosa. En este ámbito se impone un silencio “necesario” para la actividad del espíritu, coincidiendo en este punto todas las culturas desde la oriental hasta la occidental.

1.1. El silencio en Occidente

1.1.1. En el ámbito social

El silencio, al igual que la palabra, se considera un signo y una forma de conducta, ya que ambos se erigen en vehículos de comunicación; a pesar de que presentan particularidades expresivas distintas. El silencio se caracteriza por una gran dosis de ambigüedad dado su formal hermetismo, lo cual no quiere decir que la palabra carezca de ella, recordemos, el escepticismo de Nietzsche o Wittgenstein, respecto al lenguaje. De cualquier modo, y a pesar del aparente extrañamiento que pudiera suscitar la consideración del silencio como signo o forma de conducta, tal y como señala Fierro Bardají:

“El comportamiento y el significado del silencio está culturalmente pautado. Cada sociedad, cada cultura, cada momento histórico, le fija sus reglas, su contenido, su significado. En consecuencia, el silencio está sujeto a determinaciones sociales, culturales e históricas.”²

Desde una perspectiva antropológica, nos hallamos ante un caleidoscópico panorama por lo que se refiere a la interpretación de este fenómeno cultural, dado que al silencio se le atribuyen diversos valores de acuerdo con la sociedad dentro de la cual funcione. De este modo, y en función del contexto social en que se actualiza como signo, advertimos una actitud y valoración del mismo, que oscila pendularmente entre un abierto rechazo, tal es el caso de Occidente, y una firme adhesión, en las culturas orientales. No en vano la nota común a toda la cultura occidental, particularmente sobresaliente en los países mediterráneos, es la repugnancia y extrañamiento por esta peculiar forma de conducta que contrasta con la veneración que sienten por ella las culturas orientales hasta bien entrado el siglo XX.

La valoración del silencio como signo implica una consideración del mismo dentro de la Pragmática y la Lingüística y, por extensión de la comunicación. Por tanto, habrá que

² A. Fierro, “La conducta del silencio”, pp. 47-79, en: Carlos Castilla del Pino, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 69.

tener presente todos los elementos que intervienen en este circuito. A saber: emisor, receptor, mensaje, canal, código y, por último, el contexto, es decir, todo aquello que rodea a la situación de la comunicación.

En numerosas culturas se advierte un denominador común en cuanto a una valoración positiva del silencio. Así, nos hallamos ante un elogio del silencio, frente a un repudio de la palabra emitida sin una reflexión previa. Este pensamiento es observado, preferentemente desde una perspectiva didáctica, ética y espiritual en los libros sapienciales o en los de contenido religioso y místico, a lo largo de la historia de Occidente.

Sin embargo, los países mediterráneos, cuya cultura se inscribe dentro del dominio de la palabra, se erigen en herederos de una tradición cultural en la que el culto a ésta era desmedido, tal fue la realidad en el mundo grecolatino. Así, en Grecia, cuna de la civilización occidental, se mostró una inquietud manifiesta y un gran interés por la palabra. Era a través del *logos*, como el hombre accedía no sólo al conocimiento del mundo y de sí mismo, sino que gracias a él se integraba como ciudadano en la vida pública. Como contrapartida la ausencia de palabra, es decir, el silencio, quedaba relegado a los individuos sin representación pública y política, siendo ésta la situación del esclavo o de la mujer. Ésta última destinada a conservar el espacio doméstico permanece aislada en el gineceo, sin tener apenas contacto con el exterior. Esto es así en los distintos periodos culturales de la Antigua Grecia, excepto en la época minoica en el que las mujeres se equiparaban al hombre, gozando de los mismos privilegios sociales que éste.

El silencio como conducta ha sido asimilado y codificado de una forma peculiar y distinta en cada sistema cultural. En cualquier caso, dentro de las civilizaciones antiguas el culto al silencio era una práctica generalizada. Los griegos lo idolatraban, así como los persas y romanos. “Quien me nombra, me rompe”³, dice un enigma del Antiguo Egipto. Este culto y divinización del silencio viene acompañado de una manifestación visual, pudiendo hablarse de una “iconografía del silencio”. Se registran numerosas formas alegóricas que representan a Harpócrates (o Hipócrates, nombre griego de Horus) bajo la forma de figura humana desnuda que se sienta sobre una flor de loto, llevando en una mano un flagelo y pidiendo con la otra silencio. El dios Harpócrates simbolizaría la sutil fragilidad del silencio y de la prudencia al callar. En contraposición a esta divinización iconográfica del silencio en el Antiguo Egipto, el culto a la palabra y a la sabiduría vendría

³ Véase, César Vidal Manzanares, *La sabiduría del Antiguo Egipto*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 45.

dado a través del dios *Thoth*, también conocido como *Ibis*, ya que los egipcios utilizaron la imagen de esta ave sagrada para representarlo.

Volviendo a la veneración que siente el mundo grecolatino por la palabra, no hemos de olvidar el gran prestigio de disciplinas generadas en torno a ella, tales como la Retórica o la Oratoria, ambas creadas con la finalidad de lograr la persuasión a través del dominio de la palabra. En el caso de la Oratoria, se trata de lograr la persuasión mediante la palabra hablada tan apreciada por los griegos. Así, tan estimada era la elocuencia espontánea en la Antigua Grecia, que no hay que olvidar de acuerdo con Tovar en su introducción a la *Retórica*⁴ de Aristóteles, que en el mundo homérico los héroes merecen la calificación de “el de bellas palabras” o bien, basta con tener presente que casi la mitad de la *Ilíada* y más de dos tercios de la *Odisea* corresponden a una alocución en estilo directo, a saber, a palabras puestas en boca de los héroes.

1.1.2. El silencio en el ámbito didáctico, filosófico y moral

Dentro de estos diferentes campos, se puede abstraer un común denominador, que se ha mantenido constante en Occidente, y es el hecho de que el silencio es tan importante y necesario como la palabra. Y esto es así hasta el punto de que podemos articular la siguiente dicotomía: un elogio del silencio, frente a un elogio de la palabra. De este modo aparece en numerosos textos didácticos y sapienciales⁵ en una doble dimensión. Por un lado, el silencio necesario en la educación, tanto en la emisión como en la recepción del saber y, por otro, el silencio, como elemento de equilibrio, requerido en sociedad. El punto de encuentro en todos los libros sapienciales, sería la idea expresada por Gracián: “*La discreción en el hablar importa más que la elocuencia.*”⁶

En la órbita de la educación es evidente la presencia de la palabra como vehículo del saber, y concretamente de la palabra verbalizada. No hay que olvidar el prestigio del que gozó entre los griegos la expresión de ésta y la elocuencia, en contraposición a la “mudez” y al “silencio” de la palabra escrita. Así, Platón nos lo hace saber, a través de diálogos como el *Fedón*⁷. Por otra parte, la misma etimología del término “diálogo”, (*di* “dos” y *logos* “palabra o pensamiento”) apunta a la confrontación de dos pensamientos a través de la palabra hablada. No en vano el diálogo constituyó no sólo la forma literaria predilecta en la cual Platón vertió sus ideas, sino que se erigió en el vehículo idóneo en la

⁴ Aristóteles, *La Retórica*, Madrid, Col. Clásicos Políticos, Ed. Instituto de Estudios Políticos, 1971, p. 6.

⁵ Desde los libros sapienciales del Antiguo Egipto, así como los textos bíblicos (*Salmos, Libro de los Proverbios, Eclesiastés...*) hasta la literatura moral del siglo XVII, con Gracián, pasando por los pensadores grecorromanos (Platón, Plutarco, entre otros) y por la literatura didáctica medieval (*Don Sem Tob: Glosas de Sabiduría o Proverbios morales y otras rimas*, entre otros escritos).

⁶ Baltasar Gracián, “Oráculo manual y Arte de prudencia” en *Obras (Selección)*, Ed. Taurus, Madrid, 1983, p. 140.

⁷ Platón, *Diálogos*, Barcelona, Ed. Iberia, 1985, pp. 185-192.

transmisión del saber dentro del ámbito pedagógico y didáctico. No obstante, si la palabra se erige en fuente de indagación y conocimiento, también el silencio va a ser igualmente necesario tanto en la comunicación del saber como en la adecuada recepción del mismo, sin olvidar el silencio esencial en la reflexión.

1.1.2.1. El silencio necesario en la comunicación del saber

Platón hace referencia en sus *Cartas*⁸ a la dificultad en la transmisión del conocimiento de algunos temas como, por ejemplo, el filosófico, ya que el conocimiento deviene a partir de una indagación personal e introspectiva del problema de esta naturaleza. Del mismo modo no aconseja la argumentación sobre ciertas cuestiones, dado que la persona presta a aprender con una pequeña indicación será capaz de descubrir la verdad por sí misma. Por el contrario, la persona no capacitada para ser iniciada en ciertas cuestiones, aunque reciba toda la argumentación necesaria no será capaz de vislumbrar la verdad. Este pensamiento con respecto a la iniciación al conocimiento ha sido recurrente a lo largo de la historia de la cultura en Occidente, presente tanto en sectas religiosas como en sociedades secretas. Esto puede ser interpretado como una manera de preservar el saber frente a quienes, tal vez, no tienen la capacidad para asimilarlo adecuadamente. Podríamos llamarlo el mito del “saber silenciado” a la mayoría, inspirado por la idea de que no todo el mundo está preparado para aprender. Un paralelismo de esta concepción platónica la encontramos en la llamada “pedagogía de la alusión” de Ortega y Gasset⁹. Quien hace hincapié en la idea de que el saber es un camino solitario y silencioso donde no caben los discursos y la palabrería.

Hoy en día no sólo perdura la idea platónica del “aprendizaje solitario”, sino que incluso la promoción de esa “pedagogía silenciosa de la alusión” se impone necesariamente para combatir la sobrecarga de información en la cual se halla inmerso el hombre del siglo que toca a su fin. Por otra parte, este ideal del individualismo pedagógico que, sin negar en ningún sentido la figura del maestro, parece incentivar al alumno hacia una actitud de búsqueda autodidacta, también aparece, y aún con mayor intensidad en Oriente, tal y como veremos.

⁸ *Ibíd.*, pp. 185-192.

⁹ José Ortega y Gasset, “Trasmundos”, Madrid, Cátedra, 1984, p. 108.

1.1.2.2. El silencio necesario en la adecuada recepción del saber

Tradicionalmente, el saber se transmite de la persona experimentada y sabia, sea el padre, el maestro, el tutor al discípulo, joven en periodo de formación, que aspira a iniciarse en la vida. Para ello es condición *sine qua non* que éste permanezca en silencio y preste la atención debida para poder recibir adecuadamente los conocimientos impartidos por el maestro. Así lo requiere la *mayéutica*: el arte de alumbrar en el discípulo nociones que éste poseía sin haber llegado a formularselas. De este modo, el método socrático precisa del silencio necesario en el discípulo para que éste una vez guiado sea capaz de encontrar la verdad por sí solo. De hecho en los diálogos platónicos las intervenciones de los discípulos son muy breves, incluso, en algunos casos, apenas si presentimos la presencia del interlocutor de Sócrates, tales son el silencio y la atención que rinde al maestro el discípulo. Por otra parte, en el *Fedro*, se contempla, como uno de los aspectos primordiales en la consecución del arte de la palabra, el hecho de saber callar. Así, Sócrates quiere hacer ver a su discípulo que a través del silencio el orador también puede persuadir al interlocutor. Podríamos decir que a un “arte de la palabra” le correspondería un “arte del silencio”. Uno y otro perseguirían el mismo fin: persuadir al oyente.

El tema de la atención y del silencio necesario en la educación fue una cuestión que suscitó una gran inquietud en la Antigüedad, no únicamente en el ámbito pedagógico, sino también en el ético y moral. En el s. I-II d.C., Plutarco, en su obra, *Sobre cómo se debe escuchar*¹⁰, nos habla de la conveniencia y del gran provecho que supone a la juventud la acción de escuchar, aunque ésta se muestre reacia a ello. Y es que tan importante o más que hablar bien, es saber escuchar. De esta manera lo advertimos en la literatura didáctica y sapiencial, como el *Libro de los Proverbios*, en la Biblia. Sin embargo, hay equivalentes egipcios que son por lo menos mil años más antiguos. En la llamada “literatura del sentido común” tenemos *Las máximas de Ptah-hotep*, cuyas enseñanzas se manifiestan útiles para los más diversos estratos sociales. Gobernantes, escribas, campesinos y pobres, dirigentes y subordinados, reciben consejos específicos para su condición social, así como otros generales de aplicación indiscriminada. Dentro de esta última gama de consejos, tenemos precisamente los que hacen referencia al saber escuchar: “*Escuchar bien es hablar bien. Enseña a tu hijo a escuchar.*”¹¹ En definitiva, este es el mensaje que atraviesa la literatura didáctica y sapiencial¹², a lo largo de los tiempos. Así, por ejemplo, entre los humanistas, Erasmo de Rotterdam o Luis Vives en su diálogo sobre la educación, contempla el silencio necesario en el discípulo como precepto obligado en la formación del joven.¹³ Desde el ámbito ético y moral, la inquietud por la

¹⁰ Plutarco, “Sobre cómo se debe escuchar” en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Ed. Gredos, Madrid, 1985, p. 168.

¹¹ Cita de César Vidal Manzanares, opus cit., p. 136.

¹² Tanto en narrativa como en la literatura gnómica.

¹³ Luis Vives, “Los preceptos de la educación” en *Diálogos y otros escritos*, Barcelona, Planeta, 1988, p. 149.

necesidad de saber escuchar ha llegado hasta el hombre en la actualidad. Y es que en la sociedad de hoy en día sometida al ruido y a las prisas, la escucha del otro se ha convertido en una práctica difícil de cultivar.

1.1.3. El silencio necesario en la reflexión filosófica, en la religión y en la mística

La presencia del silencio se hace imperiosa en el desvelamiento de la verdad (*alétheia*). Asimismo, la máxima délfica “conócete a ti mismo” implica del silencio necesario en la indagación de ese “yo” insondable. No de otra manera se manifestaba a Sócrates su *daimon*, en ese estado silencioso imprescindible para adentrarse en la reflexión. Sin embargo, fue Pitágoras quien impuso un severo silencio de dos años a sus discípulos como prescripción obligada y necesaria en el arduo camino del conocimiento, así como la total subordinación de éstos a la palabra del maestro, la única válida y verdadera. Tauro¹⁴ indica que en el instituto de Crotona el silencio tenía una función similar al espíritu de las sectas religiosas y políticas, remitiéndose al secreto.

El silencio también ha sido contemplado desde una base ética y de aspiración al recogimiento en un doble sentido profano y religioso. De acuerdo con el primer aspecto podemos destacar las palabras del filósofo cínico Antístenes que viene a decirnos que se contenta la virtud consigo misma: “sin reglas, sin palabras, sin actos.”¹⁵ Un pensamiento muy similar veremos en el hinduismo, el budismo o el taoísmo. Por otro lado, cabe destacar la idea de que en épocas de sobresaturación cultural el hombre ha tendido a un íntimo deseo de soledad “lejos del mundanal ruido”. El apartamiento, el alejamiento de la ciudad en busca de la tranquilidad y el recogimiento, es recurrente a lo largo de la historia de las civilizaciones. La visión idealizante y platónica de la naturaleza en el Renacimiento responde a esa idea que acabamos de apuntar. Así, en los cuadros de Leonardo o Botticelli percibimos una naturaleza estática impregnada de un mítico silencio que circunda la suave atmósfera pictórica. A este mítico silencio impregnado de ascetismo aspira Fray Luis en su oda *A la vida retirada*. Por su parte, Michel de Montaigne anima al hombre coetáneo a que sea audaz y se desprenda de esa socialización obligada en la que se halla inmerso. De todo ello se deduce que tan importante era un saber estar en la corte, en la ciudad, como un saber apartarse en el sosegado retiro de la soledad. Por tanto, parece que un cierto ascetismo ha alimentado los anhelos más profundos del hombre perteneciente a cualquier época de cierta sobresaturación cultural.

¹⁴ O. Tauro, *Il silenzio e l'Educazione dello spirito*, Milano, Albrighi, Segat & C., 1992, p. 273.

¹⁵ Cita en Michel de Montaigne, *Ensayos I*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 303.

En el ámbito religioso, el silencio se hace presente en una doble perspectiva; por un lado, como forma y, sobre todo, como sustancia en el culto a la divinidad; y por otro, se erige como prohibición con respecto al tratamiento de las verdades reveladas por parte de aquéllos no iniciados en materia tan sutil y delicada. En este caso la recomendación al *mutismo* de los profanos en el tema teológico es latente tanto en Occidente como en Oriente. Respecto a la importancia del silencio en el ámbito religioso hay que decir que al lado de un culto externo, la actitud silenciosa ha sido una constante como forma predilecta de acercamiento a la divinidad huyendo de la vanidad de las palabras. Así, lo detectamos tanto en religiones monoteístas como politeístas. Por ejemplo, en el Antiguo Egipto, concretamente en textos sapienciales como la *Sabiduría de Any*, se manifiesta este pensamiento: el hombre sabio es el que rinde culto a la divinidad en silencio: *“Ora para ti con un corazón amoroso, cuyas palabras permanecen ocultas.”*¹⁶ Asimismo, el mundo grecolatino manifiesta esta predilección por un culto interiorizado y silencioso como forma idónea de comunicación con la divinidad. Pero, sin duda alguna, es con el cristianismo cuando el silencio cobra un mayor protagonismo con el cultivo de la plegaria mental.¹⁷ Jesús enseña a sus discípulos el deber y el modo de orar. La oración ha de ser humilde, sin pretensiones ante Dios ni vanagloria ante los hombres, del corazón más que de los labios. Más aún, dentro del cristianismo primitivo (s. I, II d.C.) tenemos el pensamiento gnóstico que cree que la forma más perfecta de comunicación entre Dios y el hombre se realiza sin intermediarios. Al igual que los baptistas, cuáqueros y otras muchas sectas protestantes, el gnóstico está convencido de que quienquiera que reciba el espíritu se comunica directamente con lo divino. Uno de los discípulos de Valentín, el maestro gnóstico Heracleón (h. 160), dice que *“al principio la gente cree debido al testimonio de otros, pero luego llega a creer partiendo de la verdad misma.”*¹⁸ Por otro lado, la manifestación de la verdad se caracteriza por el silencio que envuelve a toda revelación divina. Así, para los gnósticos, según Hipólito:

*“Dios es discurso, no aquel que encuentra expresión en sonidos articulados, sino aquel del conocimiento (gnosis) a través del cual los misterios secretos de la naturaleza son percibidos por los sabios.”*¹⁹

De igual forma, en la Biblia se describe el mensaje de Dios en términos similares:

¹⁶ En Vidal Manzanares, opus cit. p. 98.

¹⁷ En Ibíd. (Mt 6:7-8). También en Lc 18: Mc 12: 40p, Mt 6:8; 7: 7-11p.

¹⁸ Cita de Heracleón, *Orígenes, Commentarium in Hohannes*, (frag. 39) en Elaine Pagels, *Los Evangelios gnósticos*, Barcelona, Crítica, 1982, p. 39.

¹⁹ Cita de Hipólito, *Refutationis omnium haeresium*, I, 24, en E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, Ed. Crítica, p. 20. El gnosticismo guarda muchos puntos de contacto con las religiones orientales como el hinduismo, el budismo o el taoísmo.

*“No es un mensaje, no hay palabras,
ni su voz se puede oír;
mas por toda la tierra se adivinan los rasgos,
y sus giros hasta el confín del mundo.”²⁰*

En cualquier caso, el espíritu privilegiado capaz de percibir dentro de sí el aliento divino requiere de un proceso místico de iniciación. Así, tanto en la mística cristiana como en la islámica se pretende que la práctica constante de la vida espiritual puede elevar al hombre a un grado de perfección tal que, en el éxtasis el alma alcanza un punto de íntima comunión con Dios. Por consiguiente, todos los esfuerzos tienden a elevar el espíritu mediante la fuerza del amor divino y el aniquilamiento de la individualidad, el velo que los separa de la esencia de Dios. Tal y como nos dice Ortega y Gasset, lo primero que nos propone la técnica es fijar la atención en algo inhibiéndose del ruido externo. El objetivo es que la mente entre en una situación anormal, acallarla de toda inquietud, liberándola de toda perturbación; se trata, en definitiva, de crear el vacío en la mente, como en el budismo Zen. Así, el punto de partida en San Juan de la Cruz, es la “casa sosegada”; “un desasimiento grande de todo”, dirá Santa Teresa; de forma paralela pondrá el hindú como condición *sine qua non* para la entrada en el misticismo: *nanatvam na pasyati* (no ver muchedumbre, diversidad)²¹. De modo que “no hay arrobamiento místico, sin previo vacío de la mente”. Nosotros identificamos el concepto de “vacío” con el de “silencio”. Continuando con el proceso espiritual en la ascensión mística, Ortega indica que una vez la mente ha alcanzado el vacío, el místico asegura que tiene a Dios delante, que se halla lleno de Dios. La relación de contigüidad es clara: Dios consiste justamente en ese vacío. De ahí que el maestro Eckhart se refiera al “silente desierto de Dios”.

Los propios místicos son quienes describen el estado inefable del alma a través de la contradicción, la antítesis, el oxímoron o la “*coincidentia oppositorum*”, de acuerdo con la expresión acuñada por Nicolás de Cusa, como única forma posible para decir lo indecible. De acuerdo con Ortega, de estos testimonios místicos se deduce que Dios consiste justamente en ese vacío, en ese silencio. “*La soledad sonora*”, la “*noche oscura del alma*”, estas expresiones antitéticas, utilizadas por San Juan de la Cruz, que escapan a la razón parecen aludir a este estado interno indescriptible donde reina el silencio de Dios. Y es que, de acuerdo con José Ángel Valente en su ensayo sobre Miguel de Molinos, el místico tiene que verter su compleja experiencia en un lenguaje insuficiente, situándose paradójicamente entre el silencio y la locuacidad, alojándose en el lenguaje forzándolo a decir lo indecible, llevándolo a un extremo de máxima tensión, “*al punto en*

²⁰ Opus cit. p. 728, (Sal, 19: 4). Es claro el paralelismo de este pasaje bíblico con otros relativos a religiones orientales.

²¹ J. Ortega y Gasset, “Enamoramiento, éxtasis e hipnotismo” en *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 49-66.

*que el silencio y la palabra se contemplan a una y otra orilla del vacío que es incallable e indecible a la vez.*²².

Por otra parte, el misticismo en su cima toca siempre al quietismo o, lo que es lo mismo, a la inacción. Es tal el ensimismamiento que el alma experimenta en la contemplación de Dios que el cuerpo cae en la inacción total. Este silencio quietista y pietista es el que impregna la dramática atmósfera de la pintura de la España de la Contrarreforma. Así, la pintura barroca de Murillo, Ribera o Zurbarán capta en un instante el profundo silencio que circunda el momento del éxtasis místico en tantos santos como San Jerónimo, San Antonio o San Francisco de Asís. Asimismo, los templos de la Iglesia Católica siempre se han erigido en un lugar de recogimiento y quietud propicio para ese íntimo y directo acercamiento a Dios. No en vano la iglesia en el gótico se edifica con esa voluntad de crear la ilusión óptica de vertiginosa ascensión hacia el cielo, de acuerdo precisamente con ese anhelo espiritual de fusión con la divinidad. Por tanto, el templo cristiano se concibe como la casa del espíritu símbolo o metáfora del “silente desierto de Dios” del que nos hablaba el místico alemán, Maestro Eckhart.

1.2. El silencio en Oriente

La extraordinaria veneración al silencio que desde siempre se ha tenido en las culturas orientales es de tal magnitud, que si tuviéramos que buscar un rasgo que las caracterizara sería precisamente éste, el silencio. Silencio que circunda todos y cada uno de los ámbitos de la vida y del espíritu en estas culturas milenarias. En contra partida, frente a esta cultura del silencio en Oriente, se erige la cultura globalizada del ruido que reina hoy en día por doquier y sin distinción, en uno y otro lado del planeta.

1.2.1. El silencio en el ámbito social

En la medida en que la cultura oriental hincó sus raíces más profundas en el silencio, éste, lógicamente, se erige en elemento esencial en todas las manifestaciones de la vida, sea en el ámbito religioso o cotidiano. Por tanto, la función y el sentido del silencio en estas culturas tiene una doble dimensión, por un lado, va a ser fuente de sabiduría y espiritualidad y, por otro lado, va a constituir la base en la cual descansa todo el entramado social, ya que ayuda a mantener y articula unas estructuras sociales. Esto ha sido así tradicionalmente, a lo largo de la historia. Sin embargo, la sociedad en las últimas décadas del siglo XX se ha ido transformando en todo el planeta, por lo que la gran

²² J. A. Valente, *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, Barcelona, Barral, 1974, p. 15.

mayoría de estas tradiciones orientales han tendido a extinguirse siendo engullidas por el fenómeno socio-económico de la globalización.

Al igual que en Occidente, el silencio está culturalmente pautado, y en mayor medida, en Oriente. Y esto es así, en un doble ámbito: como signo de inmanencia y también como signo de trascendencia. En otras palabras, este signo aún simultáneamente en su naturaleza dos dimensiones contrarias, una sagrada y otra profana, siendo ésta última la que cristaliza dentro del ámbito cotidiano. Por otra parte, no deja de sorprendernos esta tesis, puesto que éste es el rasgo definitorio que caracteriza el espíritu oriental frente a la racionalidad de Occidente: la superación de los contrarios en “silenciosa” armonía²³. Ciñéndonos al ámbito social, Gómez de Liaño²⁴, hace referencia a la idiosincrasia japonesa y a su proverbial permeabilidad al silencio en la interacción comunicativa. Sin embargo, los largos y sostenidos silencios que provocan los japoneses en una conversación no constituyen un impedimento en el logro de la interacción comunicativa, puesto que se manifiestan como excelentes interlocutores. Podríamos decir que el japonés “sabe escuchar”, cosa que no siempre ocurre con un hablante perteneciente a la cultura mediterránea. En contraposición a las palabras de Liaño con respecto a esta capacidad de resistencia de los japoneses a los encantamientos de la afluencia verbal, nosotros oponemos la seducción que ejerce en un hablante occidental los encantamientos de esos silencios orientales a los que está tan poco acostumbrado. Ya que a pesar del hieratismo proverbial que muestra el japonés, como receptor siempre ratificará su silencio con el lenguaje gestual, es decir, con movimientos afirmativos de cabeza, de este modo interactúa y coopera en la interacción conversacional.

1.2.2. El silencio en el ámbito didáctico y ético

Si en Occidente veíamos la presencia del silencio en el ámbito de la educación, en Oriente esta presencia se hace consustancial al conocimiento en sí mismo. Es decir, dentro de estas culturas tan imbuidas de un pensamiento filosófico y religioso de cariz contemplativo y quietista, tal es el caso del taoísmo o el budismo, el silencio se va a erigir en la matriz misma del saber. De este modo, va a existir una identidad implícita entre el concepto de sabiduría y el de silencio. Así, nos lo hace saber Ortega, a través de un dato anecdótico y legendario, en el inicio de su ensayo, “El silencio, gran Brahmán”:

²³ En la película *Kundum* (1998) de Martin Scorsese, el personaje que representa al último Dalai Lama dice: “Nos han quitado el silencio” cuando se produce la invasión del Tíbet por los ejércitos comunistas de Mao. Los soldados irrumpen en los silenciosos parajes tibetanos con las estridencias de sus himnos militares. La invasión es violenta, arrasando todo cuanto encuentran a su paso no dejando más que muerte, destrucción y un ruido ensordecedor.

²⁴ I. Gómez de Liaño, “Japón, sociedad secreta”, pp. 14-15, *El País*, 6/84.

“Los discípulos preguntaron una vez al sabio maestro de la India cuál era el gran brahmán; es decir, la mayor sabiduría. El maestro no respondió. Los discípulos reiteraron la pregunta; sin obtener respuesta. Cuando se hubieron cansado de preguntar, el maestro abrió la boca y dijo: ¿Por qué habéis repetido tantas veces vuestra pregunta, si a la primera os respondí? Sabed que la mayor sabiduría es el silencio.”²⁵

Paralelamente, y en la misma línea del escrito de Ortega, tenemos el mensaje contenido en el artículo de Panikkar, “Le silence et la parole. Le sourire du Bouddha”²⁶. En dicho artículo, el filósofo hindú nos dice que ante las preguntas que los discípulos le dirigen Buda, desde el remanso de conocimiento pleno al que le ha llevado la experiencia y la meditación, se limita sencillamente a sonreír y callar. De este modo, sabiduría y mística confluyen en la madurez del silencio. En uno y otro caso, se pone de relieve los siguientes aspectos:

- La sabiduría es el silencio.
- El silencio va a ser fundamental en la transmisión y en la recepción del saber.

Todo apunta a pensar que el silencio es concebido como fuente absoluta de sabiduría. Por otro lado, Ortega continúa su ensayo expresando la gran paradoja que entraña la cuestión, ya que en sánscrito el término *brahmán* engloba las siguientes acepciones al mismo tiempo que sabiduría, a saber, “fórmula, enunciado, expresión”, algo parejo al *logos* de los griegos. Lo mismo ocurre con el término *dao*, ya que además de la acepción originaria de “camino” tiene el sentido de “doctrina, enseñanza”, derivación de su empleo verbal en el sentido de decir, hablar. Por tanto, resulta paradójico y antitético el uso implícito de estos significados, ya que es imposible acceder a la suprema sabiduría a través de la palabra tal y como acabamos de ver.

1.2.2.1. El silencio en las enseñanzas de los grandes maestros orientales

Sería conveniente hacer una breve referencia a la actitud que mantuvieron los grandes maestros orientales con respecto a sus discípulos. Nos referimos a los iniciadores de los tres grandes sistemas religiosos orientales, a saber, el Taoísmo, el Budismo y el Confucionismo. Así, frente a una manera de enseñar cercana y mundana, como la de Confucio (s. V a.C.) se erige el humilde y enigmático silencio de Lao Tsê. Centrándonos en el primero, diremos que si bien fracasó en el terreno político, fue sin duda uno de los

²⁵ J. Ortega y Gasset, “El silencio, gran Brahmán” en *El Espectador, (Antología)*, Ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 152-161.

²⁶ R. Panikkar, “Le silence et la parole. Le sourire de Bouddha”, en *L’analyse du langage théologique*, Paris, Ed. Castelli, Aubier Montaigne, 1969, pp. 79-96.

grandes maestros que ha existido. De acuerdo con Huston Smith²⁷, su manera de enseñar era socrática, siempre informal, no parece haber impartido clases, sino más bien conversado sobre los problemas que le traían sus discípulos, citando lecturas y haciendo preguntas.

Frente al racionalismo pragmático de Confucio, tenemos el idealismo silencioso de Lao Tsê. “El viejo Gran Maestro” no predicó, así como tampoco promovió ningún tipo de proselitismo, mostrando una forma de enseñanza del todo distinta a la de Buda y, sobre todo, a la de Confucio, presentando más puntos de contacto, con los filósofos presocráticos, como los epicúreos o los cínicos. Esta diferente actitud didáctica entre ambos sabios coetáneos se proyecta en una clara diferencia en cuanto al pensamiento y la doctrina de cada uno de ellos. Podríamos decir que Confucio encarna la palabra y Lao Tsê el silencio.

Por su parte, la figura de Buda es harto compleja. Luces y sombras definen su personalidad, la palabra y el silencio parecen emerger con igual intensidad de este personaje histórico. Sin duda, fue uno de los grandes maestros racionalistas de todos los tiempos, aspecto en el que se parecía más a Sócrates que a ningún otro. Todos los problemas que se le presentaban eran sometidos de forma automática a un análisis frío, desapasionado. Era un maestro del diálogo y la dialéctica, guardando una gran similitud a los pensadores y filósofos del mundo grecolatino. En cualquier caso, de entre todos los aspectos que configuran la compleja personalidad de Buda es la del “sabio silencioso” la que despertó mayor interés en todos sus discípulos.

En definitiva, la actitud de los grandes sabios orientales en el ámbito didáctico oscila entre el uso pragmático de la palabra, tal es el caso de Confucio, y el uso evasivo y místico del silencio en Lao Tsê, pasando por la actitud, podríamos decir, pendular de Buda, quien acude tanto a la palabra como al silencio en su modo de aproximar el saber a sus discípulos. Siendo, sin duda, su actitud silenciosa la que los cautivaba.

1.2.2.2. El silencio esencial en la transmisión del saber

En el Taoísmo y el Budismo Zen, el silencio se erige en matriz gnoseológica del conocimiento filosófico y religioso, cuya influencia se hará extensiva a todos los ámbitos de la existencia. El siguiente poema taoísta da cuenta de ello.

²⁷ Huston Smith, *Las religiones del mundo*, Barcelona, Thassàlia, 1995, p. 169.

*“La enseñanza sin palabras,
las ventajas de la no-acción,
nada en el mundo se les puede comparar.”²⁸*

“La enseñanza sin palabras” se refiere a la enseñanza del *dao*, ya que éste yace oculto y ningún hombre lo puede designar. Según el *Tao-te-king*, libro fundamental del Taoísmo, “la persona que encarna la condición de maestro y líder, persuade sin argumento, es elocuente sin florilegios, logra resultados sin recurrir a la presión”²⁹. Cuando un occidental se enfrenta a estos aforismos experimenta una sensación de perplejidad. Nuestra razón se tambalea, dado que ésta no encuentra asidero posible: *“Sólo si dejas de pensar, si dejas de discurrir, conocerás el dao.”*³⁰ Tal vez, la única forma de aproximación a estos pensamientos de una filosofía milenaria, tan alejada del pensamiento occidental, sea un dejarse imbuir por ese humilde silencio. En cualquier caso, llegamos a la conclusión de que el discernimiento, la razón, en definitiva, la palabra nos aleja del *dao*. Efectivamente, los sentidos y la inteligencia, o lo que es lo mismo, las facultades discriminantes que separan y rompen la unidad fundamental de todos los hombres es precisamente lo que nos impide acercarnos a este concepto. La única forma adecuada de acceder al *Dao* y a toda la realidad es, sencillamente, el silencio.

La filosofía zen, imbuida del espíritu taoísta, está impregnada del llamado *I Shin den Shin* que viene a tener el significado *“de mi espíritu a tu espíritu.”*³¹ La influencia de este método de comunicación se dejó sentir no sólo en el terreno religioso y filosófico, sino que se hizo extensivo al dominio de la cultura y las artes zen. Este método de enseñanza sigue con gran vigencia en el Japón actual. De esta forma, podemos decir que el silencio se erige en el auténtico protagonista del espíritu Zen, de ahí que se le llame *“filosofía del silencio”*.

La primera situación registrada en la que se manifiesta este método pedagógico silencioso tiene como protagonista al mismo Buda. Así, tal y como indica Thomas, un día, Gautama, el Buda histórico, con sus discípulos reunidos a su alrededor, levantó una flor en la mano. Sólo su discípulo, Mahakasyapa, sonrió para comunicarle que había entendido. Este gesto del Buda se considera el primer caso conocido de este método psicopedagógico de enseñanza directa *“de corazón a corazón”*, sin utilizar las palabras. En la raíz de esta forma de comunicación entre varias personas, sin utilizar símbolos o palabras, está lo que en el Zen se llama *“el pensamiento hishirio”*. Según Thomas resulta

²⁸ Lao Zi, *El libro del Tao*, (traducción y notas J. I. Preciado), Madrid, Alfaguara, 1981, p. 13.

²⁹ *Ibíd.* p. 221.

³⁰ *Ibíd.* (Zuang zi, Libro xxii, *Zhi bei you*), p. 221.

³¹ Raimon Thomas, *Sabi-Wabi-Zen (El Zen en las artes japonesas)*, Barcelona, Edicomunicación, 1986, pp. 34-36.

muy difícil traducir este término *hishirio* para un occidental. En realidad significa no tener pensamientos individuales, personales, en otras palabras, quedar abierto al pensamiento ajeno. La enseñanza del *I Shin den Shin* se dirige no a la inteligencia del alumno sino a su intuición, a su fuerza mental, es decir, a su mente más allá del pensamiento lógico. Asimismo, dado que entraña un gran problema hacer entender lo que puede ser “el pensamiento más allá del pensamiento” o “pensar sin pensar”, los maestros no buscan una explicación que traduzca el pensamiento, sino que lo practican. No de otra forma Bodhidharma, el monje budista que introdujo la filosofía Zen en China, enseñó a su discípulo Huik’e con este sistema, ya que no hablaban el mismo idioma.

El silencio ejerce una función clave en este sistema de enseñanza. Pero cabe preguntarse: si no se puede hablar ¿qué hacer?, ¿cómo enseñar? La respuesta es sencillamente demostrando sobre algo en el “aquí y ahora”, para que el alumno pueda ver su significado. El maestro se dirige a la intuición del alumno, haciendo éste una captación de la realidad en sí misma. Este arte de la sugerencia y del silencio se hace extensivo a la enseñanza de cualquier disciplina y arte zen.

1.2.2.3. El silencio esencial en la recepción del saber

“Knowledge is generally confused with information. Because people are looking for information or experience, not knowledge, they do not find knowledge. You cannot avoid giving knowledge to one fitted for it. You cannot give knowledge to the unfit; that is impossible. You can, if you have it, and if he is capable, fit a man for receiving knowledge.”³²

Iniciamos este apartado con una cita del monje sufi Sayed Najmuddin, de la cual nos interesa destacar las siguientes ideas:

-Generalmente, se confunde el conocimiento con la información.

-La gente busca información, no conocimiento.

-Es inevitable que la persona capacitada reciba el conocimiento³³

-Es imposible dar el conocimiento a una persona no capacitada para ello.

³² Cita de Idris Shah, *The way of the sufi*, London, The octagon Press, 1980, p. 267.

³³ Esta idea enlaza con el mito platónico de la caverna, con el cual el filósofo nos dice que el saber está, de alguna manera, impreso en el alma del individuo. Por tanto, y de acuerdo con este pensamiento, a lo largo de la vida lo que se hace no es un proceso de conocimiento, sino de reconocimiento. Por tanto la aprehensión (*máthesis*) no es, pues, otra cosa que reminiscencia (*anámnesis*). Platón, *La República*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 368-381.

La idea clave de la cita es que si bien la información y la experiencia están al alcance de la mayoría, al conocimiento, por el contrario, sólo puede acceder una minoría privilegiada. Éste únicamente puede ser transmitido entre personas capaces, lo cual implica una aptitud por parte del maestro así como del alumno. La conclusión es clara: por un lado, no todo el mundo es capaz de enseñar y, por otro lado, no todo el mundo está capacitado para aprender, tal y como ya vimos en el apartado anterior. En relación a este último aspecto hay que decir que dentro del concepto de “aptitud” para el aprendizaje se entiende, implícitamente, una aptitud para saber escuchar. De esta manera lo contempla el pensamiento oriental a lo largo de su tradición cultural. Y es así, cómo los grandes maestros y guías espirituales aconsejan a sus discípulos a ser receptivos y saber callar y, sobre todo, a saber escuchar. De todo ello se desprende la siguiente tautología: “saber aprender es saber escuchar”. Idea no muy distinta a la que vimos en la cultura grecolatina y de la que se hace eco Plutarco.

1.2.3. El silencio en el ámbito filosófico y religioso

1.2.3.1. Dicotomía palabra/silencio en el budismo

Buda fue uno de los grandes racionalistas de todos los tiempos. Sin embargo, paradójicamente la contemplación parece ser la forma más próxima a su mensaje original, dado que siempre mostró desconfianza a todo discurso metafísico. Y ello es debido a que creó una doctrina basada no en la afirmación sino en la negación³⁴. Así, las únicas certidumbres que el Maestro considera son de orden negativo; de ahí que los partidarios del rigor lógico hayan percibido cierta similitud entre el método del maestro y el de algunos neopositivistas, en particular Wittgenstein. Buda se declara “libre de toda teoría” ya que como le da a entender a su discípulo Vaccha ante la ignorancia no cabe más que el silencio³⁵. Por otra parte, según el insigne sabio, la realidad se reduce a una simple convención lingüística³⁶. Concepción de gran vigencia y modernidad en la filosofía del lenguaje. Veamos los puntos de contacto entre el pensamiento budista y el de ciertos filósofos como Wittgenstein y Nietzsche con respecto al hecho lingüístico.

- No sólo el lenguaje es una convención, sino que la existencia es puramente conceptual.

³⁴ La vía del Budismo es la vía de la aniquilación del yo y, de ese modo, del mundo de los fenómenos.

³⁵ (Majjhima Nikaya, sutta 72) cit. en H. Smith, opus cit., p. 108.

Recordemos al respecto, el pensamiento de Wittgenstein: “*D’allò que no es pot parlar, cal guardar-ne silenci*” en el *Tractatus Philosophicus*, Barcelona, Edit. Laia, 1981, p. 65.

³⁶ Véase, Milindapanha 25, en *Ibid.*, p. 109.

- La realidad, el mundo fenomenológico, es un espejismo, un sueño de nuestra mente, una construcción mental, según el budismo mahayana.
- Por tanto, como dirá Nietzsche, el lenguaje es metáfora de metáfora.
- Un hecho lingüístico es intraducible; ya que el lenguaje no puede explicarse a sí mismo, según Wittgenstein.

Es absurdo tratar de acceder a esa construcción mental que es el universo, a través de un vehículo tan precario e imperfecto como es la palabra. Sin embargo, como apunta Huxley, *“la especulación metafísica se hace inevitable y, finalmente, necesaria.”*³⁷ Así que frente a ésta y al saber racional, Buda opone el conocimiento del saber revelado a unos pocos. De forma semejante encontramos tal afirmación en los *Evangelios*³⁸, en relación con el mensaje de Dios, o bien en *El Corán*³⁹. Todo ello nos indica que ante la inefabilidad de ciertas experiencias relacionadas con la suprema sabiduría cabe, únicamente, la predisposición de ciertos espíritus privilegiados capaces de acceder a las verdades reveladas.

1.2.3.2. El silencio en la filosofía y las artes Zen

Es interesante hacer una breve incursión en conceptos del budismo Zen, dado que en la actualidad se erige en la secta budista más creativa y fecunda intelectualmente. Resulta prácticamente imposible un intento por explicar la filosofía Zen, ya que ésta se encuentra más allá de las palabras. Una idea clave en esta “filosofía del silencio” es el concepto de *vacío*. En torno a éste se articulan todas las artes y la cultura tradicional japonesa. Se considera que en el vacío reside lo esencial de las cosas. Más aún en él está la significación esencial de toda la creación. En el Zen, el vacío no es considerado un concepto asequible por el proceso analítico del razonamiento, sino como una afirmación de la intuición y la percepción. A tal efecto, la relación⁴⁰ entre forma y espacio es fundamental para entender todo el pensamiento Zen.

³⁷ A. Huxley, *La filosofía perenne*, (trad. C. A. Jordana), Barcelona, Edhasa, 1996, p. 21.

³⁸ *“Quién pueda entender, que entienda”* (Mt 19: 12) p. 1416; o bien, *“El que tenga oídos, que oiga”* (Mt 11:15) p. 1403, opus cit.

³⁹ (...) *En verdad, hay en esto signos para los hombres dotados de sentido.* (Sura cxii, 3), *El Corán*, Madrid, Biblioteca DM, 1995, p. 167.

⁴⁰ R. Thomas, opus cit., 1986, p. 70.

De acuerdo con Thomas, la relación entre forma y espacio debe ser sugerida de tal manera que el espíritu no se detenga sobre uno de los aspectos únicamente, sino que capte su necesidad recíproca, su mutua relación. La forma toma su sitio en el espacio vacío de tal manera que percibimos el vacío como una forma y ésta como un vacío. Algo parecido ocurre con la teoría de la psicología de la forma, según la cual la mente humana capta la experiencia de la realidad de forma punteada completando los vacíos de información. La capacidad cognitiva percibe el fondo y la forma como un todo. Del mismo modo Bateson dirá que “nunca ocurre que no ocurra nada” respecto a la comunicación. Así, continuamente estamos emitiendo mensajes, al margen de nuestra voluntad.

El vacío es una noción especial, diferente de la idea que el occidental tiene cuando emplea la palabra vacío o nada. Para éste, la idea fundamental de vacío evoca una carencia, una ausencia, una espera. Por el contrario, el vacío budista no es una ausencia, la Nada opuesta al Ser, sino al contrario, tal y como dijo el maestro Nagaryuna: *“Es gracias a este vacío que las cosas existen.”*⁴¹ Desde el punto de vista budista, la noción de Vacío es la afirmación de la existencia de las cosas y no su negación. Son precisamente estas nociones de Vacuidad, de Vacío o de Nada, las que pretenden sugerir los artistas Zen en sus obras, constituyendo el objetivo por excelencia de la meditación.

Frente al concepto Zen de Vacío, los occidentales consideran el espacio como completa “nada”, como inexistente. Sin embargo, si no tuviéramos espacio, no podríamos discernir un cuerpo sólido. Sin el espacio exterior al objeto, éste no tendría bordes definidos. Es jugando con esta idea del fondo y del espacio exterior, que los artistas Zen llegan a sugerir que el objeto, en otras palabras, la cosa material y el vacío están íntimamente relacionados y no pueden existir uno sin el otro. Por tanto, no hay antinomia entre forma y vacío, uno no es el contrario del otro o su ausencia, sino que son complementarios. Nosotros hacemos extensiva la noción “forma” a la de “palabra” y la de “vacío” a la de “silencio”. De esta manera, ambos conceptos palabra y silencio no serían entendidos como los polos de una oposición, sino que estarían vinculados el uno al otro por una relación de íntima intradependencia. Por otro lado, las nociones de “forma” y “vacío” son equiparables a los conceptos taoístas del *yin* y el *yang*.

En el Zen la meditación carece de objeto. Así, en las escuelas *Rinzai* y *Soto* enseñan a crear el vacío en la mente. Así, parece que hacer *Zazen* (“meditación sentada, *Za* = *sentado*, *zen* = meditación) es limitarse a estar “sencillamente sentado sin hacer nada en especial”. Esta actitud es ilustrada en particular por un poema del Zenrin Kusho:

*“Siéntate en silencio, sin hacer nada;
la primavera llega y la hierba crece sola.”*⁴²

Este es el tipo de concentración que los artistas Zen acostumbran a practicar antes de dedicarse a su arte. El concepto de vacío se hace omnipresente en todas las artes. Así, en los arreglos florales (*Kado*) los espacios vacíos dejados entre las plantas son parte integrante de la composición en el mismo grado que las flores mismas. Igual ocurre en los

⁴¹ *Ibíd.* p. 72.

⁴² *Ibíd.* p. 96.

jardines⁴³ Zen, en cuyo diseño no intervienen más que unas cuantas rocas inmersas en una extensión de arena, y donde esta arena es considerada como el espacio virgen, una representación del vacío. Asimismo en la pintura *Zenga*, los blancos tienen también un valor esencial en la expresión. Concretamente, en la pintura *sumi-e* la niebla, auténtico protagonista de la expresión artística, representa la densidad del silencio. Por otro lado, en el teatro *Nô*⁴⁴, las situaciones más significativas no son traducidas por palabras sino por silencios, expresándose el artista a través de una mímica sobria y concentrada. La poesía *haiku*, de una extrema sobriedad en su expresión, consiste precisamente en la brevedad de apenas dos o tres versos, que tienen por objeto sugerir la belleza de la naturaleza, creando un estado inefable en el alma del lector. Asimismo, la caligrafía es un juego complejo de blancos y negros, y el sentido de los caracteres pintados con tinta china cobra relieve y matiz en función de los sitios conservados en blancos. En lo que respecta al Salón de Té (*Cha no Yu*), su nombre mismo significa “morada del vacío”. El común denominador de todas estas artes es la capacidad de sugerir más que la de expresar. Podríamos decir que en todas ellas está presente el “vacío que habla”, o bien el “silencio que habla” dirigiéndose al sentimiento y a la intuición no a la razón. Así, podríamos decir que a la filosofía del silencio le corresponde una estética también del silencio y de la sugerencia. Sin duda, ésta tendrá una influencia crucial en la estética del siglo XX, tal y como veremos.

2.El silencio en las cosmogonías

*“Los seres sagrados son cuatro, aquellos que sólo pueden ser definidos a través de la existencia: la Nada, la Muerte, la Oscuridad y el Silencio.”*⁴⁵

En este apartado vamos a estudiar la presencia del silencio en oposición a la palabra, dentro del contexto sagrado de los mitos de las culturas primitivas y las civilizaciones antiguas; dado que la religión y el mito constituyen el sustrato más profundo en el que todo sistema cultural hiende sus raíces. Así, revisaremos, por un lado, el silencio en una dimensión sagrada, como signo y símbolo y, por otro, como forma de conducta, ya que la esfera de lo mítico, que lleva implícito el prestigio de los orígenes, se traduce, de una u otra forma, en el ámbito sociocultural.

⁴³ Jardines *Seki-Tei* (jardines de piedra) o de los jardines *Kare-Sansui* (jardines secos) que invitan a crear el vacío en la mente.

⁴⁴ El *Nô* es el teatro clásico japonés por excelencia.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones. (Morfología y dinámica de lo sagrado)*, Madrid, Ed. Cristiandad, p. 35.

A la pregunta ¿qué fue anterior a todo lo creado?, podríamos responder *a priori*, a la luz de las distintas cosmogonías estudiadas, con la misma cuestión formulada en términos más precisos. Es decir, ¿qué fue anterior a la Creación la palabra o el silencio? Es evidente que cualquiera de estos dos conceptos, sea bien la palabra o el silencio, se va a revestir de un valor esencial y absoluto, o lo que es lo mismo de un valor mítico y ontológico. En otras palabras, nos hallamos ante la dicotomía palabra y silencio como principios primordiales.

2.1. El silencio y la palabra primordiales

Nos centraremos en los mitos que responden a la estructura que Eliade⁴⁶ denomina *ex nihilo*: un ser supremo crea el mundo mediante el pensamiento, la palabra, nosotros añadimos el silencio, como veremos en la mitología gnóstica. En este ámbito mítico detectamos la oposición de estos dos principios cosmogónicos: Palabra/Silencio; si bien en cualquiera de estos mitos se advierte, aunque no se aluda a ello de forma explícita, la presencia de un silencio anterior a todo. Es lo que llamaríamos un silencio omnipresente y necesario para que el acto de la Creación se lleve a cabo. Siendo así como Ortega lo concibe en cualquiera de sus dimensiones.

“Todo nace en la oscuridad y en el misterio. Es ilusorio pensar que la génesis comienza con la luz sobre ella. Lo último que sobre algo se hace es la luz... tan cierto resulta que todo nacimiento es misterioso y mudo, que el saber mismo, mientras nace, no habla.”⁴⁷

Los elementos primordiales como la soledad, la oscuridad y el agua son los elementos míticos asociados a ese Silencio primordial y absoluto. Así aparece entre otras cosmogonías, en la Polinesia (Islas Society), en el mito de la Creación del Buceador Terrestre (creencia de los indios maiud de California), o en la cosmogonía africana. De esta forma, en la teogonía y cosmogonía polinesia un Ser Supremo, Ta’arua (Tangararua), el no creado Creador del universo se desarrolla a sí mismo en soledad. Por otro lado, en el mito de la Creación del Buceador Terrestre de los indios maidu de California vemos significativamente al inicio: *“En el principio no había sol, ni luna, ni estrellas. Todo era oscuridad y había agua por todas partes.”⁴⁸* En estos relatos, se detecta en el paisaje primordial la presencia de ese Silencio omnipresente y necesario que se manifiesta a través de una serie de elementos míticos como son el agua y la oscuridad. En

⁴⁶ M. Eliade, *Dioses, diosas y mitos de la Creación, (De los primitivos al Zen)*, (traducc. Diana Rocco de Vignolo y E. Míguez), Vol I, Buenos Aires, Megápolis, 1977, p. 125.

⁴⁷ Ortega y Gasset, “El silencio, gran Brahmán” en opus cit., p. 152.

⁴⁸ Cita de A.L. Kroeber, “India Myths of South Central California, *Publicaciones de la Universidad de California, American Archeology and Ethnology*, IV, nº 4 (1906.7); pp. 229-31, en M. Eliade, opus cit., 1977, p. 136.

contraposición a este silencio como signo implícito en estos mitos, se alzan aquellas cosmogonías en las que el sonido es el principio primordial. Así en la India, el sonido de la flauta de Krishna es lo que hace nacer el mundo mágicamente.

2.2. Al principio fue la palabra

“En el principio existía la palabra...”⁴⁹

En algunos mitos relativos a culturas primitivas, la Creación tiene lugar como un acto de voluntad y a partir del pensamiento y la palabra articulada de un Ser Supremo. Así ocurre en las cosmogonías de los indios winnebago de Wisconsin y de los Omaha. Dentro del ámbito de la cosmogonía egipcia, concretamente en la menfita, Ptah, el dios Supremo crea con el corazón (*Horus*), es decir, con el pensamiento, del que corazón y lengua son, respectivamente, sedes de la formación y la manifestación del mismo. De ahí se advierte el rasgo distintivo y característico de una cierta mentalidad antigua en la que el pensamiento, es decir, la palabra⁵⁰, indisolublemente ligada a éste, asume un valor fundamental. De modo que para existir cada cosa debe tener un nombre y apoderarse del mismo significa tener poder sobre la cosa misma. Recordemos, en dos ámbitos cronológicos del todo distintos, pero que tal vez no carezcan de cierta conexión, que en la Antigua Roma se mantenía oculto el nombre de la ciudad, por miedo a que los enemigos se apropiaran de él, y la llevaran a la ruina; además, aún hoy en día, en algunas prácticas de “mal de ojo”, el nombre sigue conservando aquel antiguo poder sobre la cosa representada.

En las culturas primitivas encontramos un mito de los apaches chiricahuas, “El nacimiento del Hijo del Agua”⁵¹, que explica de qué manera este héroe primordial creó a todos los pájaros a través de la palabra articulada. Asimismo, en la cosmogonía maorí y en la de ciertos pueblos africanos como los dogon y los bambara hallamos en sus mitos la Palabra Dadora-de-Vida. Más aún, en estos relatos la hierofanía de la palabra viene dada no sólo por su poder primordial y creador, sino por la manera en que ésta es formulada. Es decir, la repetición o, lo que es lo mismo, el ritual que garantiza precisamente el acto de la Creación. Es así, a través de la palabra sagrada y ritual como Ío (cosmogonía polinesia) crea la oscuridad, la luz, las aguas, el cielo, y por último, la Tierra. Por tanto, se

⁴⁹ (Jn 1: 1-9) en Opus cit., p. 1505.

⁵⁰ En relación con este concepto, baste pensar en lo que significaba el *logos* en la Antigua Grecia y el *verbo* en la tradición bíblica.

⁵¹ Morris E. Opler, *Mitos y cuentos de los Apaches Chiricahuas*, trad. Julio Velasco, Madrid, Miraguano Ediciones, 1996, p.29.

impone la extrema fidelidad en la transmisión del mensaje sagrado y, para ello, se exige *mnemósine*. Dicho de otra manera, las palabras de Ío (el dios supremo) fueron grabadas en las mentes de los antepasados y por ellos fueron transmitidas a través de generaciones por los chamanes. El mito cosmogónico les sirve de modelo arquetípico para todas las creaciones, cualquiera que sea el plano en que tengan lugar: biológico, psicológico o espiritual.

2.3. Al principio fue el silencio

La presencia del Silencio como principio cosmogónico se manifiesta de forma evidente en la mitología maya-quiché y en la gnóstica. El *Popol Vuh*⁵² relata en la primera parte el origen del mundo y la creación del hombre. Así, en el Capítulo I encontramos una detenida referencia al silencio erigiéndolo en indiscutible elemento ontológico de la Creación. En este silencio primordial (principio pasivo) irrumpe la palabra articulada dadora-de-vida que, como hemos visto en otras cosmogonías, se constituye en principio activo. De esta manera, podríamos articular la hierogamia Silencio-Palabra al igual que existen, de acuerdo con Eliade, las parejas Cielo-Tierra o Sol-Luna, en la mayoría de las mitologías. Sin embargo, es en la mitología gnóstica donde vamos a encontrar un silencio primordial en una doble dimensión, no ya sólo como principio pasivo, tal y como se manifiesta en el *Popol Vuh*, sino como principio activo generador de un poder dual masculino y femenino.

2.3.1. El silencio en la mitología gnóstica

En clara oposición a las palabras con que se inicia el Evangelio de San Juan, los gnósticos⁵³ erigen como principio cosmogónico el silencio. En relación con el gnosticismo, diremos, de acuerdo con Elaine Pagels⁵⁴, que las ideas que asociamos con las religiones orientales surgieron en el s. I a través de este movimiento en Occidente, pero fueron suprimidas y condenadas por polemistas como Ireneo. De entre estas ideas orientalistas que presenta el gnosticismo, en clara oposición con el cristianismo ortodoxo, cabe destacar el concepto de la androginia divina. Así, frente la concepción monística de la divinidad en el cristianismo ortodoxo, los gnósticos presentan a ésta como un cuerpo bivalente. Dado que distinguen una doble naturaleza divina: masculina y femenina. La visión gnóstica distingue entre “el Padre Primero: el Inefable, el Profundo y la “Madre del

⁵² Este libro es la obra más significativa de la cultura maya que ha llegado hasta nosotros. Fue escrita por primera vez después de la introducción del cristianismo.

⁵³ El gnosticismo es uno de los importantes movimientos que florece dentro del cristianismo entre los siglos I y III. Durante este periodo se erige en el gran adversario ideológico de la corriente central del cristianismo.

⁵⁴ En E. Pagels, *opus cit.*, 1982, p. 23.

Todo”: La Gracia, el Silencio. El Vientre.”⁵⁵ El silencio se muestra bien como esencia de la divinidad femenina, bien como estado descriptivo de la divinidad masculina. Más aún, encuentra su auténtico protagonismo como elemento cosmogónico primordial, con poder para generar la misma androginia divina, símbolo de perfección.

3. Al principio fue el silencio. ¿Y al final...?

“The rest is silence.”⁵⁶

La palabra sagrada, además de ser fuente de la Creación, se erige en fuente de destrucción, de acuerdo con la voluntad divina. De este modo, el castigo divino a la humanidad, en muchas fuentes míticas, vendrá dado a través del Diluvio universal. Así ocurre en el *Enuma Elish* babilonio, en el *Poema de Gilgamesh* y en el Génesis bíblico. Por otro lado, en el Apocalipsis de San Juan, se hace presente el silencio, momentos antes del advenimiento de la justicia divina.

En el *Enuma Elish* se narra el origen del mundo en la civilización sumeria así como la desaparición de éste. El elemento de discordia en los cielos entre Apsu y su progenie es la irrupción del ruido. El dios monta en cólera contra sus ruidosos hijos y decide enviar un diluvio para destruir la creación y restaurar la paz. Dentro de la cultura mesopotámica, tenemos también el *Poema de Gilgamesh*⁵⁷, en el que aparece el mito del Diluvio universal provocado por la execrable palabra de Ishtar hacia los humanos. Este relato guarda ciertas semejanzas con el Génesis bíblico, dado que Yahveh también castiga la iniquidad del hombre, que ha corrompido la creación, enviando el Diluvio. Sólo Noé hallará misericordia a sus ojos. En ambos relatos coincide el motivo del castigo del Diluvio⁵⁸ a una humanidad transgresora de la ley divina. Tanto en uno como en otro mito, la palabra sagrada actúa con todo su poder devastador. De modo que la palabra tiene tanto el poder virtual de traer el orden cósmico como de causar la confusión y el caos.

⁵⁵ En el texto *Truena, mente perfecta*, 45, 23-48, 18, (en J. M. Robinson, ed, The Nag Hammadi Library, Nueva York, 1977, pp. 271-272), en *Ibid.*, 1982, p. 16.

⁵⁶ William Shakespeare, *Hamlet*, V, ii, vv. 340, Edit. Bernard Lott, London, Longman, 1990, p. 223.

⁵⁷ El *Poema de Gilgamesh*, compuesto hacia el segundo milenio antes de Cristo, corresponde a la cultura sumeria. Se erige en la primera de las grandes epopeyas literarias de la humanidad, que se transcribió en escritura cuneiforme. Véase, *Poema de Gilgamesh*, Estudio preliminar, traducción y notas de Federico Lara Peinado, Madrid, Editorial Tecnos, 1992.

⁵⁸ De acuerdo con F. Lara Peinado, el mito bíblico no depende de las fuentes sumerias sino que se nutre de la misma herencia cultural: el recuerdo de una o de varias inundaciones desastrosas del valle del Tigris y del Éufrates. (Véase *Ibid.* p. 84 y ss.).

4.El silencio dentro de una concepción cíclica del cosmos

Este silenciamiento de la humanidad será transitorio dado que el simbolismo del Diluvio está estrechamente vinculado a una concepción cíclica del cosmos y de la historia. De acuerdo con Eliade⁵⁹, todas las tradiciones de diluvios están vinculadas a la idea de una reabsorción de la humanidad en el agua y a la instauración de una nueva era. De este modo, una época queda abolida por la catástrofe y empieza otra con el signo del hombre nuevo. Esta reintegración transitoria a lo indiferenciado, que supone la inmersión en las aguas de toda la creación, está relacionada con el silencio del que nos habla Rilke, matriz de todo cambio y renovación.

*“Todo enmudece. Más de total silencio surge un principio,
la señal, el cambio.”⁶⁰*

No cabe duda de que existe un paralelismo entre la función purificadora de las aguas y la del silencio. Ya que la función simbólica que les es conferida a ambos es el de preceder a la creación para luego reabsorberla, sin poder salirse nunca de su propia modalidad, es decir, sin poder manifestarse en *formas*⁶¹. El silencio, al igual que las aguas, no puede superar su carácter virtual, de germen y latencia. Y es que “todo lo que es *forma* se manifiesta por encima de las aguas, separado de ella”. Del mismo modo sucede con la *palabra* que se manifiesta por encima del silencio. Pero en el momento en que se separa de éste y deja, por tanto, de ser virtual, la palabra cae bajo la jurisdicción del tiempo y de la vida; adquiere límites, empieza a tener historia, participa del devenir universal, se corrompe y acabaría por vaciarse de su propia sustancia si no se regenerara, al igual que sucede con toda *forma* diferenciada, por inmersiones periódicas en las aguas, si no se repitiera el diluvio seguido de la cosmogonía.

Desde una concepción cíclica del cosmos y de la historia, podríamos decir que si al principio fue el silencio el elemento ontológico primordial, al final también fue el silencio virtual, latente y “necesario”, la matriz generadora de toda nueva creación y hálito vital.

⁵⁹ M. Eliade, “Simbolismo del Diluvio”, en opus cit., 1980, pp. 220-221.

⁶⁰ R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, Ed. Eustaquio Barjau, Madrid, Cátedra, Letras Universales, p. 129.

⁶¹ Recordemos al respecto, el concepto y la función de *forma* y *vacío* en el budismo Zen.

3.2.El silencio en el Apocalipsis de San Juan

La dicotomía ruido/silencio se vincula a la figura de Yahveh. Éste se muestra al pueblo de Israel cercano y lejano, benévolo y colérico, comunicativo y silente. A través de su teofanía, que se circunscribe dentro de una concepción primitiva de lo sagrado, manifiesta toda la grandeza inaccesible para el hombre. La majestad y la gloria de Yahveh se expresa en manifestaciones inspiradas en los más impresionantes espectáculos de la naturaleza: una erupción volcánica o bien en una tormenta. En cualquier caso, es el ruido atronador de su voz uno de los atributos que caracterizan su poder. Aunque también su presencia se vincula a hierofanías silenciosas y quedas. Así, después de advertir su llegada a Elías primero a través de una tempestad, después un terremoto y finalmente un fuego, deviene “un murmullo dulce y leve”⁶². Otras epifanías yahvihstas son la zarza ardiendo del episodio de Moisés, la columna de fuego y las nubes que conducían a los israelitas en el desierto huyendo de Egipto; la Alianza de Yahveh con la descendencia de Noé, que se salvó del Diluvio, se manifiesta por un arco iris. Además de estas teofanías y epifanías, Yahveh se comunica a los hombres a través del mismo silencio⁶³. Pero es, generalmente, de forma indirecta, a través de los guías de su pueblo, sea Moisés, Josué, los Jueces; o bien directamente en el *Nuevo Testamento* mediante la figura de Jesús⁶⁴, como Yahveh comunica su pensamiento al hombre. En cualquier caso, es por mediación de los profetas, Isaías, Ezequiel, San Juan, entre otros, cómo Yahveh hace llegar a los hombres las verdades reveladas: las profecías⁶⁵ y el Apocalipsis.

Los signos anunciadores de muerte y exterminio con que se inician las profecías y el Apocalipsis de San Juan son el ruido y el silencio. En el sueño de Mardoqueo⁶⁶, las profecías que anuncian la destrucción del pueblo de Israel se inician con gran estruendo. Del mismo modo en el Apocalipsis⁶⁷ de San Juan, el potente sonido de las siete trompetas señala la ejecución de los decretos divinos referentes a los acontecimientos de los últimos tiempos. Las visiones proféticas del Apocalipsis señalan que ha llegado el gran día de la cólera divina. Una visión inicial describe la majestad de Dios que reina en el cielo, dueño absoluto de los destinos humanos, y que entrega al Cordero redentor el libro que contiene el decreto de exterminio de los perseguidores. Por otro lado, en clara oposición a lo señalado se manifiesta el silencio como símbolo con un valor negativo. San Juan describe la desoladora visión, que se abre ante esa pregunta sin respuesta, antes de encontrar al “ser”⁶⁸ digno de abrir el libro y leer los decretos divinos referentes a los

⁶² (1 Re 19: 11s), en opus cit., 1975, p. 391.

⁶³ (Jb 34: 29) *Ibíd.*, p. 695.

⁶⁴ “Y el Verbo se hizo hombre.” (Jn 1: 14), *Ibíd.*, 1505.

⁶⁵ Es decir, toda revelación hecha por Dios a los hombres de cosas ocultas y sólo por él conocidas, en especial de asuntos referidos al devenir de la humanidad.

⁶⁶ (Est 1: 1), *Ibíd.*, p. 565.

⁶⁷ “Apocalipsis” de San Juan, en *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Ed. Desclée de Brouwer, 1975, p. 1773 y ss.

⁶⁸ Este “ser” digno único, en el Universo, será el Salvador.

acontecimientos del Fin de los tiempos. Cuando el Cordero abre el séptimo sello se produce un silencio sobrecogedor, una interrupción en la revelación en medio de las manifestaciones de la justicia divina. San Juan observa un silencio de una media hora. Este silencio simbólico guarda conexión con la tradición profética, en la que un silencio solemne precede y anuncia la llegada de Yahveh. A partir de este sobrecogedor silencio de duración considerable y en intenso contraste con el mismo, se desarrolla una nueva liturgia celeste caracterizada por siete toques de trompeta. A cada toque de trompeta efectuado por cada uno de los seis primeros ángeles se describe una visión profética, llena de elementos simbólicos, que va ganando en intensidad dramática y que va preparando la inminencia del castigo final. La culminación de tal momento se efectuará a partir del toque de la séptima trompeta, dando paso al sonido de fuertes voces que anuncian la llegada del reinado sobre el mundo del Señor y de su Cristo. En el momento que se abre el Santuario de Dios en el cielo y aparece el arca de su alianza, se producen relámpagos, fragor, truenos, temblor de tierra y fuerte granizada. De nuevo asistimos a una espectacular imagen de la hierofanía donde esta vez el ruido sobrecogedor contribuye a sugerir el sentido trascendente y el temor religioso que inspira la figura de Yahveh.

3.3. En el mito de la Torre de Babel

El mito de la Torre de Babel no está en relación directa con el fin de los tiempos, pero sí alude a una situación irreversible para la humanidad: el fin del armónico entendimiento entre los hombres. En efecto, en este mito Yahveh castiga la ambición y el orgullo del hombre con la confusión y el no entendimiento.

El hombre seguro de sí mismo, por la fuerza que le infunde el uso de una palabra única, pretende ir más allá de sus límites, para ello idea la construcción de una ciudad y una torre cuya cúspide alcance los cielos. Esto simboliza, de algún modo, que su poder se iguala al de Dios. La idea disgusta a Yahveh por lo que decide debilitar al hombre y confundirlo en su lenguaje, introduciendo de esta manera un concepto de silencio distinto al de la ausencia de sonido; nos referimos al silencio⁶⁹ que se produce cuando no hay comunicación por falta de entendimiento entre los hombres. Yahveh indignado acaba con la dorada utopía de la palabra común e idéntico lenguaje, más aún pone fin a una única voluntad y a un idéntico pensamiento para la humanidad entera. Todos los hombres bajo los auspicios de una palabra única podrían hacer grandes cosas juntos. Dios

⁶⁹ Para ilustrar este tipo de silencio existencial, citamos a Wittgenstein: *“Cuando oímos a un chino, nos inclinamos a considerar su lenguaje como un balbuceo inarticulado. Pero quien entiende el chino reconocerá allí el lenguaje. Así, con frecuencia, no puedo reconocer al Hombre en el hombre.”* En Ludwig Wittgenstein, *Aforismos, cultura y valor*, Madrid, Espasa Calpe, Col. Austral, 1995.

consciente de este poder virtual que le confiere esta situación, introduce la incompreensión, el silencio de indudable trascendencia existencial para la humanidad.

5.Otros elementos míticos relativos a la dicotomía palabra/silencio

El simbolismo mítico y dual que ofrece la dicotomía palabra/silencio en relación a la pareja *deus otiosus/trickster* se hace evidente en las religiones dualistas. Lo cual se trasluce en la relación cultural del hombre con Dios y las implicaciones sociales que de ella se desprende. En este último aspecto, es interesante hacer referencia a la trascendencia que tiene esa polaridad respecto al rol del hombre y la mujer en la sociedad.

4.1.El silencio, atributo del *deus otiosus*

En un gran número de religiones encontramos un *deus otiosus*, que una vez crea el universo, se aleja del hombre buscando la paz y el silencio. De ahí que en las religiones primitivas su presencia cultural en el rito sea nula. Así, de acuerdo con Eliade⁷⁰, dentro del África Central encontramos pueblos como los yoruba y los asantes en cuyas religiones aparece la figura inaccesible de un *deus otiosus*. Concretamente, en la religión de éstos últimos el dios celeste Nyame huye del mundo de los humanos a causa del ruido insoportable que hacen las mujeres al batir los ñames para reducirlos a puré. Por otra parte, en las religiones de civilizaciones antiguas también encontramos la figura del *deus otiosus*. Así, en las religiones de Canaán, en la cima del panteón de Ugarit, se encuentra el dios El, creador del universo y padre de los dioses, trascendente y benéfico, pero lejano en los asuntos humanos. De manera que vemos un Ser Supremo alejado de la imperfección de los hombres y recluso en su reino de silencio. De modo que podemos decir que es, precisamente, el silencio el atributo definitorio del *deus otiosus*.

4.1.2. La palabra, atributo del *trickster*

Frente al *deus otiosus*, se erige el *trickster*⁷¹ que, en ocasiones, coincide con el héroe cultural, presente, generalmente, según Bianchi⁷², en los mitos dualistas. De modo que en contraposición al silencio del primero, el héroe cultural será quien inicie al hombre en el conocimiento tanto sagrado como de las acciones cotidianas, éstas últimas tan útiles para su existencia. En la mayoría de los mitos, el *trickster* es macho, aunque existen

⁷⁰ M. Eliade y M. Couliano, en *Diccionario de las Religiones*, Barcelona, Paidós Orientalia., pp. 27-38.

⁷¹ Según Eliade, "un *trickster* es un personaje ladino, humano o animal; aparece en los mitos de todos los continentes y frecuentemente se camufla en una de las divinidades o semidivindades, como Seth en la religión egipcia, Prometeo en la religión griega, o Loki en la religión escandinava". En opus cit., p. 130.

⁷² Cita de Ugo Bianchi, *Il dualismo religioso*, 1983; en M. Eliade y Couliano, opus cit., 1980, p. 131-132.

también mitos que tienen por protagonista un *trickster* hembra, tal es el caso del mito gnóstico de Lilith.

Si la perfección del silencio es el atributo por excelencia del *deus otiosus*, ahora, va a ser la “palabra” la que caracterice al *trickster*, en una doble vertiente. Por un lado, tenemos la palabra como vehículo de conocimiento, que será la que utilizará el héroe cultural y, por otro, la palabra como vehículo de engaño y confusión que utilizará este personaje cuando se revista de un valor negativo, como destructor de la creación. De tal modo aparece por doquier, en ambas Américas, en Eurasia, África y Oceanía. Sin embargo, en muchas ocasiones, frente a esa visión del demiurgo ladino y tramposo se alza la figura del *trickster*⁷³ como héroe cultural, tal es el caso del titán Prometeo. Así nos presenta Hesíodo en la *Teogonía*⁷⁴ a un Prometeo bienhechor de la humanidad que engaña doblemente a Zeus por amor a los hombres. Por su parte, Esquilo, en su tragedia *Prometeo encadenado*, nos muestra el cruel castigo que recibe el héroe por haber cometido el pecado de *hybris*, siendo condenado al destierro encadenado a una roca en la isla Escila.

En el cristianismo, se detecta una interesante ambivalencia respecto a la función desempeñada por este ser dentro del mito de la creación y el desarrollo de la humanidad. Así, mientras en el Génesis bíblico aparece la serpiente *trickster* de signo claramente negativo, en los evangelios apócrifos ésta es portadora de conocimiento y sabiduría que le han sido negados al hombre por el demiurgo dominador. De acuerdo con el texto bíblico, la serpiente a través de la palabra seduce a Eva, quien a su vez será la seductora de Adán, desencadenándose de esta forma el terrible castigo de Yahveh: la pérdida del Paraíso. Sin embargo, el gran castigo será la pérdida de la familiaridad con Dios que, a partir de este momento, se revestirá de los atributos del *deus otiosus*, alejado, aunque no ajeno ni desentendido de los problemas y de las inquietudes humanas. En clara oposición a esta visión negativa, se alza la concepción que ofrecen los evangelios gnósticos. En éstos la figura del *trickster* ejerce la función de instructor o, mejor dicho, “instructora” del hombre primordial. Tal función se cumple a través de la serpiente y de Eva. En los evangelios apócrifos, la primera mujer no sólo instruye a Adán sino que le da el ser, según la crónica gnóstica *Sobre el origen del mundo*⁷⁵. En otros textos como *La Hipóstasis de los arcontes*⁷⁶ se la describe como el principio espiritual de la humanidad, que eleva a Adán de su condición meramente material. Tanto en el mito bíblico como en la mitología

⁷³ Otro *trickster* importante en la mitología griega es Hermes, el heraldo de los dioses e intérprete de la voluntad divina; quien domina como nadie el arte de la palabra y es a través de su ingenio y de su poder de persuasión como consigue lograr su objetivo.

⁷⁴ Hesíodo, “Teogonía” en *Obras y fragmentos*, Madrid, Biblioteca Clásica, Edit. Gredos, 1983; vv. 535-615, pp. 94-97.

⁷⁵ Cita de la crónica gnóstica *Sobre el origen del mundo*, en E. Pagels, opus cit., 1982, p. 71.

⁷⁶ Cita de *La Hipóstasis de los arcontes*, en *Ibid.*, p. 71.

gnóstica, el vehículo necesario en la transmisión de engaño o de conocimiento es la palabra, erigiéndose bien en símbolo del pecado o de sabiduría, respectivamente.

4.1.3. Implicaciones de la pareja *deus otiosus/trickster* en la órbita social

En la órbita antropológica y social, podemos inferir de la pareja mítica *deus otiosus/trickster* las siguientes implicaciones:

1. La relación de oposición:

DEUS OTIOSUS / TRICKSTER

SILENCIO (INACCIÓN) / PALABRA (ACCIÓN)

2. El tipo de vínculo que establece el hombre con el *deus otiosus*.
3. El silencio del *deus otiosus* es paradigma de perfección para el hombre.
4. La atribución de la palabra al hombre y el silencio a la mujer, dentro de la comunidad religiosa y política.

La esfera sagrada de la divinidad está caracterizada por la perfección⁷⁷ del silencio, de ahí que el hombre en su camino de perfección espiritual trate de imitar y de reproducir el paradigma divino. El hombre tratará de imitar el aislamiento silencioso en el que se halla sumido el *deus otiosus*. En relación con esta idea, los *Vedas* observan que “*debemos hacer lo que en el comienzo hicieron los dioses.*”⁷⁸. Por otra parte, en las culturas primitivas, como la de los pigmeos y bosquimanos, ocurre que en el ritual de iniciación de los jóvenes, tiene carácter sagrado el hecho de que éstos permanezcan, un tiempo, alejados de la comunidad. Este tiempo de silencio tiene el fin de propiciar el cambio, dentro de una concepción cíclica de la vida. En otras palabras, se hace necesario en la muerte simbólica del muchacho para su posterior reinsertión en la vida social como miembro activo de la comunidad. Asimismo, se hace evidente la obligada presencia de la soledad y el silencio, en todas las religiones como medio imprescindible dentro del proceso de perfeccionamiento espiritual del individuo. Un mito muy extendido tanto en

⁷⁷ A continuación, citamos aquellos versos de Cernuda, en íntima conexión con la perfección del silencio divino:

“*Del hombre aprende el hombre la palabra / mas el silencio sólo en Dios lo aprende.*” Cita del poema “Río vespertino” en *De como quien espera el alba (1941-1944)* en Luis Cernuda, *Antología poética*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 116.

⁷⁸ Cita de *Çata patha* Br. VII, 2, 1, 4; en M. Eliade, “Lo que los mitos revelan”, opus cit., 1980, p. 417.

Oriente como en Occidente es la “prueba del silencio”, reto prácticamente imposible de superar, que ha de pasar el héroe dentro del ritual de iniciación para demostrar su autodomínio y su fuerza interior.

5. La atribución de la palabra al hombre y el silencio a la mujer

El universo de lo sagrado y lo mítico, pasado por el filtro humano, se proyecta en la esfera de lo social y lo cotidiano, revelando una forma concreta de entender el mundo y la vida. De este modo se ponen en evidencia unos valores determinados y, por encima de todo, una forma, sin duda, la más legítima, de adjudicar el poder a determinados miembros de la comunidad, creando las consiguientes jerarquías y discriminaciones sociales. Porque, tal y como pondrán en cuestión los pensadores de la filosofía de la sospecha al tratar el tema religioso, ¿dónde acaba el mundo de los mitos y dónde empieza el mundo de los hombres?

Hay que distinguir dos cuestiones relativas a la esfera de lo sagrado que trascenderán al ámbito social. Por un lado, la ausencia del simbolismo femenino con respecto a la figura divina en algunas religiones. Y, por otro lado, el hecho de que predomine el *trickster* o héroe cultural masculino sobre el femenino en los mitos de muchos pueblos. Así, el simbolismo masculino referente a Dios caracteriza al judaísmo, al cristianismo y al islamismo, en notable contraste con las demás tradiciones religiosas del mundo, ya sean de civilizaciones antiguas o de culturas primitivas, en las que predomina una concepción bivalente y andrógina de la divinidad. Frente a la visión monística del cristianismo ortodoxo se erige el dualismo gnóstico. Así, en oposición al Dios de Israel, único, Padre y creador, se alza la divinidad dual, dios padre/dios madre en el gnosticismo. Otra diferencia entre ambos sistemas míticos e ideológicos es que, en contraposición a la creación bíblica en los evangelios apócrifos, Eva no sólo es anterior a Adán sino que le da el ser. Estos conceptos teológicos van a encontrar un paralelismo en la jerarquía y en las relaciones sociales. Así, a la visión unisexual y a la visión masculina de Dios, se corresponde un gobierno exclusivo del hombre⁷⁹. De ahí se deduce la ecuación que siguió el cristianismo ortodoxo en su jerarquía eclesiástica, a saber, un Dios, un obispo. Con lo cual quedaban garantizadas la sucesión masculina quedaba garantizada, así como la exclusión definitiva de la mujer en la participación activa de la Iglesia. En fuerte contraste, se alza la visión bivalente y andrógina de la divinidad en el gnosticismo, que se traduce en el hecho de que la mujer disfruta de un estatus de igualdad respecto al hombre. De modo que hombres y mujeres participaban en las asambleas y el culto⁸⁰ religiosos, hasta el

⁷⁹ Esta idea viene reforzada por el hecho de que fue un hombre, Pedro, el primer testigo de la resurrección de Cristo, quien se erigió en cabeza de la Iglesia.

⁸⁰ En la misma medida, en la Grecia arcaica y el Asia Menor, las mujeres participaban con los hombres en los cultos religiosos, especialmente en los ofrecidos a la Gran Madre y a la diosa egipcia Isis. Si bien los papeles principales estaban reservados a los

punto de que éstas últimas ocupaban puestos directivos en grupos cristianos locales, ejerciendo en calidad de profetas, maestras y evangelistas. Más aun, tanto hombres como mujeres iniciados podían establecer una relación directa con ese Dios distinto al creador, a través de la gnosis.

La Patrística ratificaba explícitamente la idea del cristianismo ortodoxo de la inferioridad de la mujer respecto al hombre. De este modo la retórica religiosa da por sentado que los hombres forman el cuerpo legítimo de la comunidad, mientras que a las mujeres se les permite participar únicamente cuando se asimilan a éstos. En la misma línea y de forma explícita, San Pablo relega a la mujer dentro de la comunidad a guardar el más estricto silencio⁸¹. Esta es la actitud radical que asumirán los Padres de la Iglesia y que se reflejará en el ámbito cultural y social. Sin embargo, esta vena de misoginia no se instala en el vacío, sino que cuenta con un importante referente dentro de la mentalidad del mundo antiguo, ya que el mismo Aristóteles, en su obra *La Política*, hace hincapié en la idea de que *“cada género debe poseer sus atributos especiales; ya lo manifestó el poeta en este verso: “El silencio es la gloria de la mujer.”*⁸²

De modo que ya desde la Antigüedad arranca esta tradición, que el sistema litúrgico cristiano acabará de consolidar, adjudicando la palabra y, por tanto, el poder al hombre, y el silencio, a la mujer. Concluyendo diremos que existe un claro paralelismo entre la oposición: principio masculino (+) / principio femenino (-), y la oposición: Palabra (+) / Silencio (-). La correspondencia se hace evidente. Al principio masculino, al que se le atribuyen connotaciones positivas, le corresponde el poder, cuyo atributo es, por excelencia, la palabra; y al principio femenino, al que se le atribuyen connotaciones negativas, se le atribuye la subyugación y el silencio.

6. Integración de la dicotomía palabra / silencio

*“Y el Silencio se hizo Palabra -¡y empezó a hablar!-”*⁸³

hombres, las mujeres tomaban parte en los servicios y profesiones. A principios del siglo I d.C., las mujeres egipcias ya habían alcanzado un estado relativamente avanzado de emancipación social, política y legal. (Véase Pagels, opus cit., p. 107.

⁸¹ (I Tm 2: 1) en opus cit., 1975, p. 1702.

⁸² Aristóteles, “La Poética”, Cap. V, en *Obras filosóficas*, Barcelona, Ed. Éxito, 1951, p. 285.

⁸³ R. Panikkar, “El silencio de la Palabra” en Rev. *Cielo y Tierra*, nº 10, Inv. 1984/85, p. 26.

En la línea de la *coincidentia oppositorum* en que se articula el universo mítico y sagrado de un gran número de religiones, encontramos el artículo de Raimon Panikkar, titulado “El silencio de la Palabra”⁸⁴, donde el filósofo hindú, partiendo de un análisis de espíritu esencialmente orientalista, holístico e integrador, llega a la conclusión de que no existe el silencio por un lado y la palabra por otro. Y es que la polaridad palabra y silencio coexiste en una íntima intradependencia, siendo inconcebible la existencia de uno sin la presencia de la otra, y viceversa. El concepto de la *coincidentia oppositorum*, ya existente en Nicolás de Cusa, y que Eliade retoma para vertebrar el universo sagrado y mítico existente en numerosos pueblos, halla en Panikkar una feliz expresión en cuanto a la relación palabra-silencio se refiere. Así, el filósofo hindú, desde una perspectiva integradora, resuelve aquello que para una mente racional resultaría imposible. En definitiva, llega a dar forma y a expresar lo indecible. En capítulos sucesivos, veremos cómo la consideración de la palabra y el silencio en filósofos como Sciacca, Ortega⁸⁵ o Dauenhauer apunta, en cada uno de ellos, a una interpretación con esenciales puntos de contacto con la de Panikkar.

⁸⁴ Ibid., 1984.

⁸⁵ En el capítulo siguiente, veremos que Ortega comparte este mismo punto de vista. (Véase “El decir de la gente: la lengua. Hacia una nueva lingüística” en *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente, 1995, pp. 247-248).

CAPÍTULO II

¿QUÉ ES EL SILENCIO? HACIA UNA TAXONOMÍA DEL SILENCIO

Vamos a tratar de definir el significado y la función del silencio dentro del marco cultural de Occidente. De acuerdo con este objetivo, revisaremos la presencia de distintos tipos de silencio, en la esfera del pensamiento filosófico, literario y artístico del s. XX. Leeremos en esos silencios tratando de desvelar sus significados ocultos, articulando a modo de una hermenéutica del silencio, así como una taxonomía del mismo de acuerdo con la perspectiva de distintos autores.

Hablar del silencio supone adentrarnos irremediabilmente en el ámbito de la comunicación y del ser humano. Muchos han sido los autores que lo han contemplado y tipificado, de acuerdo con distintas perspectivas, desde la ética y filosófica hasta el ámbito de las artes, pasando por la psicolingüística, entre otras disciplinas. Sin embargo, más allá de la disparidad de criterios, todos coinciden en una valoración positiva del silencio.

1. Definiciones del silencio

“Podemos, sin duda, hablar “sobre” el silencio, lo mismo que podemos hablar sobre lo que ocurrió ayer, o sobre x, o sobre cualquier tema. Pero el silencio sobre el que hablamos no es un verdadero silencio, pues el silencio no es un “objeto” (sobre el que se pueda hablar). No podemos hablar sobre el verdadero silencio, al igual que no podemos encontrar la oscuridad buscando con una antorcha.”⁸⁶

La cita de Panikkar puede ayudarnos a contestar algunas cuestiones. En primer lugar, el silencio es visto como una acción. Sin embargo, el verdadero silencio no es un objeto, lo cual garantiza su inefabilidad. Esta afirmación parece inducirnos a la idea de que el silencio es incompatible con el habla. No obstante, el filósofo hindú distingue entre dos tipos de silencio:

⁸⁶ R. Panikkar, opus cit., 1982, p. 26.

- 1.El silencio como acción.
- 2.El silencio como entidad mítica y universal.

A éste último es al que el autor concede plena entidad en su misma esencia inefable. Y es a este mismo silencio al que se refiere Ramírez González cuando dice que *“el Silencio es el nombre que damos no a algo que aparece, a un fenómeno, sino a algo que no aparece, a la no aparición o desaparición. Esto otorga automáticamente al Silencio connotaciones metafísicas y existenciales, viniendo así a ser la metáfora de lo inefable o inexpresable.”*⁸⁷. Este es el silencio que aparece nombrado en el ámbito de la poesía y la religión, que nada tiene que ver con la dimensión pragmática que nos ocupará a lo largo del capítulo. En cualquier caso, la cita introductoria de Panikkar nos ha servido para hacer esta distinción que Ramírez González justifica como:

- El Silencio en mayúscula, como entidad universal es una construcción abstracta con raíces en el pensar mítico.
- Mientras que los silencios son propiamente hechos, acciones cuya condición queda falseada al someterlos a la forma gramatical del sustantivo.

A continuación pasemos a examinar las definiciones de la palabra “silencio” que aparecen en distintos diccionarios. Así, el *Diccionario de la Real Academia Española*⁸⁸ señala la etimología latina de *silentium* y recoge tres acepciones generales del término silencio, añadiendo otras dos en lenguajes de grupo, aparte de algunas frases hechas en las que es palabra clave:

1. Abstención de hablar.
2. Falta de ruidos: “el silencio de los bosques, de la noche...”
3. Fig. Efecto de no hablar por escrito: “el silencio de los historiadores, el silencio de la ley”.

Las tres acepciones tienen un común denominador, su carácter negativo:

- No hablar.

⁸⁷ José Ramírez González, “El significado del silencio y el silencio del significado”, en Carlos Castilla del Pino, *El silencio*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p.23.

⁸⁸ *Diccionario de la Real Academia Española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 1224.

- No haber ruido.
- No escribir.

Lo mismo ocurre en los lenguajes de grupo: el silencio administrativo, en el lenguaje jurídico, el silencio o pausa musical si no hay sonido. En todos los casos el silencio se presenta y define como algo opuesto a toda actividad, sea en el ámbito auditivo o en el visual.

Veamos qué nos dice el *Diccionario* de María Moliner:

*“Silencio (...) Circunstancia de no haber ningún sonido en un sitio o en un momento. // Circunstancia de no hablar las personas. // (...) Circunstancia de no hablar de cierta cosa (...)”*⁸⁹.

A continuación hace referencia al silencio administrativo, al de la música y al de las frases hechas. Por su parte, el *Diccionario Anaya de la Lengua*⁹⁰ ofrece una serie de acepciones muy cercanas a las del de Moliner. De modo que podemos extraer las siguientes conclusiones:

1. De acuerdo con la acepción “abstención de hablar”, en la que coinciden prácticamente los tres diccionarios, el silencio recibe un tratamiento verbal, como si se tratara de la negación de una acción, un no-hablar.
2. Con respecto a la acepción que relaciona de forma opositiva el silencio y el ruido o sonido, tratados éstos indistintamente, el silencio es una “ausencia de ruido”.
3. En los dos últimos diccionarios se hace referencia al silencio como omisión voluntaria de la palabra escrita o hablada.

1.1.El silencio en la música

Otra de las acepciones que nos interesa destacar es el silencio entendido como pausa dentro del lenguaje musical. Así, la *Enciclopedia de la música* de Höweler observa:

⁸⁹ María Moliner, *Diccionario de Uso del Español*, Tomo II, Madrid, Gredos, 1981, p. 1165.

⁹⁰ *Diccionario Anaya de la Lengua*, Madrid, Anaya, 1991, p. 886.

“Ausencia de sonido. Por extensión, se denomina “silencio” a la figura que en notación musical indica la suspensión temporal del discurso sonoro.”⁹¹.

Y es que la música es inconcebible sin silencios, los cuales puntúan y pautan la sonoridad musical. Podríamos decir que no sólo es un signo inherente al mismo lenguaje musical sino que da sentido al fraseo musical. De este modo, las cuatro notas repetidas, en distintas posición de la escala, al comienzo de la Quinta Sinfonía de Beethoven, sólo adquieren su intensidad expresiva gracias a los silencios que se intercalan entre ellas y que, a su vez, las disciernen y las unen. No sólo en esta Sinfonía, en toda música, los silencios pertenecen a la misma sustancia de la sonoridad. Por otra parte, de acuerdo con A. Amorós, diremos que “el lenguaje musical, al igual que cualquier otro tipo de lenguaje artístico, ha buscado siempre potenciar al máximo su capacidad de expresión.”⁹² De ahí que el silencio, como ausencia de sonido, se haya erigido, si bien de una forma indirecta, en fuente de constante preocupación para los compositores. Sin embargo, es en torno a la relación entre el lenguaje verbal y el musical donde encontramos una mayor disparidad de opiniones y estilos. Así, en el siglo XIX, encontramos un artista como Wagner⁹³ que va a articular su revolucionaria estética musical en torno a una ausencia total, aunque utópica, del silencio. En esa búsqueda incansable por encontrar la fórmula de expresión total, en la *Gesamtkunstwerk* (obra de arte total), a través de la síntesis total entre palabra y música no hay cabida para el silencio. No obstante, va a ser en el siglo XX cuando nos hallamos ante una asombrosa revolución del lenguaje musical. La escuela de Viena, con Schoenberg a la cabeza, llevan a cabo la mayor revolución que el discurso musical había sufrido hasta entonces: el dodecafonismo o serialismo. Así, con la llamada música atonal se pretende un lenguaje totalmente desembarazado de referencias. Y es dentro de esta escuela donde encontramos al compositor del silencio por excelencia, Weber. Páginas enteras de sus partituras representan pentagramas vacíos en donde flotan espaciadas algunas notas. Al ser interpretadas, toda la orquesta calla, mientras se escucha el sonido inquietante de algunos instrumentos. En su enigmático discurso musical los silencios adquieren plena significación, impregnando de una nueva pureza la materia acústica. El silencio se revela no como una interrupción del sonido sino como una forma privilegiada del mismo.

En líneas generales, los términos silencio y pausa son utilizados, de forma indistinta para referirse a un mismo referente dentro del lenguaje musical. Sin embargo, uno y otro revisten matices distintos. La pausa puede ser de una duración más o menos

⁹¹ Casper Höweler, *Enciclopedia de la música*, Barcelona, Ed. Noguer, 1978, p. 411.

⁹² Amparo Amorós, *La palabra del silencio*, (Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense, 1991).

⁹³ Wagner, dentro de un marco filosófico romántico, crea el concepto de “melodía infinita”, con el fin de suprimir las cadencias. Concepto utópico ya que es imposible lograr una melodía que evite los silencios. (Véase en J. Deathridge, *Wagner*, Col. New Grove, Muchnik Editores, 1984, pp. 100-101.

determinada, mientras el silencio es entendido como matriz del lenguaje musical. Más aún, podríamos decir, invirtiendo los conceptos, que la música se erige en el privilegiado receptáculo del silencio. De manera que, según Pere Gimferrer:

“El giro se ha cumplido en sentido inverso, y así la música establece el silencio y la pintura el vacío, y la palabra el espacio en blanco.”⁹⁴.

En cuanto a la pausa, bien es sabido que éste no es un término exclusivo del lenguaje musical, sino que se hace extensivo a todos los ámbitos de la comunicación y, sea una conversación, un discurso electoral o la lectura de un poema, en cualquiera de estos actos comunicativos la presencia de esta interrupción en el discurso es de gran importancia. Sabemos que la pausa sirve, en muchas ocasiones, para subrayar lo dicho hasta ese momento, erigiéndose en signo relevante e indispensable dentro de cualquier expresión dada en el ámbito de la comunicación.

1.2.El silencio en la filosofía

Sin lugar a dudas el silencio se vincula a ámbitos más profundos del ser humano, y es precisamente a este silencio al que han hecho referencia los psicólogos y moralistas considerándolo como *“una cuestión de índole filosófica, tratando de referirlo al problema de la meditación interna y de la introspección...”⁹⁵*. Con lo cual nos introducimos en una dimensión filosófica del término. En este caso, el silencio no es contemplado como una “ausencia” o “negación”, sino, todo lo contrario, se erige en “presencia” y “afirmación” necesaria para que un estado mental y espiritual sea factible. En otras palabras, sin silencio no es posible lograr el estado de relajación y concentración tal que favorezca la meditación interna o el estado de introspección deseable.

Sin embargo, hay que saber distinguir el silencio de otros términos que podrían llevarnos a confusión como el mutismo. Así, nos lo advierte Heidegger, vinculando el silencio con la voluntad de expresar y con el “genuino hablar”; mientras que el mutismo, se reduce a una incapacidad o imposibilidad de realización expresiva. De modo que *“sólo en el genuino hablar es posible un verdadero callar.”⁹⁶*

⁹⁴ Pere Gimferrer, *Els miralls*, incluido en *Poesía 1970-77*, Madrid, A. Corazón, 1978.

⁹⁵ *Enciclopedia universal ilustrada. (Euro-americana)*, vol. 56, Madrid, Espasa-Calpe, p 1927, p. 44.

⁹⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1982, pp. 183-184.

En el *Diccionario de símbolos*⁹⁷, Chevalier le atribuye un valor positivo al silencio, mientras que al mutismo le asigna un valor de signo contrario. Esto se traduce en diferentes dimensiones. En el ámbito religioso, el silencio es “apertura”, mientras que el mutismo es “cierre” de la revelación, sea por rechazo a recibirla y a transmitirla, sea como castigo. En el ámbito mítico y cosmogónico, el silencio es “Principio y Fin”, mientras que el mutismo es “interrupción, ocultación”. En el ámbito simbólico, el silencio “da grandeza y majestad”, por el contrario, el mutismo “desprecia y degrada” la realidad. Y, por último, en la esfera de lo simbólico, el silencio es “signo de divinidad”, mientras que el mutismo es signo de “aridez espiritual”. Así pues, vemos cómo también definiciones en las que el silencio recibe un tratamiento positivo, concebido como una presencia y no una ausencia.

1.3. El silencio como acción

Nuestro foco de interés del presente capítulo se centra en el silencio entendido como conducta en el ámbito de la interacción comunicativa. De ahí que a continuación hagamos referencia a ciertos términos o expresiones que ponen de relieve la verdadera naturaleza del silencio como forma de actuación. Definiciones relativas al silencio en el espacio de la pragmática nos vienen dadas por María Moliner, en el *Diccionario de uso del español*⁹⁸ quien define el término “silencio” en su función enfática o expresiva, con forma de sustantivo pero son significado verbal, así como diversas formas verbales.

1. “¡Silencio!” : “Exclamación frecuente para pedir o imponer silencio.”
2. “Guardar silencio” : “*g.s. sobre algo. No decirlo o hablar de ello.*”
3. “Imponer silencio” : “Además de su sentido normal, impedir una protesta o acallar las pasiones. (V. “Dominar”).
4. “Reducir al silencio” : “*Hacer callar definitivamente algo o a alguien.*”
5. “Pasar en silencio” : “*cierta cosa. No hablar de ella deliberadamente. (V. “Callar”).*”
6. “Reducir al silencio” : “*Hacer callar definitivamente algo o a alguien.*”

⁹⁷ Jean Chevalier; A. Gheerbrant, *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, Ed. Herder, 1988, p. 947.

⁹⁸ opus cit., 1982, p. 1165.

7. “Romper el silencio” : *“Hablar alguien sobre cierta cosa, hacer declaraciones, hablar en público, etc., después de haberse abstenido de hacerlo durante cierto tiempo.”*

Estas estructuras lingüísticas subrayan la naturaleza verbal del significante silencio. Y es que éste es una acción, no una sustancia o un objeto que se pueda coleccionar, por lo que la forma verbal sería la que se adecuaría mejor a su auténtico significado. En contraste con el silencio en mayúsculas, entendido como entidad metafísica y existencial de reminiscencias míticas, tenemos el silencio, o mejor, los silencios en plural, forma sustantiva que apunta un significado verbal, ya que indica una acción o conducta.

2.Hacia una hermenéutica del silencio

De un modo u otro el silencio ha suscitado una gran inquietud a lo largo del s. XX. Así, desde distintos puntos de vista, escritores, filósofos y músicos se han cuestionado la existencia y la significación de este signo. Nosotros vamos a realizar una breve incursión en diversos ámbitos del pensamiento para lograr un acercamiento más estrecho a nuestro centro de interés y, así, poder configurar una hermenéutica del silencio. No en vano, la tarea fundamental de toda hermenéutica consiste, precisamente, en aprender a leer los silencios implícitos en el texto.

Todos hemos oído hablar del silencio, pero, tal y como observa Guerra Garrido, *“nadie lo conoce, dicen que su estruendo parte los oídos, dicen que es el vicio solitario del que se pregunta quién es, dicen, pero no se le escucha.”*⁹⁹. Ante esta significativa ausencia, cabe formularse una cuestión fundamental, ¿pero existe realmente el silencio? A partir de esta pregunta, se abre un sugerente abanico de respuestas.

Para algunos el silencio no existe. Así, John Cage, después de entrar en una cámara anecoica y de no haber dejado de percibir dos sonidos: los latidos de su corazón y el sonido de la circulación de la sangre en su cabeza, afirma “el silencio no existe. Siempre ocurre algo que produce un sonido.”¹⁰⁰. Tal afirmación parece confirmarse en el relato fantástico de Poe, “El corazón delator”, cuando el protagonista después de haber

⁹⁹ R. Guerra Garrido, “El silencio perdido, la soledad temida”, pp. 9-10, *El País*, 3/1, p. 9.

¹⁰⁰ J. Carlos Jiménez, *El País*, “La Cultura”, 23/9, 1988, p.34.

cometido un asesinato, oye los latidos de su corazón¹⁰¹ en el silencio de la noche. Otros autores, como A. Camus¹⁰², hacen referencia a la pérdida del silencio del hombre moderno. El escritor francés opone el silencio del desierto o de ciudades como la tranquila Orán, al bullicio de las urbes occidentales. Considera el silencio como una realidad física perdida por el hombre occidental, similar a la pérdida del paraíso en favor de la civilización. Más aún, este ruido ensordecedor de Occidente vendría a erigirse en metáfora de su turbulenta historia, en cuanto que su andadura, a lo largo de los siglos, ha estado marcada por la violencia y la discordia entre los hombres. Por su parte, otros pensadores, como Ortega y Gasset¹⁰³, dirán que no existe el silencio absoluto. El filósofo madrileño equipara el silencio a un espacio “vacío de rumor”, el cual exige ser ocupado por algo. En los parajes solitarios de que nos habla, ese algo se traduce en el inquietante sonido de los latidos de nuestro corazón. No obstante, el filósofo madrileño va más allá de una simple descripción física, adentrándose en la misma naturaleza sublime del fenómeno. Y es que el silencio exterior, aunque nunca es absoluto, nos induce a un estado definitivo, casi metafísico, abocándonos a la aguda consciencia de nuestro interior. Qué duda cabe que los silencios de la meditación y la reflexión constituyen los momentos más plenos de nuestra vida espiritual, aunque, por qué no decirlo, también sean, en ocasiones, los más atormentados. En este discurrir psíquico y metafísico aflora la idea de que el silencio exterior es vivido como inquietante experiencia personal, erigiéndose en el espacio necesario en la reflexión. No en vano Sciacca observa que “el silencio de la naturaleza tiene la profundidad del hombre que lo escucha, la que Dios le ha puesto dentro creándolo hombre.”¹⁰⁴.

El silencio de la naturaleza que conecta con el espacio íntimo y subjetivo, adecuado a la reflexión del hombre, tiene claras connotaciones míticas que nos remiten al mito cosmogónico, al silencio primigenio anterior a la Creación. A partir de este mismo silencio se vislumbran dos aspectos que se interpenetran mutuamente: el silencio es el momento de la iniciación y el espacio necesario en toda creación artística.

2.1.El silencio es el momento de la iniciación

El silencio iniciático, además de ser el espacio previo requerido para la realización de cualquier acción o actividad, también cumple una importante función en la esfera mítica. Recordemos el argumento de la ópera de Mozart, *La flauta mágica*, donde el protagonista, Tamino, debe superar la prueba del silencio impuesta por Zoroastro. Difícil

¹⁰¹ Edgar Allan Poe, “El corazón delator” en *Antología del cuento literario*, Selección y edic. M. Díez Rodríguez, Madrid, Alhambra, 1988.

¹⁰² Albert Camus, “L’Été. Le minotaure ou la halte d’Oran” en *Essais*, Paris, Ed. Gallimard, 1965, pp. 813-814.

¹⁰³ José Ortega y Gasset, “Meditación preliminar” en *Meditaciones sobre el Quijote*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 98.

¹⁰⁴ Michele F. Sciacca, *El silencio y la palabra. (Cómo se vence en Waterloo)*, Barcelona, Biblioteca Filosófica, 1961, p. 107.

prueba que logrará afrontar el príncipe en el bosque; frente al pastor Papageno, contrapunto burlesco, quien es incapaz de mantener sellados sus labios. Asimismo, el silencio como signo de misticismo y pureza se hace presente en el *roman courtois* del siglo XII. Lancelot, Ivain y Erec, protagonistas de las novelas de Chrétien de Troyes, tienen que vivir un periodo de obligado ascetismo para recuperar su identidad y poder integrarse de nuevo en la vida de la corte. El caballero andante precisa de un tiempo de silencio, lejos del bullicio de las fiestas y torneos, para recuperar el difícil equilibrio que le exige su misma condición. Únicamente la soledad, entendida como muerte social del individuo, conlleva el germen de un nuevo renacer en la comunidad. En cualquier caso, la función estructural del silencio iniciático en el universo mítico no es parcial, sino que tiene un alcance mayor hasta el punto de trascender toda una obra y constituirse en mitema. De esta forma Levi-Strauss habla de los mitos percevalianos, haciendo referencia a aquellos en los que se da una “comunicación interrumpida”. En todas las versiones existentes sobre el mito homónimo configurado en torno a la figura de Perceval, el silencio iniciático envuelve al héroe desde el comienzo, extendiéndose a lo largo de toda la historia. Tal es el caso de *Li contes del Graal* de Chrétien, donde el silencio se erige en elemento estructural clave para comprender la obra.

2.2. Es el espacio necesario de la creación artística

El silencio como matriz necesaria en la creación artística se vincula, indudablemente, con el mito del regreso al origen. Del mismo modo sucede en relación al lenguaje; ya que, de acuerdo con Sciacca, “sin silencio no existiría lenguaje de ninguna clase, ni poético, ni pictórico, ni musical”¹⁰⁵. De la necesidad del silencio en la creación literaria, Kafka nos dejó clara constancia en sus escritos. En su correspondencia¹⁰⁶ con Felice, además de exponerle sus problemas con respecto a la inspiración artística, se queja continuamente de los ruidos que oye en casa, impidiéndole una total concentración para escribir. No cabe duda de que el escritor checo vivió obsesionado con ese silencio, metáfora de la inspiración creadora, que parecía serle negado por fuerzas ajenas a su dominio.

2.3. El silencio es el lugar de la reflexión

En cuanto al silencio como el espacio de la reflexión, hay que señalar su carácter estrictamente personal e intransferible, dado que es una experiencia individual prácticamente imposible de manifestar a los otros. El individuo se sumerge en el espacio insondable de su conciencia, sin necesidad de palabras. Es una interacción privilegiada la

¹⁰⁵ Sciacca, *ibíd.*, 1961, p. 99.

¹⁰⁶ F. Kafka, “Cartas a Felice” en *Escritos sobre sus escritos*, Barcelona, Anagrama, 1983, p. 4.

que se establece en la sustancia psíquica del yo. Pero también es rebelde ya que se resiste a ser sometida a toda codificación, por lo que resulta muy difícil de comunicar a los demás. Éste es el reto que en sus novelas se trazaron autores como Joyce o Faulkner, tratando de transcribir el pulso caótico de la conciencia individual. Sin duda alguna constituye una hazaña tratar de dar forma a ese universo silencioso ajeno a la razón.

Cuando la inquietud que experimenta el hombre ante un espacio de silencio externo le induce a la introspección, éste se reviste de connotaciones metafóricas teniendo alcance heurístico. Éste era el silencio que inquietaba a Pascal, cuando declaraba: “*el silencio eterno de estos espacio infinitos me espanta.*”¹⁰⁷. Este espanto de dimensiones cósmicas tiene mucho que ver con el vértigo existencial que expresa Virginia Woolf a raíz de la silenciosa indiferencia del universo ante la infinitud humana¹⁰⁸. En este caso, el silencio es metáfora de lo inefable. Es decir, de aquello que desborda al pensamiento y que se rebela a ser sometido por el lenguaje. Este tipo de metáfora, que funciona como una ventana en la cárcel de la lengua, es característico del lenguaje místico, pero también lo es de la poesía lírica y de la especulación metafísica y existencial. No en vano Kafka aludía a este último silencio con pavor cuando se refería al enigmático silencio de las sirenas¹⁰⁹.

Antes contemplábamos el silencio exterior como una privilegiada forma de acceso al interior del hombre, sin embargo, ello no le garantiza la armonía consigo mismo y con su entorno. El ser humano cuando bucea en su interior topa, en muchas ocasiones, con un muro infranqueable. El silencio como metáfora de lo impenetrable queda plenamente simbolizado en la naturaleza salvaje y misteriosa de la novela de Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*. En ella, Charlie Marlow, personaje protagonista -al tiempo que narrador interno-, sucumbe al inexplicable hechizo de las fuerzas ocultas que entrañan ese silencio inquietante al que nos venimos refiriendo. Tal vez, el estupor del hombre ante las fuerzas ocultas de la naturaleza no sea más que la intuición de un misterio insondable que subyace en su propio interior, como parte que es de la creación, y cuyo acceso le es del todo vedado. Las mismas palabras de Wittgenstein ratifican este silencio enigmático que atenaza al hombre cuando toma conciencia de su soledad, frente a la inmensidad de lo absoluto. Así, “de aquello que no se puede hablar, es mejor guardar silencio.”¹¹⁰. También la mística es silente en cuanto estado de ánimo o sentimiento relativo a la experiencia de Dios. En este contexto, la insuficiencia del lenguaje se hace

¹⁰⁷ B. Pascal, *Pensamientos, elogio de la contradicción*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1995, p. 201.

¹⁰⁸ Virginia Woolf, *Las olas*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 105.

¹⁰⁹ Franz Kafka, “El silencio de las sirenas” en *Meditaciones*, Madrid, M. E. Editores, 1994, p. 7.

¹¹⁰ Ludwig Wittgenstein, *Opus cit.*, 1981, p. 65.

evidente ante la inefabilidad del éxtasis místico. Autores como Jorge Guillén¹¹¹ o José Ángel Valente, entre otros, han tratado con intensidad del tema en sus escritos.

Todos y cada uno de los ejemplos, que acabamos de ver, apuntan a la imposibilidad de abordar con el lenguaje la experiencia metafísica de la conciencia individual. Y es que después de la exploración de las posibilidades del lenguaje, en nuestro afán por describir la experiencia del mundo, dentro de los límites de uno y otra, no cabe más que el silencio. Después del discurso sobre cada uno de los acontecimientos que constituyen la existencia humana, no queda espacio más que para el sentimiento místico y lo inefable. El silencio es metáfora de lo indecible, pero lo es también de la soledad humana. Nada aísla más que el silencio. Sin embargo, este silencio parece ser consustancial al ser humano. De hecho resulta imposible transmitir la sensación de vida de una época cualquiera de la propia existencia, ya que su esencia es demasiado sutil y penetrante para ser articulada en palabras. Porque, en definitiva, tal y como indica Conrad, “vivimos igual que soñamos: solos.”¹¹². Así pues, nos hallamos ante un silencio impregnado de connotaciones metafísicas y existenciales, viniendo a ser la metáfora de lo inefable. El lenguaje pone en evidencia su “poquedad”, al tratar de expresar aquello que acontece en la intimidad más recóndita del hombre. Autores, como Robert Musil, tuvieron una profunda percepción de esos sutiles estados de conciencia que escapan al lenguaje. Así, en su novela, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, declara a través de su personaje:

*“Así como siento que un pensamiento cobra vida en mí, siento también que en mí vive algo al contemplar las cosas, cuando los pensamientos callan. Detrás de todos los pensamientos hay en mí algo oscuro que no puede medirse con el pensamiento, una vida que no puede expresarse con palabras, y que, sin embargo, es mi vida...”*¹¹³

Y es que tal y como han observado muchos estudiosos, hay una parte importante de pensamiento lingüísticamente inexpressable. La carencia de expresión responde a distintas razones como hemos podido ver. La más simple y fácil de identificar tiene que ver con el carácter esencialmente individual que, en definitiva, posee la experiencia perceptiva humana, siendo ésta, en última instancia, la fuente de toda representación. La cual se combina con la peculiar idiosincrasia del individuo, englobando todos los elementos que intervienen en lo que suele denominarse la vivencia personal del sujeto. Todo ello configura un ámbito de pensamiento, a menudo con función referencial y

¹¹¹ Jorge Guillén, *Lenguaje y poesía*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 84.

¹¹² Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, p. 39.

¹¹³ Robert Musil, *Las tribulaciones del estudiante Törless*, Barcelona, Seix Barral, 1996, p. 211.

pretensión veritativa, que resulta muy difícil de ser traído a enunciación verbal por lo que su correlato lingüístico no puede ser más que el silencio.

2.4.El silencio es la expresión más pura de la psique

Y es que el silencio es consustancial a la vivencia personal del individuo, haciéndose extensivo a la sustancia psicológica del mismo. Así, de acuerdo con Sciacca:

“El silencio tiene un peso psicológico que supera al que pueda revestir la palabra. Está cargado con todo lo que hemos vivido, con todo lo que estamos viviendo, más aún, con todo lo que viviremos. En un instante de silencio todo el peso del tiempo de nuestra vida está cargado con todos los recuerdos, con todas las presencias y ausencias, con todas las esperanzas y desilusiones. En definitiva, en un instante de silencio se recoge una vida entera.”¹¹⁴

Siendo el silencio zona o espacio consustancial a la psique humana, el psicoanálisis, lógicamente, centrará en él su atención de forma muy especial, constituyendo para esta disciplina no sólo un hecho analítico de primer orden en el seguimiento del paciente sino, como dice Nasio, teniendo una presencia clínica esencial. Tal es la estrecha relación entre la psique y el silencio que éste se erige en una entidad teórica fundamental para el estudio del inconsciente y, sobre todo, del comportamiento humano. De modo que podemos afirmar que el silencio es el lugar de todas las manifestaciones humanas. Más aún, tal y como hemos visto, se erige en la expresión más pura del inconsciente. Así, en contraposición a la célebre afirmación lacaniana de que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, Nasio declara que “la estructura de la realidad psíquica es esencialmente muda.”¹¹⁵. Y es que el silencio puede manifestarse como un “habla del pensamiento”. El inconsciente se abre ante un “discurso sin palabras”. Más todavía, el silencio se muestra, no sólo como expresión voluntaria de un pensamiento en una circunstancia dada, sino que se hace extensivo a todo el espacio vital de la existencia, erigiéndose entonces, como forma de conducta. Tal es la actitud silenciosa que caracteriza a Meurseault, protagonista de *L'étranger*, de Camus. Quien observa que como nunca tiene gran cosa que decir, prefiere callarse. De lo visto hasta ahora podemos inferir varias ideas en torno a la naturaleza proteica del silencio:

- El silencio es metáfora de lo indecible.
- Es una forma de conducta.

¹¹⁴ Michele F. Sciacca, opus cit., 1961, p. 103.

¹¹⁵ J-D Nasio, *Le silence en psychanalyse*, Paris, Rivages, 1987, p. 9.

- Es el lugar de todas las manifestaciones humanas con un alcance heurístico.
- El silencio se erige en la expresión más pura del inconsciente.

2.4.El silencio es elipsis de la expresión de las emociones intensas

Estas dos interpretaciones del silencio se combinan, en distinta medida, para dar lugar a otros usos implícitos del significante que nos ocupa. El silencio es elipsis de la expresión de emociones intensas; es metáfora conductual en la función cognitiva; y, algo que evidenciamos desde la obviedad, el silencio es metáfora del fin, de la muerte, que no deja de ser la última acción del hombre. Respecto a la primera afirmación, autores como Virgilio ya advierten que *“las grandes emociones hacen enmudecer el corazón.”*¹¹⁶ Este tipo de silencio está ampliamente ilustrado en la literatura de la Antigüedad Clásica, donde es mostrado como elipsis de un dolor que excede toda posibilidad de comunicación. Así, Ovidio alude al dolor de Níobe, después de perder a todos sus hijos, con la expresión *“petrificada por el dolor.”*¹¹⁷. Y es que la inmovilización de los miembros y la huida del aliento vital se articulan en ese estupor que invade al ser humano cuando los acontecimientos le agobian, rebasando su aguante. Por su parte, Catulo expresó los efectos enajenantes de la pasión amorosa. Mientras que Petrarca vio la imposibilidad de expresar la intensidad de tal emoción a través de la palabra.

*“Y bien veo ahora que el intenso afecto
ata la lengua de quien lo siente
que quien puede decir cómo arde, está en fuego pequeño.”*¹¹⁸

Esta elipsis de la expresión de emociones intensas funcionaría en el ámbito de la cultura occidental. La cuestión relativa a la expresión del universo afectivo está estrictamente regulada por las pautas sociales como cualquier otro elemento integrante del sistema cultural. De este modo, veremos que en algunas culturas se potencia la viva manifestación de los sentimientos, como en las culturas del Mediterráneo, mientras que en otras, se silencian.

¹¹⁶ Virgilio, *La Eneida*, III, (trad. Eugenio de Ochoa), Madrid, Ed. EDAF, 1985, p. 87.

¹¹⁷ Cita de Ovidio, *Metamorfosis*, VI, 151, (en Michel de Montaigne, “De la tristeza” en *Ensayos I*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 50.

¹¹⁸ *“Chi pò dir com’egli arde, è’n picciol foco”* en Francesco Petrarca, *I Sonetti del Canzoniere*, Barcelona, Erasmò, Textos bilingües, Bosch, 1981, p. 338.

2.6.El silencio es la metáfora conductual del deseo

Los fenómenos vinculados a la psique humana, tales como el deseo, la pasión y la necesidad son propiamente impronunciables. A pesar de que, paradójicamente, toda palabra tenga que ver con cada una de estas realidades y, a la vez, le sirva para connotarlas. Como es sabido entre los descubrimientos esenciales del psicoanálisis está el de la generalizada represión del deseo. La respuesta a esta conducta de ocultación y represión de las pulsiones más profundas del individuo cabe buscarla en las presiones sociales y en la cultura, tal como analizó Freud en su obra *Malaise dans la civilisation*¹¹⁹. En última instancia nos hallamos ante una ocultación de una ocultación de clave psíquica, ya que la pulsión es retenida en el silencio del inconsciente por la insoportable angustia que produciría su paso a la esfera consciente, a la representación. Del mismo modo, el silencio se corresponde con las dos fases del deseo, a saber, como pulsión silenciada e insatisfecha y con su realización. Sírvanos de ejemplo la película *El graduado* (1967), dirigida por Mike Nichols. Pensemos en las escenas primeras en las que Jeremy, el joven protagonista contempla anonadado y sin palabras a la atractiva señora Robinson en casa de sus padres. Igualmente, más tarde, una vez que esta lo seduce, la escena en la que yace en el lecho en silencio, una vez satisfecho el deseo. Otro ejemplo del todo distinto, aunque no por ello menos ilustrativo, sería la película de David Lean, *Lawrence de Arabia* (1962), donde a través de la mirada y los silencios del protagonista –magistralmente interpretado por el actor Peter O’Toole- percibimos la metamorfosis espiritual que se opera en el héroe a lo largo de la historia. Concretamente hay dos momentos antológicos en los que sumido en el silencio contempla la inmensidad del desierto, proyectando los anhelos de su espíritu. El primero, cuando es un joven soñador y se lanza a la aventura atravesando el desierto, entonces su actitud es despreocupada y feliz. En ese momento su mirada proyecta la inocencia de su alma en la pureza silente del desierto. En cambio, en el segundo, una vez que vive la experiencia traumática en Daraa a manos de los turcos, sufre una transformación. Entonces se atrinchera en el mutismo y su mirada es distinta. Ahora, contempla la inmensidad del desierto con inquietud y desdén. El desierto ya no es un lugar de pureza y silencio, sino que será un escenario de destrucción y muerte cuando luchan contra los turcos. Y es que el silencio tiene una intensidad psicológica y emocional mayor que la que pueda expresarse con palabras.

2.7.El silencio es la matriz de la función cognitiva

Anteriormente indicábamos que el silencio es el espacio de la creación, de la reflexión, el espacio donde la psique realiza todas sus funciones. De ahí, se desprende que su presencia sea esencial en la función cognitiva, permitiendo la interacción íntima del individuo consigo mismo. El silencio es la matriz privilegiada de la reflexión. Toda

¹¹⁹ Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, P.U.F., 1967.

expresión humana es acogida por el silencio, convirtiéndose en el receptáculo necesario de la palabra. Con mayor razón éste se hace extensivo a la “palabra del silencio”, ya que la auténtica palabra no puede brotar más que de esta matriz privilegiada. En el mundo cotidiano, hay que decir que el silencio se erige en conducta y en estado primordial para que la función cognitiva pueda realizarse en el contexto de la interacción comunicativa. Ya que si el hablante hace uso de ese silencio en la cognición, también el oyente hace acopio de un silencio cognitivo necesario para penetrar en la comprensión del mensaje recibido. Porque quien escucha también lee, ve, reflexiona. Primero crea su zona de silencio, y dentro de ella acoge las palabras de los demás. Luego, su silencio procesa esas palabras, transmutándolas en palabras propias que quieren desvelarlo o representarlo. Es evidente que la función cognitiva del silencio ofrece distinta dimensión de acuerdo con los usos que del silencio hace el hablante y el oyente, pero, en cualquier caso, éste se hace necesario, de uno u otro modo, en la adecuada interacción entre ambos.

2.8.El silencio es el símbolo del poder

La omnipresencia del silencio en nuestra vida cotidiana va más allá de lo que cabría esperar; hasta el punto que podríamos afirmar que éste se erige en metáfora o símbolo del poder. Toda organización discursiva o semiótica conlleva relaciones de poder implícitas o explícitas. Quien habla tiene, supuestamente, las riendas de la conversación, pero quien calla tiene, en definitiva, la última palabra para que la interacción se lleve a cabo. El discurso del poder en sí mismo se manifiesta principalmente en el uso de hablarses y silencios. Más aún, éstos últimos vienen a constituir el auténtico tejido del discurso del poderoso. Montaigne en sus observaciones sobre la cuestión va más allá de lo que acabamos de indicar, dado que considera que el silencio es atributo obligado de los poderosos. No basta con que aquéllos que nos dirigen y gobiernan, aquéllos que tienen el mundo en sus manos, tengan un entendimiento común, con que puedan lo que nosotros si no están muy por encima. Como prometen más, también deben más. Y por ello, el silencio no sólo es en ellos actitud respetable y seria, sino también a menudo provechosa y ahorrativa. Cita el caso del poderoso rey Megabises, quien fue a ver a Apeles en su taller, tras permanecer largo tiempo con él sin decir palabra, luego, comenzó a discurrir sobre sus obras, por lo que recibió una dura reprimenda¹²⁰.

El discurso del poderoso se caracteriza fundamentalmente por los silencios. El poderoso practica a menudo el silencio propio, pero exige el habla de los demás. Tal es así que Ramírez González observa que un dictador que habla o se exhibe demasiado, como hacía el general Primo de Rivera, no se jubila en el poder. En contraposición a este caso, se refiere al proverbial laconismo de Franco, quien entendía esto mejor que nadie.

¹²⁰ Michel de Montaigne, *Ensayos III*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 180.

Sin embargo, es de todos conocidos los interminables discursos de Fidel Castro en la Plaza de la Revolución en La Habana. Sin duda, la excepción confirma la regla.

2.9. El silencio es metáfora de la muerte

El silencio es el inicio obligado de todo tipo de lenguaje o creación, pero también es metáfora del fin o, lo que es lo mismo, de la muerte. Así, desde la perspectiva psicoanalítica, Freud vio que el mutismo en los sueños es una representación simbólica de la muerte. Este silencio está ampliamente representado en el universo poético de autores como Lorca o Machado. En cualquier caso, más allá de toda metáfora y dimensión mítica, el silencio último y definitivo se impone no como un significante, sino como presencia acechante de la cual tenemos una clara conciencia. Tal y como veíamos en el Capítulo I, en el principio era el silencio y, al final, también será el silencio. Sin embargo, como indica Fierro Bardají, no nos hallamos en posición simétrica ante uno y otro. No tuvimos conciencia del silencio primordial, ni siquiera del silencio que, en la vida de cada uno de nosotros, precedió a nuestra primera palabra. No tenemos, pues, conciencia del silencio de dónde venimos. Pero sí, por el contrario, la tenemos del silencio al que nos encaminamos. El gran silencio humano es el silencio final, el de la muerte al cual nos avoca, inexorablemente, nuestra experiencia. De este silencio último lo desconocemos todo, al tiempo que de él tenemos la clara certeza de que, cuando llegue, todo habrá de callar. No sólo la comunicación o la palabra, sino también los deseos, los pensamientos, los afectos, las necesidades.

3.El silencio en la Pragmática

La presencia del silencio va más allá de la esfera psíquica y cognitiva del individuo, ya que sus usos y funciones se extienden al ámbito de la pragmática de la comunicación, en su doble vertiente verbal y no verbal. A continuación enumeramos algunas de las funciones que realiza el silencio en el lenguaje y en la comunicación:

- El silencio es un elemento consustancial a la estructura del lenguaje.
- Debe ser considerado como una unidad básica de la comunicación lingüística.
- Es el espacio necesario en el que la comunicación no verbal adquiere más sentido.
- Puede constituir la estructura misma de la interacción.
- Sirve de acotación a los actos de habla.
- El silencio se erige en acto de habla.

En definitiva, el silencio parece impregnar todas y cada una de las formas de comunicación que utilizan los individuos al interactuar unos con otros. Una veces su finalidad es articular el discurso verbal, otras potenciar la expresividad de un signo gestual incluso, en ciertas situaciones, llega a asumir el peso de la interacción erigiéndose en auténtico protagonista del acto comunicativo. Asimismo, constituye una forma de conducta, al igual que el lenguaje o cualquier otro canal de la comunicación. Sin embargo, el silencio ha sido tradicionalmente ignorado por los lingüistas, definiéndolo, generalmente, de forma negativa, como ausencia de habla. No será hasta los años ochenta, y desde una perspectiva de una teoría integrada de la comunicación, que se comience a contemplar el silencio en sí mismo como un valioso objeto de investigación.

La propuesta de Saville-Troike¹²¹ es considerar el silencio desde una óptica inversa a la que se venía aplicando hasta entonces. De modo que el silencio *no es* en función del material verbal, sino a la inversa. Visto así, el silencio vendría delimitado por los periodos del material lingüístico que proporciona el límite, marcando la frontera para su identificación; por lo que dejaría de ser interpretado únicamente como pausa, pasando a ser una importante unidad de comunicación, ya que su naturaleza está integrada en dimensiones y estructuras complejas. En cuanto a la consideración del silencio como acto comunicativo en sí mismo, hay que indicar que, en este sentido, el silencio, no sólo sirve para estructurar la comunicación en su desarrollo, sino que también sirve para organizar y regular las íntimas relaciones sociales de la comunidad. En este contexto cultural, nos hallamos ante un silencio entendido como el espacio de lo prohibido. Tal es el concepto del término “tabú” que rige las comunidades de pensamiento arcaico y que también, aunque de forma más o menos velada, se halla presente, dominando numerosas situaciones de la vida cotidiana, en las llamadas sociedades civilizadas.

En una pragmática de la comunicación lingüística, el silencio, además de presentarse como una de las formas que puede adoptar el acto de habla, se constituye en un elemento consustancial a la estructura del lenguaje. Porque, en definitiva, el lenguaje verbal no es sólo palabras habladas, sino palabra y silencio juntos. No hay palabras sin silencio, estando éste presente en el interior de cada una de ellas. En efecto, en la longitud y la duración de cada palabra se combinan unidades de sonidos y de silencio. Entre las vocales y las consonantes que forman una palabra hay espacios de silencios que, junto con los sonidos, las constituyen. El silencio es parte esencial de su sonoridad y los sonidos se hacen audibles gracias a éste. Más aún, no sólo la palabra está perforada de silencio, sino que un discurso sin pausas sería incomprensible. Podemos decir con Sciacca que los vacíos de sonido son el “pleno” de los sonidos; igual que las sombras de un cuadro

¹²¹ Muriel Saville-Troike, “The place of silence in an integrated theory of communication” en D. Tannen; M. Saville-Troike, *Perspectives on Silence*, Ablex Corporation Publishing, New Jersey, 1985, p. 3.

son el “realce” de los colores o las pausas en la música, el “latido” de las notas. Por otro lado, la interacción comunicativa puede estructurarse en torno al silencio. En este sentido, de acuerdo con Philips¹²², el silencio funciona como el soporte necesario en el que la comunicación no verbal adquiere todo su sentido. Se comporta como un agente que permite que la atención se concentre en los mensajes emitidos por el canal visual, no desempeñando funciones comunicativas propiamente. Por tanto, gracias al silencio se trasladaría todo protagonismo de la palabra al lenguaje gestual.

4. En el pensamiento y la estética del siglo XX

En el siglo XX hemos asistido a una innegable crisis del lenguaje anunciada, no en vano, por autores y pensadores a lo largo de la historia de Occidente. Crisis del lenguaje que no ha hecho más que poner en evidencia una cultura en crisis. Tal es así que Baudrillard¹²³ se ha referido a ella con la expresión de “la cultura del simulacro”. En relación a esta crisis espiritual y del pensamiento del hombre del siglo XX, el silencio se define en los siguientes términos:

- El silencio es el espacio del simulacro del lenguaje.
- Encuentra su esencia en una paradoja: “el silencio es el lugar del ruido”.
- El silencio como aspiración a la nada.
- Es el lugar de la repetición.
- Como única alternativa a la mentira.
- El silencio como representación y meta.

En el contexto de una cultura en proceso de cambio, sería interesante preguntarse: ¿qué lugar ocupa el silencio dentro de la cultura del siglo XX? ¿Podemos interpretarlo como presencia o ausencia en el pensamiento, llamado por algunos, postmoderno? Pero antes de dar respuesta a estas cuestiones, veamos cuál es el espíritu que se fue conformando a lo largo del pasado siglo. De entrada, hay que decir que la proclama “Dios ha muerto” no constituyó más que la punta del iceberg de lo que más tarde sobrevendría en el pensamiento de filósofos, escritores y artistas. Nietzsche, con su clarividencia, supo detectar el magma que se iba gestando en la cultura occidental, y que acabaría por anegarla en la nada. En efecto, el anhelo y la tendencia a la utopía, que ha movido al hombre en los momentos álgidos de la historia se fue desvaneciendo, siendo sustituido por una aspiración al gesto o, lo que es lo mismo, a una mera simulación. La esfera de la representación pierde todo referente y sentido, convirtiéndose en un

¹²² Susan U. Philips, “Interacción Structures through talk and interaction structures through silence” en D. Tannen, opus cit., 1985, pp. 207-213.

¹²³ Jean Baudrillard, “La precesión de los simulacros” en *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1993, pp. 9-19.

simulacro. Esto nos induce a pensar que ante esta doble negación: por un lado, la del signo como valor referencial y, por otro, la de la misma referencia, no cabe más que el silencio. Y puesto que la representación es un simulacro, el silencio es interpretado como un signo que se explica a sí mismo. Más aún, éste se erige en la única posible representación. La hiperconciencia de una realidad en descomposición conduce a pensadores y autores a buscar la nada como único reducto posible, de ahí que el silencio sea interpretado como aspiración a la nada. A tal efecto, Cioran afirmará que *“hablar de la nada en otros términos que los de la afectividad es perder el tiempo.”*¹²⁴.

La crisis de la cultura y el pensamiento del siglo XX induce a filósofos y escritores a poner en tela de juicio el valor del lenguaje. Se le cuestiona su eficacia como canal de comunicación, como representación de una realidad que parece desmoronarse en torno al hombre; y, lógicamente, se cuestiona la pertinencia del lenguaje como vehículo de un pensamiento que ha perdido los puntos de referencia. En este contexto de profunda crisis cultural, el silencio va a ser valorado en relación de oposición con el lenguaje, erigiéndose en la única opción a éste último. De ahí que el silencio sea el lugar del ruido y la repetición. Asimismo, por extensión se erige como única alternativa a la mentira¹²⁵. Más aún, como representación y meta, es decir, en una aspiración a la nada. A continuación, transcribimos las palabras de Jenaro Talens referidas a la obra de Beckett.

*“El silencio, como única forma de no representar la mentira, adquiere así estatuto estético. No es ya el hueco entre dos palabras sino la palabra verdadera que surge entre murmullos incesantes, repetitivos y vacíos, sobre los escombros de un lenguaje en descomposición.”*¹²⁶

Beckett, en su teatro del absurdo, pone en evidencia el lenguaje reducido a simulacro, *“por cuanto no refleja una realidad profunda, ni la enmascara, ni enmascara su ausencia, sino que no tiene nada que ver con ninguna realidad. Se convierte en el solo tributo del ser.”*¹²⁷ Así, los personajes de *Esperando a Godot*, Vladimir y Estragón, o Winnie en *Días felices*, hablan y hablan incesantemente, sin decir nada. Sin embargo, estos personajes “son” en cuanto hablan, y su cháchara incongruente se superpone al silencio reivindicando, de esta forma, una presencia vacua. Otros autores teatrales, como Artaud, Ionesco, Pinter o Arrabal, reclaman otro espacio expresivo, fuera de la palabra, para llenar el espacio escénico. Al respecto, Artaud declara que:

¹²⁴ E. M. Cioran, *Adiós a la filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 58.

¹²⁵ Nietzsche ya observó que frente al “arte de fingir”, refiriéndose al lenguaje, se alza el silencio como única alternativa a la mentira. Véase, F. Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” en *Revista Teorema*, Valencia, 12/80, pp. 3-7.

¹²⁶ Jenaro Talens, “El silencio como representación” en Samuel Beckett, *Pavesas*, Barcelona, Tusquets, 1987, pp. 9-15.

¹²⁷ *Ibid.*, 1987, p. 10.

“No ha quedado demostrado, ni mucho menos, que el lenguaje de las palabras sea el mejor posible. Y parece que en el escenario, que es, ante todo, un espacio que llenar, y un lugar en el que algo ocurre, el lenguaje de las palabras debe ceder la primicia al lenguaje de los signos, cuyas apariencias objetivas nos impresionan de un modo más inmediato.”¹²⁸

Por su parte, Ionesco utiliza ampliamente el silencio en sus obras como signo autorreferencial. Así, su primera obra, *La cantante calva*, se inicia con lo que en las acotaciones escénicas se indica como “un largo momento de silencio inglés”. De este modo, el silencio se erige en signo autotélico en todos los ámbitos artísticos; tanto en la escritura poética como en la pintura, el silencio se traducirá en la presencia de abundantes espacios en blanco. Con respecto a la escritura, sirva recordar los caligramas de Apollinaire, o la poesía visual de Joan Brossa, donde el espacio en blanco modela la imagen diseñada a través de la palabra. Y, en relación a la pintura, transcribimos un texto revelador de Steiner:

“Y en la mayoría de los casos, el expresionismo abstracto y el arte no objetivo no comunican absolutamente nada. La obra permanece muda o nos lanza gritos en una especie de jerigonza inhumana.”¹²⁹

Dentro del expresionismo abstracto norteamericano, destacamos los grandes lienzos monocromáticos de Marc Rothko¹³⁰, Jackson Pollock y las pinturas de Kline, inspiradas en ideogramas chinos. Otros representantes de este tipo de misticismo oriental son Rafols Casamada y Tàpies, de éste último son característicos los grandes murales donde la materia rinde tributo al silencio.

Por otro lado, la falta de entendimiento en la recepción del mensaje conlleva a que el silencio sea el espacio del ruido. Así nos lo hace saber Nietzsche oculto tras la figura del profeta Zarathustra:

¹²⁸ Cita de *El teatro y su doble* en J. Durozoi, *Artaud: La enajenación y la locura*, Madrid, Guadarrama, Punto Omega, p. 150.

¹²⁹ George Steiner, *Lenguaje y silencio, (Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano)*, Barcelona, Gedisa, 1982, p. 47.

¹³⁰ Marc Rothko representa la vertiente interiorista y mística del expresionismo abstracto americano. Tanto Rothko como Franz Kline, entre otros artistas, se inspiran en la estética y el pensamiento orientalista, bebiendo de las fuentes del budismo zen y el taoísmo.

“Todos hablan de mí cuando por la noche se reúnen en torno al fuego; pero nadie piensa en mí. Tal es el nuevo silencio que he descubierto: el murmullo que hacéis a mi alrededor tiene un velo sobre mis pensamientos.”¹³¹.

O bien, de acuerdo con el nihilismo de Beckett, ante el absurdo y el sinsentido de la existencia, *“no queda sino hablar para no decir nada, para llenar un vacío.”¹³²*. La cháchara sin sentido, el ruido, en este caso, es el lugar del silencio. No obstante, como dirá Barthes, *“el sentido acosa al hombre: hasta cuando quiere crear absurdos o sinsentidos.”¹³³*. De ahí que el silencio como tal se convierta en una utopía para el artista, si quiere seguir siendo artista. Entonces, ese silencio como expresión adoptará otras formas como el gesto. De este modo lo concibe Apollinaire, traducido en el espacio en blanco de la cuartilla. A su vez, este gesto, en cuestión, provoca en nosotros un “esfuerzo de lenguaje”, como dirá Barthes al referirse a la pintura abstracta de Cy Twombly.

Como decíamos anteriormente, el silencio es el lugar del ruido. De ahí que otra representación que puede adoptar el silencio sea la repetición. De este modo, la reiteración se erige en la pauta dramática de las obras de Beckett. Al igual que un disco rayado, Vladimir y Estragón repiten las mismas palabras en sus respectivos discursos. Y es a través de esta reiteración automatizada que se remiten a las mismas situaciones ya vividas, siendo recurrentes en cuanto a la expresión del absurdo de la vida. De acuerdo con la ya aludida “hiperconciencia” de liberación de los signos, el silencio se convierte en aspiración de una difícil meta a alcanzar. En relación con ello, parafraseamos a Susan Sontag cuando alude a esta acepción del silencio como culminación del proceso estético. Así, con el silencio voluntario culmina la conquista por el derecho a estar callado, de forma contraria a lo que ocurría siglos atrás. Antes el silencio era vivido por el artista como “zona de mediación”, zona de iniciación en un proceso que pretendía la conquista del derecho a hablar y expresar. En la segunda mitad del siglo XX, se produce una inversión, o más bien, una subversión de las querencias y aspiraciones. En el ámbito filosófico, el discurso se repliega sobre sí mismo. De este modo, Cioran llegará a declarar:

“La única mente libre es aquella que, virgen de toda intimidación con seres u objetos, se repliega sobre su propia vacuidad.”¹³⁴

¹³¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Bruguera, 1979, p. 159.

¹³² Cita de Beckett, en J. Talens en opus cit., 1985, p. 8.

¹³³ Roland Barthes, “La escritura de lo visible” en *Lo obvio y lo obtuso*, Barcelona, Tusquets, 1986, pp. 153-161.

¹³⁴ Cita de Cioran en Susan Sontag, “Penser contre soi”: Reflexiones sobre Cioran”, en *Estilos radicales*, Madrid, Taurus, p. 119.

En este caso, el silencio es el espacio vacuo de la mente libre. Por otro parte, a nivel formal, este discurso personal, incluso autobiográfico, adoptará la forma predilecta del aforismo¹³⁵. Cuya expresión es el silencio y sus correlatos gráficos, tales como espacios en blanco intertextuales, márgenes, entre otros recursos tipográficos. Esta es, en definitiva, la retórica del silencio que Beckett propugnaba en *El innombrable* observando:

*“Las palabras que caen, no se sabe dónde, no se sabe de dónde, gotas de silencio a través del silencio.”*¹³⁶

En este sentido, el silencio tiene la acepción de un fluir temporal detenido en un instante por un “discurso mutilado” autorreferencial que se explica a sí mismo.

Así pues, en este contexto, podemos interpretar el silencio como metáfora de la culminación del proceso artístico y cultural de la historia de Occidente, de acuerdo con la concepción de la cultura del simulacro. Tal y como hemos ido viendo, una semiótica del silencio se ha ido imponiendo en todas las vertientes culturales. Y es que el silencio ha sido el gran protagonista de este siglo que estamos concluyendo.

Otra acepción del silencio dentro del marco cultural del siglo XX es la hipertrofia del sentido. En relación a esta afirmación citamos a Barbotin:

*“La verbosidad ha matado al verbo, la hipertrofia del signo ha devorado la significación: la logorrea es la muerte del logos. En nuestros días, los medios de comunicación social corren el riesgo no sólo de eliminar de la vida moderna todo espacio de silencio, sino, todavía peor, de inspirar al hombre el disgusto, una especie de terror.”*¹³⁷

De este texto extraemos las siguientes ideas:

- El exceso de información que imponen los medios de comunicación (*mass media*), provocan las siguientes consecuencias psicológicas y sociales:

¹³⁵ Encontramos los paradigmas de este tipo de quehacer filosófico personal y, en muchos casos autobiográfico, en Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein y Cioran, entre otros.

¹³⁶ Cita de Beckett en Jenaro Talens, opus cit. 1985, p. 13.

¹³⁷ E. Barbotin, *El lenguaje del cuerpo*, vol. II, Pamplona, EUNSA, 1977, p. 22.

1. La hipertrofia del signo, sea éste verbal o no verbal, entraña la consiguiente hipertrofia del significado.
2. La inflación informativa en la actualidad amenaza con eliminar el espacio de silencio necesario en la vida humana, o lo que es lo mismo, la supresión de toda intimidad.
3. Con lo cual, el hombre quedará reducido a ser un mero autómatas incapaz de ser y estar en la soledad de su espacio vital.

Este fenómeno sociológico, síntoma de una sociedad enferma, aparece ampliamente ilustrado en novelas de ciencia ficción que tratan sobre la distopía del futuro de la humanidad. Así, por ejemplo, la novela de Ray Bradbury, *Fahrenheit 451*, nos muestra una civilización obsesionada con la idea de un supuesto bienestar y narcotizada por los *mass media* y los fármacos. La visión de Bradbury, teniendo en cuenta el año en que fue escrita, es asombrosamente profética: pantallas interactivas de televisión que se extienden en su amplitud ocupando la pared; una población que no escucha otra cosa que una corriente constante de música y noticias a través de unos minúsculos auriculares; la aniquilación sistemática de los libros por el gobierno por considerarlos un peligro para la sociedad. Si no todos, sí muchos de estos aspectos nos recuerdan a la forma de estar en el mundo del hombre en la actualidad.

Por tanto, tenemos dos ideas fundamentales: por un lado, el uso excesivo de un signo provoca la anulación de éste. Lo que nos recuerda a aquello que Rubert de Ventós ha denominado *"vértigo del sentido"*¹³⁸, apuntando al exceso de signos escritos en nuestra sociedad. Por otro lado, los efectos del exceso de información en el hombre: el bloqueo del pensamiento y el espíritu crítico. En definitiva, esta sobresaturación provoca el deterioro de las capacidades cognitivas y paraliza las funciones básicas de la memoria. A estos efectos enajenantes y silenciarios apuntaba Heidegger al hablar de la perversión de los medios. En relación con esta idea, citamos un fragmento de la novela de Virginia Woolf, *Las olas*, donde a través de un elaborado monólogo interior, el personaje manifiesta su angustia frente al ruido constante del lenguaje:

*"He terminado con las frases. Cuanto mejor es el silencio, la taza de café, la mesa. Para siempre me sentaré aquí con las cosas desnudas, la taza de café, el cuchillo, el tenedor, cosas en sí mismas, también yo una cosa (...)."*¹³⁹

¹³⁸ Rubert de Ventós, "Vértigo del sentido o cómo dar gato por liebre", en *De la modernidad*, Barcelona, Península, 1980, pp. 9-17.

¹³⁹ Virginia Woolf, *Las olas*, Madrid, Cátedra, Letras Universales, 1994, p. 369.

En contraposición al sinsentido del lenguaje, el alma de Bernard se repliega en sí misma, con el anhelo de poder gozar de la soledad. Desde su silencio, su mirada, libre de todo artificio, anhela percibir la belleza de los objetos en su simplicidad. Esta actitud vital no es más que una metáfora de la aspiración a la que han tendido gran parte de los artistas en el siglo XX: recuperar la inocencia perdida. De ahí que ante la imposibilidad de tal realización el silencio se erija en meta y referente obligado para todos ellos.

A pesar de la brevedad del análisis realizado en este capítulo, podemos llegar a dos conclusiones altamente clarificadoras:

1. Es necesario desentrañar el significado del silencio dentro de un contexto situacional dado; es decir, en relación con unas coordenadas espacio temporales concretas. De este modo, el silencio se concibe y define únicamente respecto a un sistema cultural dado. Así lo hemos visto contextualizado en el ámbito filosófico, literario, artístico y, desde luego, como forma de conducta dentro de una Pragmática de la comunicación.

2. El silencio siempre se contempla en relación con un elemento cultural dado, con el que mantenga una relación de oposición, que permita poner de relieve su presencia altamente reveladora.

La relación de oposición palabra-silenció que existe en el pensamiento del hombre del siglo XX, se inscribe en una concepción integradora de las parejas de contrarios. A saber, la interpenetración de dos realidades opuestas que veíamos en el taoísmo y el budismo. Por tanto, podemos decir que existen ciertas concomitancias entre el pensamiento oriental¹⁴⁰ y el pensamiento filosófico y artístico occidental a lo largo del presente siglo, respecto a la consideración última del silencio.

¹⁴⁰ Bien es sabido que Oriente y Occidente han mantenido desde la Antigüedad relaciones de intercambio a nivel cultural. En cualquier caso, según R. Panikkar, Occidente siempre ha captado el aspecto más superficial y exótico de la cultura oriental. Quizá, en estos dos últimos siglos se haya producido un acercamiento más serio de Occidente a Oriente, ello puede ser, de acuerdo con Octavio Paz, nuestra cultura ve, con nostalgia, en Oriente una reserva de espiritualidad y silencio que ha perdido el hombre moderno.

3. Una taxonomía del silencio

Dada la exhaustividad de nuestra tesis, nos vamos a limitar a explicar cómo está confeccionada la taxonomía, sin entrar en la exposición de las teorías de los numerosos autores que hemos estudiado. Así pues, diremos que hemos tratado de confeccionar una clasificación del silencio, aunque, no obstante, sería más correcto decir de los silencios, como hemos ido viendo desde el inicio de nuestro trabajo. Ante la complejidad de nuestro objeto de estudio, hemos pretendido mostrar las distintas teorías, que presentan una serie de autores, con un criterio disciplinario; a pesar del eclecticismo que tienen muchas de ellas. A continuación pasamos a indicar los principios metodológicos que hemos aplicado al dar cuenta de las distintas clasificaciones existentes. Por otra parte, algunas de las conclusiones extraídas en el apartado anterior han servido para conformar estos criterios.

1. La distinción entre el Silencio, en mayúsculas, como acepción metafórica, y el silencio (o su variante en plural “los silencios”) entendido como signo y forma de conducta.
2. La distinción con respecto al ámbito en el que operan algunas teorías, a saber, a nivel de microsistemas o bien a nivel de macrosistemas (importante rasgo metodológico procedente de la etnografía de la comunicación).
3. La distinción con respecto al contexto disciplinario:
 - a. Pragmática en la interacción conversacional.
 - b. Lingüística.
 - c. Antropología lingüística.
 - c. Psicolingüística.
 - d. Sociolingüística.
 - e. Etnografía de la comunicación: en el cruce cultural.
 - f. Comunicación no verbal.
 - g. Retórica religiosa y textual.
 - h. Filosofía y Estética.

Estos serían los grandes bloques en los que operan las distintas teorías. Somos conscientes de la interrelación existente entre todos y cada uno de estos ámbitos, y también de que la mayoría de estas teorías tienen, inevitablemente, un espíritu ecléctico, por lo que participan, en algunos casos, de varios de estos bloques disciplinarios. En cualquier caso, entendemos que no está reñido con nuestro ánimo de ordenar, agrupar y clasificar, el hecho de respetar al máximo el espíritu integral de estas teorías. A continuación mostramos un cuadro sinóptico (CUADRO I), mostrando los criterios de clasificación dentro del contexto del marco de la cultura y la comunicación.

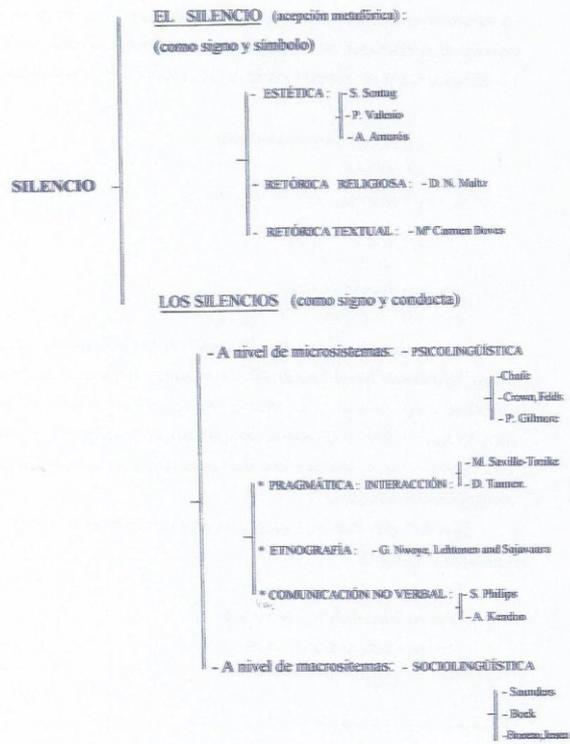
En primer lugar, hemos contemplado las taxonomías que escapan a toda clasificación por su heterogeneidad de criterios o, porque simplemente no responden a los establecidos en el CUADRO I, que aparece en la página siguiente. Éstas serían la de Luis Costa, basada exclusivamente en las formas verbales próximas en el significado al término silencio; y finalmente, la de Monera¹⁴¹, que es, indudablemente, la que presenta mayor complejidad. A continuación ofrecemos las taxonomías clasificadas.

Por otra parte, esta clasificación inicial que ha de servir de pauta metodológica aplicable a todo el apartado, es considerada dentro de un marco integral de la cultura y la comunicación; por entender que ambos conceptos constituyen dos puntos de referencia obligados en todo estudio que contemple cualquier cuestión relativa al ámbito de la comunicación humana. A continuación, presentamos las taxonomías clasificadas, de acuerdo con la división que hace Ramírez González entre el Silencio, en mayúsculas, como acepción metafórica –como signo y símbolo) y los silencios. Dentro del primer bloque hemos hecho hincapié en el ámbito de la Estética (Sontag, Valesio, Amorós); en la Retórica religiosa (Maltz) y en la Retórica textual (Boves). Y dentro del segundo, los silencios -como signo y forma de conducta-, hemos contemplado a nivel de microsistemas, el ámbito de la Psicolingüística (Chafe, Crown, Felds, Gilmore); en la Pragmática de la comunicación (Saville-Troike y Tannen); en la Etnografía (Nwoye, Lehtonen y Sajavaara); y en la Comunicación no verbal (Philips y Kendon). A nivel de macrosistemas nos hemos centrado en el campo de la Sociolingüística (Saunders, Bock y Bruneau). Asimismo, cabe señalar como nota aclaratoria al esquema que tenemos tres disciplinas: Pragmática, Etnografía de la Comunicación y Comunicación no verbal, que aparecen con un asterisco, esto significa que participan de los dos niveles: el de microsistemas y el de macrosistemas. Por último, decir que el criterio que se ha seguido en la distribución de las teorías, a pesar de ser conscientes del carácter ecléctico de algunas, ha sido considerando el carácter disciplinario predominante en cada una de ellas.

¹⁴¹ La clasificación de Monera aparece en la tesis doctoral de José Luis Terrón, *El silencio en el lenguaje radiofónico*, Universidad Autónoma, Barcelona, sin publicar, 1991.

A continuación transcribimos la clasificación de Saville-Troike y Tannen que nos servirá como introducción al tercer capítulo, el silencio en una teoría integrada de la comunicació

CUADRO 1: EL SILENCIO EN UN MARCO DE LA CULTURA Y LA COMUNICACIÓN



1. Muriel Saville-Troike

Saville-Troike realiza un estudio muy ambicioso del silencio en el ámbito de la Pragmática de la comunicación, y lo lleva a cabo desde distintas perspectivas, que intenta armonizar, en una teoría integradora de la comunicación. No parte de cero en su taxonomía, sino que tiene en cuenta dos artículos paradigmáticos sobre el silencio, el de Bruneau y el de Jensen. De este modo, en su artículo "The place of silence in an integrated theory of communication"¹⁴² encontramos varias clasificaciones formuladas desde distintos ámbitos disciplinarios, desde la Semiótica pragmática a la Etnografía de la comunicación y, por último, realiza una taxonomía dentro de una teoría integrada de la comunicación.

1.1. El silencio en la Comunicación verbal y no verbal

En este ámbito Saville-Troike introduce un aspecto trascendental en la clasificación de los actos comunicativos, la distinción, según el canal, entre vocal y "no vocal", tanto en el código verbal como en el no verbal. Por tanto, se impone una distinción entre: a) Silencio verbal (vocal: lengua hablada / no vocal: lengua escrita y lenguaje de signos) y b) Silencio no verbal (vocal: rasgos paralingüísticos y prosódicos / no vocal: kinésicos, proxémicos, gráficos y conducta visual).

1.2. El silencio en la Pragmática

Dentro de esta disciplina, la investigadora americana contempla el valor y las funciones del silencio en el discurso, así como dentro de la oración. De este modo, efectúa otra distinción básica entre:

1.2.1. Silencios que tienen significado, pero no contenido proposicional.

1.2.2. Actos silentes de comunicación con contenido proposicional.

1.2.1. Silencios que tienen significado, pero no contenido proposicional.

Distingue entre:

-La dimensión prosódica del silencio: pausas, vacilaciones.

. Pausas interiores.

¹⁴² Muriel Saville-Troike, "The place of silence in an integrated theory of communication", pp. 3-18, en Saville-Troike y Deborah Tannen, opus cit., 1985.

. Pausas de cambio de turno.

-Silencios no proposicionales: volitivos / no volitivos.
(Pueden comunicar una amplia variedad de significados).

. Expresados por pausas y vacilaciones: son, generalmente, de naturaleza afectiva. Y más connotativos que denotativos.

. Sus significados son simbólicos y convencionales.

1.2.2. Actos silentes de comunicación con contenido proposicional

Distingue los siguientes aspectos:

-Estos “actos de silencio” pueden incluir gestos, pero también pueden consistir en silencio sin acompañamiento de ninguna señal social.

-Incluso, en una conversación telefónica (con o sin acompañamiento de señales visuales), el silencio puede responder a un acuerdo, duda, o ruego que anticipa una respuesta verbal. Este silencio, en un sentido estricto, está cargado con significado proposicional.

-Este silencio con significado proposicional equivale en un sentido inverso a aquello que dice Searle: *“uno puede decir palabras sin decir nada”*¹⁴³.

2.El silencio es una forma del acto de habla

Saville-Troike tiene una concepción esencialmente pragmática del silencio, sosteniendo que éste, como parte integrante de la interacción comunicativa, puede ser una de las formas que presenta un acto de habla. De este modo, los actos comunicativos de silencio pueden ser analizados teniendo los mismos efectos de todo acto de habla. Por otro lado, la autora americana observa que el reconocimiento del silencio como una entidad en sí misma es claramente demostrado por el estatuto legal de algunos países. Así, hace referencia a la Constitución de los Estados Unidos en la que se reconoce que una persona tiene el derecho a permanecer en silencio. Por tanto, Saville-Troike va más allá

¹⁴³ John Searle, *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1990.

en la consideración del silencio como un acto equiparable a un acto de habla, ya que piensa que éste en su estructura puede erigirse en una forma de conducta autónoma, tan expresiva y significativa como cualquier discurso verbal. Al respecto hace referencia a dos situaciones en las que el silencio se erige en único acto comunicativo.

- El silencio en contextos rituales. (Este aspecto también está incluido en la taxonomía de G. Nwoye).
- El silencio convencionalmente impuesto para llevar a cabo la consecución de un acto comunicativo (por ejemplo, en el ritual cristiano).
- El silencio atribuido a un grupo social: mujeres y niños.

3.El silencio en la Etnografía de la comunicación

De entre todos los métodos y modelos aplicados al silencio, Saville-Troike cree que el de la Etnografía de la comunicación¹⁴⁴ es el más productivo para formular una teoría integrada de la comunicación. De este modo, además de la pregunta clave en este tema de la comunicación “¿qué puede ser dicho?”, hay que considerar las siguientes cuestiones: ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Por quién? ¿A quién? ¿En qué manera? y ¿en qué circunstancias particulares? La investigadora infiere que esta línea de inquirir debe considerar también las mismas preguntas pero en el terreno del “no decir”. Por lo que se puede considerar lo siguiente: “¿quién?” no habla en relación “¿a qué?” y “¿en qué?” situaciones. Asimismo, considera de gran utilidad la distinción metodológica que ha sido tan efectiva en esta disciplina. Al respecto dice lo siguiente:

“One important reason for incorporating the analysis of microfunctions within a holistic model of communication is to make clear that the interpretation of patterns of sound and silence is dependent to their interrelationship with other patterns of culture. Stereotyping and misunderstanding occur when the patterned use of sounds and silences by members of one speech community are interpreted according to the norms and rules held by members of another.”¹⁴⁵

De este texto extraemos las siguientes ideas:

¹⁴⁴ La disciplina de la Etnografía de la comunicación se basa en el primer modelo sugerido por Dell Hymes en 1962. Su publicación *The Ethnography of Speaking*. Anthropology and human behaviour, ed. By T. Gladwin & W.C. Sturtevant. pp. 15-53. Washington DC. Anthropological Society of Washington.

¹⁴⁵ Saville-Troike, opus cit., 1985, p. 14.

-La necesidad de integrar el análisis de las microfunciones del silencio dentro de un modelo holístico de comunicación. No hay que olvidar que la concepción de Saville-Troike entronca con la teoría integrada de la comunicación de la Escuela de Palo Alto, formulada en los años cincuenta.

-La interpretación de los modelos de sonido y silencio depende de la estrecha relación que mantienen estos con los demás sistemas culturales.

-Existe una interpenetración entre todos los sistemas que integran un sistema cultural¹⁴⁶. En última instancia, todos ellos son recurrentes apuntando a un objetivo único: la expresión de una forma de ver el mundo.

-La falta de entendimiento deviene cuando el paradigma de sonidos y silencios es utilizado por los miembros de una comunidad lingüística e interpretado de acuerdo con las normas y reglas mantenidas por los miembros de otra, por lo que choque cultural se hace inevitable.

4.Una taxonomía del silencio dentro de una teoría integrada de la comunicación

A continuación transcribimos la clasificación¹⁴⁷ que realiza Saville-Troike:

- A. Silencio determinado institucionalmente.
- B. Silencio determinado por el grupo.
- C. Silencio determinado y negociado individualmente.

A. Silencio determinado institucionalmente.

- 1. Locacional: templos, bibliotecas.
- 2. Ritual (excepto para hablantes debidamente autorizados y en determinadas ocasiones): servicios religiosos, procedimientos

¹⁴⁶ Estas ideas están ampliamente desarrolladas en el libro de E. Hall, *El lenguaje silencioso*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

¹⁴⁷ Presentamos la traducción de esta clasificación que aparece al final del capítulo citado, pp. 16-17, en opus cit, 1985..

legales, funerales, clases en la escuela, representaciones públicas (espectáculos, óperas, películas).

3. Miembros de un culto: grupos religiosos (monjas y monjes) con voto de silencio.

4. Jerárquico / estructural: miembros de una sociedad u organización hacia personas de más alto estatus. En este caso representa una muestra de respeto a la autoridad. (Por ejemplo, en las entrevistas de trabajo, el entrevistado guarda en silencio las preguntas que le formulará el entrevistador).

El silencio como signo de poder. Tal caso lo tenemos cuando la propia autoridad guarda silencio.

5. Tabú¹⁴⁸. La prohibición expresa de entablar conversación con ciertos miembros de la tribu, por razón de jerarquía (por ejemplo, el jefe) o determinada relación familiar (por ejemplo, la suegra).

B. Silencio determinado por el grupo.

1. Situacional: el acceso a hablar constituye un privilegio concedido por la decisión de un grupo que puede ser delegado (cuerpo legislativo, junta, entre otros).

2. Normativa: la imposición del silencio dirigido a un individuo o clase de individuos (el ostracismo, el aislamiento de un individuo como castigo, como pauta de comportamiento para los niños en ciertas situaciones sociales, entre otras).

3. Simbólico: acciones comunicativas:

C. Silencio determinado / negociado individualmente.

1. Interactivo.
 2. No interactivo.
1. Interactivo.

¹⁴⁸ Acerca de las distintas situaciones y personas que dentro de una organización tribal implican tabú o prohibición (respecto a una proximidad física, entre otras) dentro de las sociedades arcaicas resulta imprescindible el libro de Sigmund Freud, *Totem y tabú*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

a. Socio-contextual:

-Rol indicativo (por ejemplo, oyente en la conversación).

-Estatus indicativo (por ej., respeto, superioridad).

-Situación indicativa (por ej. Contexto estructural, control social).

-Táctica –actitud- simbólica (no participación, rabia, dolor desaprobarción, disgusto, indiferencia, alienación, evitación, ocultación, perplejidad, disimulo, manipulación).

-Fático (emoción compartida).

b. Lingüístico.

- Discursivo (oración, ensayo, entre otros).

- Proposicional (negación, afirmación, consentimiento, acuerdo, rechazo, agradecimiento).

-Didáctico (“completar el espacio en blanco”).

c. Psicológico (timidez, vergüenza, miedo, neurosis).

2. No interactivo.

a. Contemplativo/meditativo.

b. Inactivo.

Esta clasificación, tal y como observa la misma Saville-Troike, únicamente pretende ser un intento como fuente de sugerencias más que una propuesta definitiva. En cualquier caso, es evidente el esfuerzo realizado por la investigadora al confeccionar esta compleja taxonomía de situaciones, relaciones, funciones y contextos, así como determinando los factores que deberían permitir una descripción más completa y una mayor comprensión de los usos del silencio en una situación concreta o en una sociedad en particular. De esta taxonomía extraemos las siguientes conclusiones, al tiempo que nos servirán para introducir el Capítulo III.

- La lingüista americana contempla el silencio como una forma de conducta, con lo cual aplica una concepción fundamentalmente pragmática a toda aproximación disciplinaria que realiza, de acuerdo con su espíritu integrador.

- Los sistemas de habla y silencio, como cualquier otro sistema cultural, están regulados por la comunidad. Por tanto, están plenamente sometidos a una norma y convención cultural: cuándo hablar y cuándo callar.

- La administración y regulación de los silencios permite descodificar su significado dentro de un sistema cultural dado y de acuerdo con las reglas y normas de la comunidad lingüística dentro de la que funciona.

2. Deborah Tannen

Tannen realiza un extenso análisis del silencio dentro del estilo conversacional. Sus hallazgos inciden en el significado y la valoración de éste en el cruce cultural. Asimismo hace un minucioso estudio acerca del significado y las funciones del silencio en la interacción comunicativa, concretamente respecto al fenómeno social de la cortesía. Este estudio está contenido en el artículo titulado "Silence: Anything but"¹⁴⁹. La investigadora estadounidense considera el silencio desde una doble perspectiva como signo y como forma de conducta. Indica que la valoración del silencio positiva o negativa es una faceta de la inherente ambigüedad del silencio como símbolo. Tanto en uno como en otro caso, Tannen considera, al igual que Saville-Troike, el silencio dentro de una teoría integrada de la comunicación, manteniendo el principio "*one cannot not communicate*". Observa que está fuertemente contextualizado y que depende totalmente de la situación y de los interactantes que participan en la conversación.

1. El silencio: signo de una comunicación óptima

En este caso el silencio se erige en signo de una interacción perfecta e inefable. Así en la comedia romántica *Desayuno en Tiffany's*¹⁵⁰ (1962), dirigida por Blake Edwards (basada en la novela homónima de Truman Capote, el narrador, que es al mismo tiempo personaje testigo en la historia, describe la sutil intimidad que surge entre él y el personaje protagonista, Holly Golightly, una chica de vida licenciosa. Esta clase de interacción íntima e inefable en su sublimidad la encontramos también en seres de

¹⁴⁹ Deborah Tannen, "Silence: Anything but" pp. 93-113, en Saville-Troike y Tannen, opus cit., 1985.

¹⁵⁰ Truman Capote, *Desayuno en Tiffany's*, Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 74-75.

distinta edad como, por ejemplo, en *La sonrisa etrusca*¹⁵¹ de José Luis Sampedro, donde el narrador omnisciente nos hace partícipes de la singular compenetración entre abuelo y nieto, un bebé de tan sólo unos meses. En estos ejemplos el silencio recibe una valoración altamente positiva, erigiéndose en símbolo de complicidad en la interacción interpersonal.

2.El silencio: signo de la incomunicación

También el silencio se erige en signo de una interacción frustrada teniendo, entonces, una valoración negativa. En relación con este tipo de silencio tenemos la escena de la película de Stanley Donnen *Two for the road*, (1967) en la que la pareja protagonista, interpretada por Audrey Hepburn y Albert Finney, al principio dos jóvenes enamorados, miran sorprendidos junto a ellos, en el restaurante a una pareja mayor que no se dicen nada pareciendo terriblemente aburridos. Esta escena pone en evidencia, dado el contraste que presenta la actitud de las dos parejas, las palabras de Ortega respecto a la interacción amorosa, cuando dice:

*“El amor es parlero, gorjeante: el amor es elocuente, y quien al amar calla es que no tiene remedio, es que es anormalmente taciturno.”*¹⁵²

En relación con esta ambigüedad que presenta el silencio en su significación, hay que hacer referencia a la película de David Lean, *La hija de Ryan* (1970), donde el silencio se erige en elemento esencial en la trama argumental. Así, en torno al silencio, elemento estructural clave, la protagonista establece dos tipos de relaciones simétricas, pero de signo contrario:

Rossy – silencios - esposo / Rossy – silencios – amante

La oposición es clara. Mientras los silencios del matrimonio son de vacío e incomunicación, los silencios de los amantes marcan una interacción plena. Más aún, el silencio en el primer caso simboliza la frustración afectiva y erótica de la protagonista, mientras que en la segunda relación, presenta la plenitud y la perfección del amor. De este modo, la protagonista proyecta en los silencios su universo interior, tanto en la

¹⁵¹ José Luis Sampedro, *La sonrisa etrusca*, Barcelona, RBA Editores, 1985, p. 40.

¹⁵² José Ortega y Gasset, “El decir de la gente: La lengua. Hacia una nueva lingüística” en *El hombre y la gente*, pp. 225-279, ed. Paulino Garagorri, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 230.

interacción con los demás personajes como cuando está sola. A otro nivel de interacción tenemos la novela de Camus *L'étranger*, donde madre e hijo no tienen nada que decirse. En estas y otras situaciones se manifiesta la noción común que nos muestra un silencio valorado negativamente en una interacción personal íntima.

3.El silencio percibido como omisión

La investigadora neoyorquina también contempla otro tipo de silencio que sitúa dentro del ámbito de la omisión de una actitud esperada. En este caso distingue dos tipos de contextos:

- a. El silencio es incómodo cuando los participantes sienten que deberían decir algo.
- b. En las fórmulas de cortesía: puede tener un valor positivo o negativo en relación con el tipo de cortesía en el que está funcionando.

Para ilustrar el primer caso, pensemos en una situación en que un amigo recurre a nosotros en busca de desahogo y, tal vez, de consejo, acerca de aquello que le agobia sobremanera. Pero, tal es la magnitud del problema que, nos deja sin palabras sin saber qué decirle. Respecto al silencio en las fórmulas de cortesía, volveremos sobre esta cuestión en el último capítulo de nuestro trabajo.

CAPÍTULO III

El silencio integrado en la comunicación

“El silencio es nuestra primera y tal vez nuestra única base común. No podríamos ir mucho más lejos –al menos mientras empleamos el lenguaje humano- a no ser que diéramos por sentado que el lenguaje no constituye toda la realidad humana, que la realidad humana no se agota en el lenguaje, y que el acceso del hombre a la realidad –y a la verdad- no se produce sólo a través de las palabras.”¹⁵³

En este capítulo vamos a tratar de definir el significado y las funciones del silencio respecto a una de las actividades fundamentales en la vida del hombre, la interacción comunicativa. Para ello partiremos de una serie de presupuestos fundamentales dentro de una teoría integrada de la comunicación:

- Todo acto de comunicación se inscribe en un contexto cultural dado. Esto quiere decir que se rige de acuerdo con unas pautas sociales determinadas de las que es inconsciente el actor social.
- El individuo funciona dentro de un sistema cultural y de acuerdo con sus reglas específicas. Lo cual significa que su comportamiento es predecible.
- Por tanto, la predictibilidad es el sustrato cultural en el que descansa todo acto comunicativo realizado por el hombre.
- El lenguaje verbal y el no verbal están regulados por unas reglas concretas en cada cultura.

A partir de estas consideraciones trataremos de confeccionar un tupido cañamazo en el que se entreteje y se explica el silencio como signo y como forma de conducta. Por otra parte, la complejidad del tema impone un inevitable tratamiento interdisciplinario cuyo alcance se extiende desde las consideraciones etnográficas y antropológicas pertinentes hasta el punto de vista psicológico, pasando por el campo de la sociolingüística y la pragmática de la lingüística y la comunicación. En el presente capítulo

¹⁵³ Raimon Panikkar, opus cit., 1984, p. 30.

y en el siguiente, confeccionaremos un diseño adecuado de los usos del silencio dentro del contexto de un sistema cultural definido, así como en los casos de cruce cultural.

1.El silencio en una teoría integrada de la cultura y la comunicación

Dentro de una teoría tradicional de la comunicación se ha tendido a mirar el silencio como ausencia, como ausencia de sonido y, por consiguiente, como ausencia de comunicación. En la década de los setenta se han venido sucediendo un gran número de estudios, en más de una tradición investigadora, que ha elevado el silencio a un nivel teórico como fenómeno dentro de la interacción comunicativa. Así, en particular, en el campo de la tradición etnometodológica Schegloff¹⁵⁴ dio un ímpetu notable a los estudios de la toma de turnos conversacionales. En tal tradición las pausas son centrales, de una importancia crucial, a la hora de contemplar la compleja problemática de la copresencia negociada de los participantes en la interacción. Este dominio interaccional se constituye hoy en día en un campo razonablemente bien conocido. Un campo de estudio menos investigado es los estudios psicolingüísticos en torno al fenómeno de las pausas.

En clara oposición a la teoría tradicional de la comunicación se alza el nuevo concepto de comunicación que presenta la Escuela de Palo Alto en el curso de los años cincuenta. Esta llamada “universidad invisible”, integrada por hombres como Bateson, Birdwhistell, Goffman Jackson, Hall, Schefflen o Watzlawick, entre otros, supuso una auténtica revolución a nivel ideológico en todos los ámbitos de las ciencias humanas. De acuerdo con las teorías innovadoras introducidas por estos investigadores, los conceptos de cultura y comunicación se conciben como interpenetrados el uno del otro; hasta el punto de que es impensable no vincular el significado del uno con el significado del otro. Así, Hall esboza una teoría de la cultura en base a la idea de que ésta es una forma de comunicación. De modo que las formulaciones establecidas para un concepto se hacen extensivas para el otro. El marco teórico establecido por la Escuela de Palo Alto se centra en ideas tan innovadoras como:

1. El carácter totalizador y holístico de sus premisas.
2. La presencia del silencio en estos principios teóricos, en una doble vertiente:
 - a. Desde la evidencia: consideran el silencio de forma explícita como un canal más dentro del sistema de la comunicación.

¹⁵⁴ Emmanuel Schegloff, “Sequencing in conversational openings”, *Directions in sociolinguistics*, ed. by John Gumpertz & Dell Hymes, Rinehart & Winston, Cambridge, 1972.

- b. De forma tácita: de acuerdo con la idea de que el comportamiento humano está regido por pautas ocultas a la consciencia del individuo. Lo cual nos sitúa en la dimensión de lo oculto, de lo silencioso¹⁵⁵.

En relación al carácter totalizador y holístico, estas teorías nos permiten una perspectiva más amplia y enriquecedora, al tiempo que más ajustada a la realidad, desde donde poder contemplar un fenómeno tan poco estudiado como el que nos ocupa. En cuanto al segundo aspecto, se justifica en sí mismo, dado que la presencia del silencio, en estos principios teóricos, constituye una auténtica innovación dentro del concepto de comunicación, así como el de cultura. La Escuela de Palo Alto nos ofrece, desde una perspectiva integradora, un modelo de comunicación que se basa en la metáfora de la orquesta.

“La comunicación se concibe como un sistema de canales múltiples en el que el actor social participa en todo momento, tanto si lo desea como si no: por sus gestos, su mirada, su silencio e incluso su ausencia... En su calidad de miembro de una cierta cultura, forma parte de la comunicación, como el músico forma parte de la orquesta. Pero en esta vasta orquesta cultural no hay director ni partitura. Cada uno toca poniéndose de acuerdo con el otro.”¹⁵⁶

De este texto extraemos las siguientes ideas:

1. El concepto de microcultura: la comunicación es un sistema de sistemas que funciona más allá de la voluntad del actor social en la vida cotidiana.
2. La imposibilidad de no comunicar: el actor social, como miembro de un sistema cultural, está inmerso dentro de la comunicación de la que forma parte activa.
3. Las reglas de la comunicación son inconscientes: el individuo, en la medida que interacciona con los demás entra a formar parte de un microsistema que no hace más que reproducir las pautas invisibles que rigen el macrosistema cultural del que forma parte activa.

¹⁵⁵ Respecto a esta idea tenemos algunos conceptos articulados por los miembros de esta Escuela. Así, por ejemplo, la “dimensión oculta” de Hall y los “rituales cotidianos” de Goffman. Por su parte, Birdwhistell y Hall extienden el dominio tradicional de la comunicación introduciendo el concepto de dos canales silentes como son la gestualidad (kinésica) y el espacio interpersonal (proxémica), respectivamente.

¹⁵⁶ Yves Winkin, *La nueva comunicación*, Barcelona, Kairós, 1981, p. 5.

4. La comunicación es un todo integrado: el sistema interaccional constituido por hablante oyente se convierte en un sistema de “flujo circular”¹⁵⁷, en virtud del cual ambos se interinfluencian continuamente.
5. La importancia del contexto: el medio es el mensaje.

En esta concepción integrada de la comunicación el silencio es contemplado como un canal más, o subsistema, recurrente en el sistema interaccional, al tiempo que es un elemento inherente al mismo proceso de la comunicación, dado que como dicen estos investigadores “en esta orquesta cultural no hay director ni partitura”.

.La imposibilidad de no comunicar

Este axioma es uno de los pilares fundamentales en los que se basa esta innovadora teoría de la comunicación. Bateson ha observado que “uno no puede no comunicar” ya que *“the omission of expected behavior or words is as eloquent as the inclusión of the unexpected.”*¹⁵⁸. De este modo, de acuerdo con Bateson y Tannen, la omisión de las palabras o del comportamiento esperado es de gran elocuencia por romper las expectativas del interlocutor. Esta teoría confirma lo que decía Sapir dos décadas antes.

*“We often form a judgment of what (a person) is by what he does not say, and we may be very wise to refuse to limit the evidence for judgment to the overt content of speech.”*¹⁵⁹

A menudo nos formamos un juicio acerca de una persona no por lo que ha dicho, sino, precisamente, por lo que no ha dicho. Y es que prestamos más atención a lo implícito en la lengua, a lo tácito en la interacción que a aquello que es explícito y evidente. Este principio se cumple en cualquier interacción que se produzca en la vida cotidiana. Los individuos cuando se relacionan desarrollan una serie de rituales, o lo que es lo mismo siguen un programa pautado, dependiendo de la situación en que se encuentren. Se saludan, si se conocen, hablan del trabajo, de la familia, de los amigos, en fin, hablan de todo aquello que, en definitiva constituye la vida de la mayoría de las

¹⁵⁷ De hecho muchos de los conceptos utilizados en esta teoría de la comunicación son tomados de la cibernética. Así, las nociones de sistema y proceso concebidos como esquema circular y la idea del *feedback* o retroacción, concepto clave en esta teoría de la comunicación.

¹⁵⁸ Gregory Bateson, *Steps to an ecology of mind*, New York, Ballantine; cit. en Tanner, opus cit., 1985, p. 96.

¹⁵⁹ Edward Sapir, *Speech as a personality trait*. Selected writings of Edward Sapir in *Language, culture, and personality*, ed. by David Mandlbaum, pp. 533-543. Berkeley, University of California Press, 1949.

personas que nos rodean. Pues bien, cuando un individuo, sin dejar de mostrarse amable con su interlocutor, elude o, sencillamente, no hace referencia a alguna de estas cuestiones, automáticamente, éste último echa en falta ese vacío en la conversación.

Por otra parte, Bateson en su concepción de la comunicación enlaza con las premisas de la psicología de la forma. De acuerdo con el investigador americano¹⁶⁰, la percepción del ser humano está parcelada en lo que nos parecen ser los acontecimientos y los objetos. Esta idea se corresponde en la psicología de la forma con el fundamento de la hipótesis de la figura y el fondo (conceptos que vimos en el Capítulo I en relación al budismo zen). Asimismo, conecta esta idea de la percepción de la experiencia punteada con la premisa de la Escuela de Palo Alto que reza “nunca ocurre que no ocurra nada”. Dado que tanto el emisor como el receptor de las señales están constituidos de tal manera que para comprender lo que ocurre pueden y deben servirse del hecho de que ciertas posibles señales no están presentes. De modo que tanto uno como otro en los procesos interaccionales hacen uso de esa capacidad inconsciente para restituir la información ahí donde se produzca un “vacío” o silencio. Por tanto, se hace evidente la tesis de que en las relaciones humanas, ningún silencio está desprovisto de significación. Más aún, en ciertos contextos “la ausencia de palabras puede decir más que páginas enteras”¹⁶¹. Por su parte, Goffman¹⁶² observa que en la vida cotidiana siempre sucede algo en la escena de la presentación de uno mismo. Incluso, llegan a observar con Bateson y Watzlawick, que “si un individuo deja de hablar, no puede dejar de comunicarse mediante el lenguaje del cuerpo. Puede hablar a propósito o no, pero no puede, realmente, no decir nada.”¹⁶³. El investigador canadiense concibe que los actores sociales participan en un sistema en el que todo comportamiento libera una información socialmente pertinente. Todo gesto, toda mirada, todo silencio se integra en una semiótica general. Desde el campo de la psiquiatría Watzlawick llega a la misma conclusión aplicando un enfoque distinto. Por distintas vías, todos estos investigadores coinciden en la tesis de que es imposible no comunicar, lo cual entraña las siguientes ideas:

- . El actor social está emitiendo continuamente mensajes.
- . La interacción es un proceso en constante movimiento, dado el constante intercambio de mensajes que se produce entre los interactantes.

¹⁶⁰ Gregory Bateson, (“Communication”, pp. 119-150 en *The Natural History of an Interview*, Biblioteca de la Universidad de Chicago, 1971), en Winkis, *La nueva comunicación* (título original: *La nouvelle communication*, Éditions du Seuil, 1981), Barcelona, Kairós, 1984, p. 128.

¹⁶¹ Bateson, en Tannen, opus cit., 1985, p. 97.

¹⁶² Erving Goffman, “El dialecto corporal”, pp. 287-298, en Winkin, opus cit., 1984, p. 289.

¹⁶³ *Ibid.*, 1984, p. 289.

. El silencio en la interacción no es ausencia, sino que constituye un mensaje más de entre todos los posibles que puede realizar el actor social.

En definitiva, el silencio es un elemento inherente y consustancial al tipo de percepción con que se enfrenta el ser humano en su experiencia de la vida. Y, desde luego, se manifiesta como un canal más integrado en la comunicación cotidiana. De ahí que consideremos paralelamente a una “Antropología del habla” propuesta por Sapir y una “Antropología de la gestualidad”, presentada por Winkin, la configuración de una “Antropología del silencio”, en base al concepto de microcultura que es, en definitiva, el marco en el que se desarrollan las relaciones cotidianas. Los demás axiomas de esta teoría de la comunicación, tales como el hecho de que las reglas de comunicación están reguladas por códigos y son inconscientes al individuo, el concepto de predictibilidad o la importancia esencial del contexto en la interpretación del mensaje, los contemplaremos con detenimiento en situaciones concretas a continuación.

1.1.El silencio en las instituciones totalitarias

Goffman, con la finalidad de sacar a la luz las normas sociales que rigen la rutina del actor social, y articular una gramática de la vida cotidiana, procede por rupturas y fracturas en el seno de la sociedad americana. Con tal objeto observa el comportamiento de los internados en el asilo para extraer las características del orden social entre los “normales”. En su estudio *Asylums*¹⁶⁴ llega a la conclusión, a partir de sus observaciones, que en la mayoría de las instituciones totalitarias se ejerce un dominio en la vida del individuo, a través de una penetración constante de una interacción sancionadora desde arriba. El sociólogo canadiense señala que este tipo de interacción se produce especialmente durante el periodo inicial de adaptación, antes de que el interno acepte las reglas instintivamente. A título ilustrativo citaremos la película *Alguien voló sobre el nido del cuco* (1975), de Milos Forman, donde asistimos como espectadores al proceso represivo al que están sometidos los internos en un sanatorio mental. La llegada de un nuevo interno, personaje magistralmente interpretado por Jack Nicholson, y la resistencia que opone éste a ser engullido por el sistema, supondrá el detonante para que los demás pacientes se rebelen contra la autoridad que los aniquila como individuos. Es, entonces, cuando el silencio y la música ambiental reinantes en la sala de estar del internado desde el inicio de la película, son significativamente sustituidos por el ruido –los enfermos, después de haberse revelado contra el alienante silencio impuesto por la enfermera jefe, se expanden bulliciosamente ante la visión de un partido de beisbol en la tele-, lo cual supone un logro más en el ansiado y temido camino hacia la libertad. Al final, después de la aniquilación del protagonista, como espectadores oímos de nuevo la música

¹⁶⁴ Erving Goffman, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Nueva York, 1961, p. 97.

narcotizante del hilo musical, símbolo de la reinstauración de la autoridad y el orden, e interpretamos automáticamente que la normalidad ha sido instaurada en la vida de los internos. Un correlato político y sociocultural de este tipo de instituciones totalitarias lo tenemos en las dictaduras, sean del signo que sean. Los gobiernos totalitarios siempre han ejercido un dominio en la vida de los individuos, a través de una penetración constante de una interacción sancionadora no sólo desde arriba, sino de todas partes. Promover la política del miedo y el terror ha sido la forma más efectiva de acallar a todo aquel que no acepte la semiótica del poder. El control meticuloso de los individuos, alcanzando todas las esferas de la vida, incluso la privada, ha sido la estrategia más extendida para dominar el pensamiento de los hombres. La película de David Lean, *El Doctor Zhivago* (1965), basada en la novela del mismo nombre de Boris Pasternak, nos da cuenta de ese poder que extiende sus tentáculos, introduciéndose en la vida privada de los protagonistas. Concluida la Revolución rusa, en el recién instaurado régimen comunista, Yuri y Tonya son acosados por las miradas acechantes de los vecinos. Cualquier palabra puede ser signo de sospecha. Quien transgrede la ley del silencio impuesta por el poder es silenciado bien con la tortura, el cautiverio o la misma muerte. Por otra parte, no olvidemos las víctimas de la Caravana de La Muerte, bajo el gobierno de Pinochet, o de tantas y tantas víctimas que se han cobrado los regímenes totalitarios en todos los momentos de la historia. Qué duda cabe que las dictaduras siempre han cifrado su poder por su capacidad de silenciar todo amago de disidencia.

1.2. El silencio en la comunicación no verbal (kinésica)

El silencio se combina con otros modos de comunicación en la interacción. Y es que tal como han demostrado investigadores como Birdwhistell¹⁶⁵, gestualidad, lenguaje y silencio se integran en un sistema constituido por una multiplicidad de modos de comunicación, tales como el tacto, el olfato, el espacio y el tiempo. Este antropólogo, en base al microanálisis de la interacción diádica, investiga en torno a lo que llama “kinesia”, tratando de articular una gramática gestual. A partir de sus investigaciones llega a la conclusión que si el modo verbal lleva con mayor frecuencia la información intencional explícita, otros modos aseguran funciones igualmente necesarias para el buen desarrollo de la interacción. En última instancia, tanto el silencio como el gesto son capaces de desempeñar cualquiera de las dos actividades al igual que la palabra. Es decir, pueden realizar una actividad de transferencia de la información nueva, aunque no de forma general, así como desempeñar una actividad integradora, siendo ésta su función primordial, pero siempre considerando su significación dentro de una situación comunicativa. En realidad, podríamos distinguir dos modelos de interacción estructurados bien a través del habla, bien a través del silencio; cada uno de los cuales se presenta como resultado de un *continuum* que alcanza a todo comportamiento en la interacción.

¹⁶⁵ Ray L. Birdwhistell, “Un ejercicio de kinésica y de lingüística: la escena del cigarrillo”, pp. 165-195, en Winkin, opus cit., 1984.

Evidentemente, las sociedades y los diferentes sistemas culturales difieren en la distribución de estos modelos de interacción. Estudios realizados en la Etnografía de la comunicación demuestran que en pueblos primitivos como los indios de Warm Springs o los athabaskan, se relacionan con mayor frecuencia a través del modelo de interacción estructurado en torno al silencio.

El silencio se erige en el espacio necesario en el desarrollo adecuado de la comunicación gestual, con lo cual realiza una actividad integrativa de primer orden. Y es que en la vida cotidiana el actor social a menudo hace uso de este tipo de lenguaje en relación a palabras o situaciones consideradas tabú. El lenguaje gestual puede ser empleado como sustituto de aquello que podría ser dicho con palabras, ofreciendo el beneficio de sus propiedades como medio expresivo visual y silente. Así pues, este lenguaje resulta más apropiado y útil en ciertas situaciones que el uso de una transmisión articulada en sonidos, viniendo a funcionar como un registro de comunicación informal. Pensemos por un instante el gran número de situaciones en las que, en lugar de utilizar un taco o una palabra malsonante, el individuo hace uso de gestos altamente expresivos plenamente codificados como sustitutivos de palabras consideradas tabú –en temas sexuales, escatológicos y la misma muerte, entre otros- y, por tanto, no aceptadas socialmente. Así, desde elevar el dedo corazón como signo ofensivo para alguien con quien un individuo acaba de discutir, hasta el balanceo de ambos brazos flexionados de arriba abajo, aludiendo jocosamente al acto sexual. En cualquier caso, no hay que olvidar el lenguaje de los sordomudos que justifica la actividad informativa gestual en sí misma. Además, dado que los gestos hacen posible la descripción de la acción en una forma visible, creando una proximidad espacial en la relación, es a menudo utilizado en conjunción con la lengua. En este caso, no tanto para ilustrar qué se ha dicho, sino para añadir o enfatizar aquello que se está diciendo. En definitiva, el lenguaje gestual y silente comunica aspectos significativos que no pueden ser comunicados con palabras.

1.3. El silencio en la interacción comunicativa

El silencio como fenómeno comunicativo tiene una presencia altamente reveladora para el buen funcionamiento de la interacción. En muchas culturas es alabada una conducta silenciosa y discreta, necesaria para una buena convivencia, frente a una excesivamente elocuente. Estudios realizados en torno al funcionamiento de los rituales en la interacción han puesto de relieve la importancia del silencio como estrategia de la que hace uso el individuo para alcanzar la conexión e integración social. Esto se da tanto en las reglas de cortesía como en el estilo conversacional. De acuerdo con Tannen y Saville-Troike, el silencio es un vehículo de información explícita en la misma medida que la palabra. Tal viene a ser la carga informativa que puede tener éste en la interacción que,

incluso, puede llegar a desempeñar las funciones propias de un acto de habla dentro de un determinado contexto. De cualquier modo, en líneas generales, tanto el gesto como el silencio desarrollan una actividad de integración en el desarrollo del proceso interaccional. Así, el oyente mientras guarda silencio, asiente a todo aquello que le va diciendo el hablante constatando la función fática. En definitiva, podemos decir que la función interactiva del silencio es recurrente, al igual que los otros rasgos del discurso, en la consecución del objetivo primordial en la comunicación humana: el equilibrio entre la conexión con los demás y la necesidad de independencia connatural al individuo.

1.4. El silencio en las situaciones de cruce cultural (proxémica)

Las pautas de comportamiento seguidas por los individuos se muestran con mayor evidencia en las situaciones de cruce cultural. Dentro de este contexto y desde una perspectiva del microanálisis en las relaciones diádicas, Hall lleva a cabo sus investigaciones, indagando en la “dimensión oculta”¹⁶⁶ de los sistemas culturales. Es decir, en aquellos elementos que, asumidos por su cotidianeidad y evidencia, escapan a la consciencia del actor social. Tales elementos son entre otros, el tiempo y el espacio –éste es concebido no sólo como una forma de comunicación, sino que también lo organiza virtualmente todo en la vida- que son conceptualizados de numerosas maneras en las distintas culturas. Sin duda, en ello tiene mucho que ver no sólo el aspecto económico y cultural sino el factor climático. Cualquiera que haya viajado a algún país tropical o de clima tórrido habrá percibido en seguida el ritmo cadencioso con el que se mueven los habitantes. Desde luego, el concepto del tiempo en estos países nada tiene que ver con el ritmo vertiginoso que impera en Occidente.

Durante largo tiempo se creyó que la experiencia era la base común a todos los hombres, y que, gracias a ella, los seres humanos podían superar aquello que les separaba culturalmente, la lengua. Esta creencia sobre la relación del hombre con la experiencia obedece a la idea de que cuando dos seres humanos están sometidos a la misma “experiencia”, su sistema nervioso recibe prácticamente los mismos datos y su cerebro responde de manera similar. Sin embargo, tal y como Hall demostró, la investigación proxémica¹⁶⁷ arroja una seria duda sobre la validez de esta teoría, particularmente, cuando las culturas son diferentes. Y es que los pueblos de culturas diferentes viven en mundos sensoriales diferentes y, por tanto, perciben la realidad de un modo distinto, de ahí que estructuren el espacio de una manera diversa. Así, frente al hieratismo proverbial de los ingleses, y a la estricta observación del espacio ritual interpersonal en la interacción, los árabes tienden a invadir el espacio del interlocutor, no

¹⁶⁶ Véase Edward Hall, *El lenguaje silencioso*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

¹⁶⁷ Edward Hall, “Proxemics”, *Current Anthropology*, 9 (1968), pp. 83-95; “Proxémica” pp. 198-229, en Winkin, opus cit. pp. 201-202.

sólo guardando una distancia mínima con el cuerpo del otro, sino que al ser su lenguaje corporal tanto o más elocuente que las palabras, siempre están apelando al interlocutor con las manos, bien cogiéndole del brazo, tocándole el hombro, en definitiva, acortando distancias. Es obvio que la percepción y la experiencia del espacio, en uno y otro caso, es completamente distinta porque su *sensorium* está “programado” de un modo diferente.

Todos los aspectos de la cultura, y especialmente aquellos que con más frecuencia se consideran evidentes, funcionan de acuerdo con un “código secreto” y complejo, que no está escrito en ninguna parte, que nadie conoce, pero que todos comprenden, tal y como dijera Sapir. Por otro lado, Whorf ya había apuntado que “todo hombre es prisionero de la lengua que habla, determinando su forma de ver el mundo”¹⁶⁸. De manera que todo apunta al hecho de que la experiencia fenomenológica del individuo está altamente condicionada por los parámetros culturales dentro de los cuales se ha desarrollado su existencia. Cada sistema cultural determina la percepción y, por tanto, organiza el mundo sensorial de sus individuos de modo particular y distinto. En este punto del análisis, llegamos a las siguientes conclusiones:

1. El hombre es un ser eminentemente cultural.
2. El estudio de la cultura inconsciente (microcultura) demuestra que lo que hace la gente es, a menudo, más significativo y revelador que lo que dice. Ya que, en última instancia, el comportamiento del hombre, en muchas ocasiones, permanece oculto a su consciencia.
3. Por tanto, tan importante como conocer la lengua de un pueblo es conocer el lenguaje silencioso del que está impregnado el comportamiento aprendido y compartido que es, en definitiva, la cultura.

Edward Hall pone de relieve la importancia de conocer el sistema cultural oculto, en orden a entablar interacción con miembros de otros pueblos. No de otra forma exploradores como Richard Burton lograba ser aceptado por remotas tribus africanas, para quienes el hombre blanco era un ser de otro planeta. No obstante, y a pesar de las diferencias externas, lo consideraban uno de los suyos. Y es que su capacidad camaleónica para integrarse al medio le abría las puertas de cualquier cultura por extraña que fuera. Otro caso semejante fue Laurence de Arabia, quien llegó a asumir de tal modo

¹⁶⁸ Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality*, Nueva York: The Technology Press and John Wiley & Sons, 1956.

el pensamiento y la cultura árabe que llegó a sentirse más identificado con este pueblo que con el suyo propio. Cuando volvió a Inglaterra, se sintió como un extraño en su tierra.

Respecto a la conveniencia de conocer el sistema cultural oculto para lograr una buena interacción con individuos de otros pueblos, hay que entender que tanto o más importante que conocer lo hay que decir o hacer en tal o cual situación, es saber lo que no hay que decir o hacer. En caso contrario, corremos el riesgo de que se produzca un malentendido en la interacción que frustre el buen entendimiento con nuestro interlocutor. Así, por ejemplo, en relación con el silencio existen costumbres como en Marruecos, donde no está bien visto que en un primer encuentro se formulen preguntas personales del tipo “¿en qué trabajas? o bien, “¿estás casado?”. Por otro lado, Hall informa que no es correcto preguntar a los navajos sobre sus nombres. En la cultura occidental podemos decir que el grado de discreción en las relaciones sociales, quizá de forma más evidente en la relación que se establece con un desconocido, varía de forma considerable de un país mediterráneo a uno del norte de Europa. Y, desde luego, qué decir acerca de las variables existentes de acuerdo con la diferenciación psicológica del individuo.

En cuanto a evitar una acción no aceptada socialmente se pueden mencionar numerosos casos. Por ejemplo, en muchos pueblos pertenecientes a culturas tradicionales, los individuos pueden llegar a montar en cólera si se les hace una foto, ya que, de acuerdo con sus creencias atávicas, sienten que les roban el alma. En San Juan Chamula, un pueblo de Chiapas en Méjico, los indios, gente sencilla y pacífica, llegaron a abalanzarse violentamente contra unos turistas porque éstos fotografiaron unas imágenes sagradas en el interior de una iglesia. También, contra lo que cabría esperar, pueden sentirse airados los budistas, si algún turista imprudente osa oler los maravillosos lotos que flanquean la entrada de cualquier de sus templos. En fin, son, si no numerosas sí insospechadas, las situaciones difíciles en que se puede encontrar un turista cuando viaja a un país de cultura muy distinta a la suya, si no toma la precaución de documentarse previamente sobre las costumbres y, sobre todo, de lo que se debe hacer o decir en el lugar que va a visitar.

En consecuencia, tan importante como conocer la lengua de un pueblo es conocer el lenguaje silencioso del que está impregnado el comportamiento aprendido y compartido por los individuos que es, en definitiva, lo que conforma un sistema cultural. Y es que si al hablar de la comunicación utilizáramos la metáfora de la orquesta, al hablar de cultura hemos de acudir de nuevo al símil de la música, dada la complejidad que supone el funcionamiento de un sistema cultural. La cultura puede compararse a la

música. ¿Cómo describir una pieza musical a alguien que no la ha escuchado jamás? No se puede, como tampoco se puede describir cómo es el mar a alguien que no lo ha visto nunca. De forma análoga el conocimiento de la cultura de un pueblo no puede transmitirse con la palabra, sino que es a través de la propia experiencia como el individuo puede acceder a esa realidad inaprehensible de cualquier otra forma.

1.5. El silencio, elemento estructural en ciertas culturas

De todo lo visto hasta ahora se infiere que una teoría total de la comunicación debería atender con igual intensidad ambos modelos de comportamiento: verbal y silente, en relación con el sistema cultural y la organización social de una comunidad lingüística. Y, por supuesto, debería tratar de integrar ambas actitudes con las emociones personales y atribuciones de los miembros de una comunidad. Esta teoría integradora fue concebida a partir de la Etnografía de la comunicación por antropólogos como Hymes¹⁶⁹ y Gumperz en los años sesenta; y ya en los setenta por estudios realizados por Mowrer, Basso¹⁷⁰ y Samarin¹⁷¹. Todos ellos ponen de relieve la importancia del silencio como elemento cultural, precisamente, a partir de situaciones de cruce cultural. Por ejemplo, Basso contempla numerosas situaciones en las que los miembros de la sociedad del oeste apache se abstienen de hablar. Hasta tal punto estos pueblos guardan un comportamiento silencioso que necesitan de un motivo para hablar; mientras que en la cultura americana, concretamente en la neoyorquina, la gente necesita de un motivo, para lo contrario, para callar. Es lógico pensar que la valoración del silencio será diferente en una y otra cultura. Así, mientras en la de los indios el silencio es un comportamiento normal, estando mal visto un estilo conversacional demasiado elocuente, en la cultura americana el silencio y el uso frecuente de pausas en el hablar resulta altamente incómodo. De ahí que llegue a la conclusión de que, en algunas culturas, el silencio es tan importante o más que la palabra.

Para nosotros, que procedemos de una tradición que ha creído que el mundo giraba en torno a la palabra, nos resulta muy difícil comprender ciertas cosas. A pesar de la profusión de imágenes en nuestra sociedad, seguimos viviendo en un mundo en el que la palabra continúa siendo el vehículo portador de la información fundamental. Si bien es cierto que con el tiempo nos hemos ido abriendo a otras culturas, a través de viajes, de la misma televisión que nos ha dado a conocer otras formas de vida, nos sigue resultando muy difícil entender y respetar las diferencias. Y es que, de alguna forma, seguimos

¹⁶⁹ Véase Dell Hymes, "Introduction: Toward Ethnographies of Communication", pp. 1-34, en John Gumperz y Dell Hymes, *The Ethnography of Communication*, Washington, American Anthropological Association, 1966.

¹⁷⁰ Keith H. Basso, "To give up on words: Silence in Western Apache Culture", *Southwestern Journal of Anthropologie*, The University of New Mexico, 26 (3), 213-230, p. 214.

¹⁷¹ W. J. Samarin, "Language of Silence", pp. 115-119, en *Practical Anthropology*, 12/3, 19, 1965.

creyendo que nuestras pautas de comportamiento son universales. Ciertamente, el mundo occidental ha extendido sus tentáculos a otras civilizaciones, engulléndolas. Tal es el caso de la mayoría de los pueblos polinesios que apenas conservan sus costumbres ancestrales. Los jóvenes marchan a las ciudades y se integran en los modos de vida occidentales, ofreciéndoles alternativas más atractivas que las que puedan encontrar en sus aldeas, últimos reductos del pasado.

Qué duda cabe que la concepción antropocéntrica del hombre occidental ha constituido un obstáculo para el conocimiento y el entendimiento de otros pueblos. Y es que tal como Lévi-Strauss vio en su momento, “una de las conclusiones más significativas que puede extraerse de la investigación antropológica es que pese a las diferencias culturales existentes entre los diversos pueblos que constituyen la humanidad, la mente humana es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades”¹⁷². De cualquier modo, las diferencias son extremadamente fecundas. Prueba de ello es que el progreso sólo fue posible a partir de ellas. Actualmente nos hallamos ante importantes desafíos. Por un lado, lo que Lévi-Strauss denominaba “supercomunicación”. Es decir, la tendencia a conocer con exactitud, a través de las vías de telecomunicación, lo que sucede en el resto del mundo, sin movernos de un determinado punto del globo. Sin ir más lejos el invento de la televisión supuso abrir una ventana al mundo que antes era extraño y remoto, pero que ahora, en muchos casos, nos resulta tan cotidiano y familiar como el nuestro. Otro gran reto viene representado por los movimientos migratorios que tienen por objeto los diferentes países europeos. Es evidente que en estos últimos tiempos el mapa de nuestro mundo cotidiano se está modificando sensiblemente. Esto supone la integración en el marco social no sólo de otras fisonomías y etnias, sino de otras creencias y otras formas de ver el mundo que habrán de convivir con las nuestras. Es por ello que, en última instancia, no hemos de olvidar que si bien el lenguaje y los demás modos de comportamiento culturales modelan el pensamiento de maneras especialmente sutiles, la humanidad no tiene más remedio que acabar asimilando la realidad de otros sistemas culturales y con el efecto que ejercen esos otros sistemas en la percepción del mundo, la experiencia del yo y la organización de la vida. En definitiva, tal y como vio Lévi-Strauss, se impone la necesidad de “disolver” al hombre, abandonando la teoría del sujeto ya incorporada a las filas existenciales, en el más amplio sentido metafórico.

2.El silencio como forma de conducta

Páginas más arriba hemos visto de qué manera se integra el silencio como forma de conducta en las diferentes actividades que realiza el individuo en su vida cotidiana.

¹⁷² Claud Lévi-Strauss (1989), *Raza y cultura*, Madrid, Madrid, 1993.

Asimismo, en el capítulo anterior constatamos el carácter verbal del silencio. Sin embargo, en nuestro deseo por ir más allá, vamos a plantearnos la cuestión desde otro punto de vista. ¿Hasta qué punto el silencio funciona como una forma de conducta en la interacción?

El actor social no puede dejar de emitir mensajes en su vida cotidiana, al igual que tampoco puede dejar de comportarse. De un modo u otro el hombre siempre está haciendo algo, aun cuando, en sus momentos de ocio, sentado en un sillón sin hacer nada útil o práctico, sigue realizando una acción sea dormir, descansar o cualquier otra que no implique necesariamente movimiento. En la interacción ocurre que en la misma medida que el individuo no puede dejar de comunicarse, tampoco puede dejar de comportarse. Cuántas veces no hemos echado en falta una palabra no pronunciada o la ausencia de un “detalle” en nuestro interlocutor, en una determinada situación. Nos incomoda profundamente que una persona nos ignore con su silencio o con su falta de actividad. “¿Es que no vas a moverte del sofá en todo el día?”. Le pregunta con fastidio una mujer a su marido, una mañana de domingo. Desde luego, esta irritación se intensifica si no halla una respuesta en su interlocutor. Esto viene a constatar que el silencio y la “no acción” siempre tienen valor de mensaje; por la sencilla razón de que influyen en los demás, resultando, en ocasiones, incluso más significativos que la palabra enunciada o la misma acción. En nuestro ejemplo propuesto, es evidente que la mujer percibe el silencio del marido como una falta de atención a su persona, por lo que se sentirá ignorada, si no rechazada, actuando en consecuencia. De modo que o bien continuará en esa línea de reproches o, simplemente, ignorará a su pareja. Muchas situaciones en la vida cotidiana ponen de relieve que el silencio es una forma de conducta tanto o más elocuente que las mismas palabras. Su significado y, por tanto, su valoración vendrán dados por el contexto de la situación en que se integra. Pero, en todo caso, el interlocutor no permanece ajeno al mensaje silencioso, por lo que no puede dejar de responder a tal comunicación, influyendo en su comportamiento.

3.¿Qué diferencia hay entre una pausa y un silencio?

Habitualmente los términos pausa y silencio son utilizados indistintamente tanto en el lenguaje oral o escrito como en el lenguaje musical. Pero, ¿de qué manera distinguimos una pausa de un silencio? El concepto de pausa está vinculado a la idea de interrupción, sea de una acción o de un discurso lingüístico o musical. Por otro lado, la forma perifrástica del término “con pausa”, equivalente al adverbio “pausadamente”, hace referencia a un estilo de hacer cualquier cosa; es decir, a una forma de conducta. El fenómeno de las pausas incide en el estilo conversacional de los hablantes, distinguiendo entre hablantes rápido y hablantes lentos.

Existe una amplia bibliografía en relación al fenómeno de las pausas en la interacción. Así, desde una perspectiva psicolingüística, investigadores como Goldman-Eisler observan que “las pausas reflejan bien una actividad cognitiva, de acuerdo con la necesidad del hablante de organizar el pensamiento, bien por factores emocionales”¹⁷³. En este caso, la pausa estaría vinculada al fenómeno de la vacilación o el titubeo, como una consecuencia natural de los procesos que ocurren durante la producción del habla. Desde el punto de vista de la cronografía de la conversación, Feldstein¹⁷⁴ distingue entre una pausa interior que sería aquella necesaria en la que se entretiene el discurso, y una pausa de cambio de turno, que marcaría el cambio en la toma del turno de habla, desde el instante en que el hablante deja de hablar hasta que el interlocutor toma la palabra haciendo uso de su turno.

Las pausas son inherentes al propio discurso, tal y como ocurre en el lenguaje musical. Sin esas pausas interiores no podríamos distinguir una palabra de otra en la cadena hablada, resultaría un amasijo de sonidos que difícilmente el oyente podría entender. Por otra parte, las pausas forman una parte importante en el desarrollo del ritual de la interacción. Si bien es cierto que en las situaciones informales entre individuos que tienen confianza entre sí, la conversación tiene un ritmo ágil y dinámico, solapándose unos discursos con otros, hablando todos al mismo tiempo. La norma es que un individuo no empiece a hablar hasta que el otro haya acabado con su turno. Resulta muy molesto que le corten a uno cuando está hablando. Aunque también no deja de ser enojoso que una persona, una vez que ha tomado el turno de habla, no lo suelte. Es entonces cuando echamos en falta una pausa, o lo que es lo mismo, una oportunidad para poder intervenir de una forma más activa en la conversación. Una cosa es escuchar por cortesía durante un tiempo prudencial y, otra muy distinta es que nos priven de nuestro turno de habla como si no existiéramos en la interacción. Desde luego, el ser humano no ha nacido para ser una gran oreja. El hombre encuentra el equilibrio interaccional en el intercambio. Es por ello que los turnos de habla, así como el uso de las pausas, están plenamente codificados como los demás parámetros que configuran la interacción conversacional.

3.1.La importancia de las pausas en la interacción

A lo largo de los años setenta un considerable número de psicólogos y psicolingüistas han puesto de relieve que el uso de las pausas es un factor de considerable significación en la comunicación humana. Por otra parte, en el campo de la tradición etnometodológica se dio un ímpetu considerable a los estudios de la toma de turnos

¹⁷³ Frieda Goldman-Eisler, “The predictability of words in context and the length of pauses in speech”, pp. 226-231, en *Language and Speech*, nº 1, 1958.

¹⁷⁴ S. Feldstein (1981). “Rate estimates of sound-silence sequences in speech”, en *Journal of the Acoustical Society of America*, nº 60, New York, (Suplement nº1).

conversacionales, observando que las pausas tienen una importancia crucial a la hora de contemplar la compleja problemática de la “copresencia negociada”¹⁷⁵ de los participantes en la interacción.

Desde una perspectiva psicolingüística, las pausas son consideradas como un mecanismo de unión o acoplamiento. Además, describen y constituyen el rítmico desarrollo que mantiene el pulso de la interacción conversacional o bien, son vistas como una forma de romper la fluidez interaccional. Beeve, Stern y Jaffe, en su artículo titulado “The kinesic rhythm of mother-infant interaction”¹⁷⁶, han puesto en evidencia que la importancia de este fenómeno se revela altamente significativa en dos situaciones concretas: la relación madre-bebé y la interacción maníaco depresivo y psiquiatra. En la relación madre-bebé, el ritmo de las pausas entre secuencias de palabras enunciadas por la ésta, constituye el factor crítico de la sincronización y en la interacción madre e hijo. Contemplan estas pausas como factor más importante que la modalidad en que tiene lugar, verbal o no verbal. En el segundo caso, los investigadores Dunner y Fleiss, en su artículo “Assortative mating in primary affective disorders”¹⁷⁷, han sugerido que el cuadro del maníaco depresivo está dominado por un ritmo de pausas establecido en el periodo prepsicótico de la interacción. En cualquier caso, el silencio y las pausas en el psicoanálisis es una cuestión ampliamente tratada por psiquiatras como Nasio. Otro aspecto tratado en el campo de la psicolingüística es la alteración de las pausas en el habla. Se ha llegado a la conclusión de que la lengua en circunstancias normales será fluida, excepto en las situaciones que intervengan ciertos factores, en cuyo caso sufrirá una alteración. Entre estos factores están la complejidad cognitiva de los enunciados, efectos de las drogas y el alcohol, alteración de estados emocionales y la progresiva frecuencia de las pausas con el crecimiento del niño. Goldman-Eisler hace hincapié en que la longitud de las pausas está íntimamente relacionada con la complejidad cognitiva de los enunciados. Cuanto más complejo es aquello que queremos decir, más largas van a ser las pausas. En cambio, en las situaciones cotidianas, el ritmo del habla es muy ágil, siendo, en consecuencia, las pausas muy breves.

En el campo de la cronografía de la conversación, la importancia de las pausas deviene de un interés crucial, dado que éstas constituyen el componente más relevante en la velocidad del habla y, por tanto, son determinantes en los estilos conversacionales.

¹⁷⁵ John J. Gumperz, *Discourse strategies*. London: Cambridge University Press, 1982.

Gumperz demuestra en su estudio que los hablantes usan los rasgos paralingüísticos y prosódicos para indicar cómo quieren significar aquello que quieren decir, en otras palabras, para articular su mensaje y lograr una cohesión. De este modo, el hablante utiliza los rasgos de la lengua tales como la entonación, el ritmo, la velocidad, las pausas, el ritmo de los turnos de habla, elección de palabras y frases, temas preferidos así como temas evitados.

¹⁷⁶ Beatrice Beebe, Daniel Stern, and Joseph Jaffe, *Of speech and time*, ed. By Aaron W. Siegman & Stanley Feldstein. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1979.

¹⁷⁷ D. Dunner, J. Fleiss, G. Addonizio & R. Fieve, en *Biological Psychiatry*, nº 43, 1976.

Es decir, las pausas inciden directamente en el ritmo más o menos lento que utilice el hablante en la interacción. Feldstein parte del supuesto que los dos componentes de la velocidad del habla son los sonidos y los silencios (pausas), que representamos en la ecuación:

$$\text{VELOCIDAD DEL HABLA} = \text{SONIDOS ARTICULADOS} + \text{SILENCIOS}$$

Este investigador en su análisis de diferentes tipos de habla observó que las pausas marcaban el ritmo del habla, mientras que las vocalizaciones lo hacían en menor medida. El resultado de sus investigaciones le llevaron a constatar que las personas caracterizadas como extravertidas hablaban más rápido que aquéllas otras consideradas introvertidas. Sin duda, la apreciación y valoración del ritmo, más rápido o lento, es una cuestión eminentemente cultural. De manera que en culturas silentes como la de los indios del oeste americano el ritmo lento es visto positivamente, mientras que el rápido es percibido de forma negativa. Justo al contrario que en Occidente, concretamente en los países mediterráneos, donde se valora positivamente el ritmo rápido, en contraposición al lento.

3.2. Valoración del ritmo de habla en una sociedad concreta

La valoración del ritmo de habla dentro de la sociedad occidental se sustenta, en líneas generales, de acuerdo con dos criterios que han sido ampliamente estudiados por autores como Tannen, Feldstein, Scollon y Goodman, entre otros. Estos criterios responden a dos cuestiones, de acuerdo con las reglas de cortesía y con la metáfora de la máquina, propuesta por Scollon.

3.2.1. Valoración del ritmo de habla de acuerdo con las reglas de cortesía

Las reglas de la cortesía¹⁷⁸ dentro del sistema interaccional ha sido una cuestión ampliamente investigada en el curso de los años setenta. De acuerdo con Tannen hay que subrayar que el concepto de cortesía se articula en base a una doble necesidad: 1) La necesidad por mostrar acercamiento, proximidad; 2) La necesidad de no imponerse. Cada una de estas vertientes responde a los beneficios perseguidos en la interacción: la aproximación –conectar con otras personas- y la defensa –ser independiente-. De estas

¹⁷⁸ Estudios como el de Lakoff y el de Brown & Levinson han servido para descifrar las reglas que rigen el código social de la cortesía. Robin Lakoff, "The logic of politeness or minding your p's and q's. Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistics Society, 292-305; Penelope Brown & Stephen Levinson, 1979. "Universal in language usage: Politeness phenomena". *Questions and politeness*, ed. Esther Goody, 56-289, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

dos vertientes que presenta la cortesía se desprende que la taciturnidad, por un lado, y la locuacidad extrema, por otra, pueden ser interpretadas como las dos manifestaciones que se oponen a los resortes de una misma voluntad: el respeto y la no violación de estas necesidades. Ambas actitudes constituirían los polos extremos que acogen una muy variada gradación de comportamientos y talentos con los que se manifiesta el ser humano en sociedad. En relación a los estilos conversacionales, en ciertos estados de América del Norte se interpreta el estilo de pausas cortas, en otras palabras, contempla la resistencia al silencio "*Silence-resistant*", como convención de una cortesía, así como una respuesta a la necesidad de aproximación. Por otro lado, interpreta el estilo de pausas largas, que entraña una tendencia al silencio, como convención de una cortesía, así como una respuesta a la necesidad de respeto y privacidad. Por otra parte, hay que señalar que estos estilos se corresponden con los señalados por Kochman¹⁷⁹ para el hombre blanco y el hombre negro. El investigador americano habla en términos de "derechos de sensibilidad" "*rights of sensibilities*" y "derechos de sentimientos" "*rights of feelings*".

En definitiva, las reglas de cortesía es una cuestión que ha suscitado gran interés en los investigadores a lo largo de los años ochenta; es por ello que en el último capítulo de nuestro trabajo le concedemos una atención especial.

3.2.2.El fenómeno de las pausas es un universal lingüístico y cultural

La creencia generalizada a considerar al hombre como un ser eminentemente social arranca de la Antigüedad. Ya Aristóteles veía en él a un animal político, aludiendo a esta dimensión del individuo. Sin embargo, en los últimos años, después de haber sido realizadas una serie de investigaciones, tal creencia no acaba de ser compartida por todos los estudiosos. Desde los años setenta, Hymes y Gardner nos han estado recordando que esta clase de pensamientos no tiene una base real. Aunque, de entrada, parece difícil para cualquier individuo o investigador abandonar la atrayente metáfora del "zumbido"¹⁸⁰ de la máquina conversacional. Por otra parte, los estudios realizados por Basso y Scollon han demostrado que existen sistemas culturales, como de los apaches o los atabaskans, donde el silencio se erige en forma de conducta habitual en contraposición con la acción de hablar. En consecuencia, si el habla ha sido asumida a lo largo de la historia como caracterizadora del ser humano, el callar también constituye una forma de conducta regulada, en un sentido u otro, por cada sistema cultural en particular.

¹⁷⁹ Thomas Kochman, *Black and White styles in conflict*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

¹⁸⁰ Ron Scollon en su artículo "The machine stops: Silence in the metaphor of malfunction" pone en evidencia que la investigación de las pausas en la interacción conversacional ha sido construida sobre la metáfora de la máquina. La buena marcha de la interacción se verá reflejada en el grado de productividad verbal que se dé entre los integrantes del sistema. Por el contrario los silencios indicarán un malfuncionamiento de la máquina.

Véase R. Scollon, "The machine stops. Silence in the metaphor of malfunction", pp. 21-31, en Tannen; Saviile-Troike, opus cit., 1985, p. 22.

4.La socialización del hombre deviene a través de la adquisición de la palabra y el silencio

Tal y como hemos ido viendo a lo largo de nuestro estudio, el silencio es una forma de conducta presente, en mayor o menor medida, en todas las culturas. Todos los pueblos tienen una lengua y todos los pueblos contemplan el silencio en su comportamiento. Los miembros de cualquier comunidad saben cuándo hablar y cuándo callar; esto quiere decir que el individuo asume con naturalidad una conducta aprendida de forma inconsciente. Estas consideraciones nos conducen a una pregunta obligada: ¿si consideramos el silencio como una pauta cultural, hemos de pensar que paralelamente a la adquisición de la lengua accedemos a la socialización a través de la adquisición del silencio? Para responder a esta cuestión, hemos de revisar las primeras etapas en el aprendizaje del hombre, remontándonos a los años en que se produce la socialización del niño. En primer lugar, hay que subrayar el hecho de que, prácticamente, toda investigación acerca del desarrollo del lenguaje del niño se ha centrado en cómo éste aprende a hablar, olvidando que es parte esencial en la adquisición de la competencia comunicativa, cómo el niño aprende cuándo no debe hablar, así como qué significa el silencio en su propia comunidad lingüística. Cualquier niño, mínimamente socializado, sabe que ha de guardar silencio como signo de respeto en ciertas situaciones, pongamos por caso un funeral. Pues bien, de todo ello se infiere que paralelamente a la adquisición de la lengua, tenemos la adquisición cultural del silencio. El individuo hará uso de una u otro de acuerdo con las exigencias del ritual social. Seguidamente, lo representamos en la siguiente ecuación:

COMPETENCIA COMUNICATIVA = COMPETENCIA VERBAL + COMPETENCIA NO VERBAL +
COMPETENCIA SILENTE

La competencia comunicativa del individuo vendrá dada por la suma de las competencias verbal, no verbal y silente. Hay que decir que la competencia no verbal puede incluir la silente, pero no al revés; ya que el lenguaje de los signos se puede producir en silencio, no implicando necesariamente lo contrario. Por ejemplo, dentro de una conversación, cuando se produce una pausa de cambio de turno, el hablante no tiene por qué acompañar la pausa con una clave visual.

El silencio es un fenómeno fundamental en la comunicación de todos los pueblos, por lo que la adquisición de éste responde a pautas distintas en cada sistema cultural. La administración de los silencios frente al habla en el aprendizaje del niño es diferente en cada cultura. El aprendizaje de las situaciones, en que se debe callar, deviene en la

práctica de la crianza y de acuerdo con los diferentes valores acordados por la comunidad. En general, queda demostrado que el niño habla más cuando crece en sociedades en las que se concede un elevado valor al logro individual. Esto se da, en líneas generales, en Occidente. Un claro ejemplo es Gran Bretaña, donde la oratoria ha sido contemplada tradicionalmente como una disciplina fundamental para la formación de los jóvenes en los colegios de élite como Oxford y Cambridge. Sin embargo, tal culto a la palabra individual no se ha dado en sociedades de espíritu socialista como en Suecia, mientras que el caso de Finlandia responde a particularidades distintas. Por el contrario, el niño habla menos cuando el logro familiar y grupal es más valorado. Tal situación se ha dado tradicionalmente en culturas orientales, como China y Japón. Sin duda alguna esta perspectiva determina el aprendizaje del niño en relación con un silencio obligado en muchas situaciones. En Extremo Oriente todo el sistema educativo descansa sobre el concepto de autoridad. En función de este concepto los padres asiáticos inculcan, -al menos hasta hace unas décadas, al igual que en sociedades europeas como la española- a sus hijos el sentido de obediencia y de honor a la familia. Todo es decidido y acordado por los padres. De este modo, los niños al no tener que tomar ninguna responsabilidad sobre sus acciones no tienen por qué justificarlas verbalmente. En consecuencia, el silencio es alabado en contraste con el habla que es censurada. El joven es educado para respetar y callar ante sus mayores. Si bien, hoy en día, con los continuos contactos culturales con Occidente, pongamos por caso la penetración de la cultura rock, y los avances tecnológicos, se ha producido una inevitable alteración en el comportamiento de los jóvenes, quienes se resisten a acatar la rigidez de la conducta de sus antepasados. Otras creencias y prácticas culturales redundan en esta cuestión, como cuando, por ejemplo, los niños ashante aprenden a observar el silencio en la comida desde una edad temprana, bajo la amenaza de que hablar en tal situación podría provocar la muerte del padre. Es sagrada la prescripción que tiene esta sociedad de guardar silencio durante el desarrollo de algunos de sus rituales.

En definitiva, en aquellas culturas orientales que conservan sus tradiciones, así como en los modos de vida arcaicos, se concede mayor importancia a la conducta silente que a la acción de hablar, mientras que en las culturas occidentales, en general, ocurre lo contrario, a pesar de la presencia del silencio en algunas situaciones rituales, como el culto religioso.

VOLUMEN II

CAPÍTULO IV

El silencio en la oralidad y en la escritura

“En el principio era el habla”, es decir el mito. La sedimentación del habla en lengua o logos es un proceso lento y la difusión del lenguaje escrito ha dado a la lengua la hegemonía lingüística sobre el habla.”¹⁸¹

La oralidad y la escritura son dos actividades fundamentales en la vida del hombre dentro de nuestro contexto cultural, por lo que sería interesante ver de qué manera el silencio funciona en cada una de ellas. Pero antes de adentrarnos en esta cuestión se impone determinar qué tipo de relación se da entre el lenguaje oral y el lenguaje escrito. Esto nos lleva a plantearnos algo tan esencial como es considerar hasta qué punto el pensamiento viene determinado por cada uno de estos sistemas de lenguaje.

1. Lenguaje oral, frente a lenguaje escrito

La invención de la imprenta provocó una revolución de enorme trascendencia en el pensamiento y en la cultura del mundo occidental; hasta el punto que McLuhan¹⁸² observa que la imprenta impone al hombre occidental el predominio de lo visual y lo analítico sobre las demás formas de concebir la propia realidad del pensamiento arcaico. Si bien no hay que olvidar que fue precisamente el dominio de lo racional, en definitiva, la herencia griega, lo que provocó tanto la creación de la imprenta como el interés por el lenguaje escrito. En cualquier caso, parece evidente que la primera contribuye a hacer extensiva la racionalidad, que anteriormente era patrimonio de unos pocos. Como contrapartida la cultura oral sufre un lento y progresivo retroceso, siendo prácticamente anulada por la popularización de la cultura impresa en las sociedades más desarrolladas. Obviamente, este aplastamiento no fue más que aparente, dado que la tradición oral siempre se ha mantenido viva, si bien en estado latente, como portadora de las señas de identidad de un pueblo. En última instancia, la convivencia entre ambas culturas ha generado, en muchos casos, un intercambio y un enriquecimiento mutuo.

¹⁸¹ J. Luis Ramírez González, “El significado del silencio y el silencio del significado”, pp. 15-47, en Carlos Castilla del Pino, *El silencio*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

¹⁸² Carpenter McLuhan, “Espacio acústico”, pp. 87-93, en *El aula sin muros*, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968, p. 87.

En el principio era el habla. Tal y como vimos en el Capítulo I, el mito se erige en el vehículo primigenio por excelencia en todas las culturas. El mito precede al *logos*. No obstante, la supremacía de éste último se hará incuestionable con el paso del tiempo. En otras palabras, el paso de un pensamiento irracional y global a uno lineal y abstracto es un proceso lento que culmina con la difusión del lenguaje escrito. De modo que el canal de comunicación, sea oral o escrito, entraña no sólo una forma de configurar el pensamiento sino el mismo pensamiento, y, en última instancia, una forma de ver el mundo dentro de un sistema sociocultural concreto. En consecuencia, resulta relevante revisar los puntos en los cuales pueden enriquecerse el uno al otro, así como aquellos en los que pueden negarse e incluso anularse mutuamente.

1.1. Pensamiento, lenguaje y escritura

El hombre al igual que la mayoría de los seres vivos, sobre todo los animales, ha elaborado sus extensiones para adaptarse a su entorno; y, al hacerlo ha acelerado en gran medida su evolución. De modo que tanto el lenguaje hablado como el escrito son extensiones adaptativas. En realidad, el habla es la extensión original, mientras que el lenguaje escrito es una extensión secundaria. Sin embargo, esto no significa que el sistema de escritura no sea algo por derecho propio, de la misma manera que las matemáticas constituyen un sistema con independencia de los cálculos mentales. Más aún, la escritura se ha revelado, como apunta Raimondo Cardona, “en uno de los más potentes instrumentos de conocimiento y manipulación de la realidad”¹⁸³. Sin embargo, una vez que el hombre comenzó a desarrollar sus extensiones, empezó a confundir éstas con el mismo proceso que las creaba. Así, llegó a identificar el lenguaje con el pensamiento. No en vano ésta es una de las cuestiones que más ha inquietado en la cultura occidental. Joyce, por ejemplo, consagró su vida a tratar de rellenar el vacío entre los dos sistemas. En *Finnegan’s Wake*, refleja en la escritura el funcionamiento de las partes verbales del cerebro. Del mismo modo muchas de las pinturas de Picasso, así como de las esculturas de Moore o Brancusi, constituyen analogías visuales y táctiles de la obra del escritor irlandés, es decir, exteriorizaciones de los procesos visuales del cerebro.

El pensamiento está muy modificado por la cultura dentro de la cual se instala. En el mundo occidental rige un tipo de pensamiento lineal y analítico que se transmite en un tipo de escritura lógica. El hombre en Occidente hace mucho que perdió la capacidad de pensar globalmente, por lo que sólo utiliza una pequeña fracción de sus capacidades mentales. Existen muchas formas distintas de pensar, siendo todas ellas válidas. La cultura occidental valora una de estas formas por encima de todas las demás, la que llamamos “lógica”, un sistema lineal presente en nosotros desde Sócrates. Frente al

¹⁸³ Giorgio Raimondo Cardona, *Antropología de la escritura*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 10.

pensamiento lineal de Occidente, tenemos otro tipo de pensamiento, práctico y sintético, como el oriental. Pensemos en la escritura¹⁸⁴ ideográfica china, donde cada ideograma implica operaciones mentales muy diferentes a las que se derivan de la escritura alfabética.

En definitiva, la cultura se encarga de poner una criba y seleccionar la forma idónea de pensamiento que ha de regir en una sociedad. En nuestra cultura, tanto el discurso oral como el escrito, se articula en base a un pensamiento lineal y lógico. Sin embargo, cada uno de ellos responde a reglas distintas de acuerdo con su propia naturaleza, constituyéndose en sistemas distintos. Tal es así, que en los últimos años la lengua oral está dejando de ser el único objeto de análisis de la ciencia lingüística. En la actualidad numerosos investigadores reivindican la necesidad de una teoría propiamente lingüística de la escritura.

1.2.La palabra verbalizada, frente a la palabra escrita

Investigadores y científicos han coincidido en otorgar a la palabra hablada un indiscutible predominio respecto a la palabra escrita. Y así ha sido tanto desde la perspectiva lingüística como antropológica. Los dos lingüistas más influyentes de la primera mitad de este siglo, Edward Sapir y Leonard Bloomfield, plantearon con toda claridad la primacía de la lengua hablada, quedando relegada la escrita a un segundo plano. Sapir observa que “el lenguaje es un método puramente humano y no instintivo de comunicar ideas, emociones y deseos a través de un sistema de símbolos”¹⁸⁵. Pone de relieve la naturaleza fónica de estos símbolos, producidos por los órganos del habla. Por lo que respecta al lenguaje escrito, no lo considera más que como un modo de registrar el lenguaje por medio de marcas visibles, igual que Bloomfield. Por su parte, Malinowski¹⁸⁶ subraya que son los antropólogos los que realmente tienen elementos de juicio para formar concepciones lingüísticas. Sencillamente, porque el filólogo se mueve en el terreno ficticio de la escritura, mientras que los otros beben directamente de la genuina fuente del lenguaje que es el habla.

¹⁸⁴ Gómez de Liaño observa que los chinos no emplean el lenguaje para embalar analíticamente las informaciones y conceptos con que aprehendemos la realidad como, sobre todo, para condicionar y regir la conducta. El lenguaje existe en función directa de la acción. En vez de registrar conceptos, las palabras chinas evocan, básicamente, un complejo de imágenes, importando sólo el uso práctico que se da al símbolo. Véase, Ignacio Gómez de Liaño, “La escritura del imperio”, p. 6, *El País*, 17/3, 1988.

¹⁸⁵ Edward Sapir, *El llenguatge*, (título original: *Language, An Introduction to the Study of Speech*, Harcourt, Brace & World, inc., New York, 1921, 1949), trad. Hortènsia Curell I Gotor, Barcelona, Empúries, 1985, p. 13.

¹⁸⁶ Bronislaw Malinowski, “El problema del significado en las lenguas primitivas”, pp. 310-352, en C.K. Ogden y I. A. Richards, *El significado del significado*, Barcelona, Paidós, 1984, p. 322.

En definitiva, nos hallamos ante una realidad incuestionable: todos los pueblos tienen una lengua, pero no todos tienen escritura. Con lo cual queda patente el hecho universal y uniforme del lenguaje oral o, lo que es lo mismo, de un lenguaje con soporte material y fónico como instrumento de la comunicación ordinaria y cotidiana. Y es que es así y no de otra manera como el lenguaje empezó a brotar de la garganta humana, en base a una situación precisa y respondiendo a la necesidad inmediata de una cooperación común entre las personas. De ahí que la atención de los investigadores durante el siglo XX se haya centrado en el estudio de la lengua oral ignorando, en gran parte, la lengua escrita.

1.2.1.El silencio en la palabra verbalizada

Huston Smith nos habla de “verbalismo”¹⁸⁷, término inventado para designar un modo de vida en el que las palabras sólo son verbalizadas, jamás escritas. A este modo de vida corresponden las culturas primitivas o ágrafas. Frente a las religiones históricas, que cuentan con textos sagrados y una tradición acumulativa que se gesta y expande, se alzan las llamadas religiones primitivas, que se apoyan en textos orales ya que desconocen la escritura. Aunque es cierto que la alfabetización ha llegado a algunos de los grupos que la practican, sus líderes no permiten que se difunda para preservar la tradición local.

La cultura oral logra su supervivencia a través de la memoria individual y colectiva. En pueblos como las Nuevas Hébridas, los niños aprenden mediante un aprendizaje oral: escuchando y observando. No de otra forma aprenden *El Corán* los niños en las escuelas islámicas (madradas), y los hebreos el *Talmud* (Ley escrita) en las sinagogas. La memoria es fundamental en la difusión y la fijación de las palabras sagradas. Más aún, este método educativo, permanente y vigorizante, provoca un efecto muy determinado en sus participantes. Todos alimentan ese cúmulo de conocimientos vivos, a la vez que reciben un flujo de información que configura y sustenta sus vidas. La tradición oral se erige en fiel transmisora de un legado cultural en el que se reconocen e identifican los miembros de la tribu. Recordemos al respecto que los inicios literarios de la Europa medieval hay que buscarlos en una vigorosa tradición oral, cuya pervivencia en el tiempo era mantenida por el pueblo de generación en generación. En este tipo de transmisión hemos de buscar los orígenes de la literatura épica y de la lírica popular primitiva. A través de la tradición oral fueron perviviendo en continuo estado de transformación, hasta que encontraron una versión definitiva en el momento en que un texto oral fue fijado en la escritura, pasando a ser un texto escrito.

¹⁸⁷ H. Smith, *opus cit.*, 1995.

1.2.2.El silencio en la palabra escrita

En las religiones históricas, si la transmisión oral es importante, la escrita lo es aún más. No olvidemos que la Torá fue dada a los israelitas como palabra escrita en las Tablas de la Ley a través de Moisés. La Biblia es La Escritura con el sentido de “El Libro” por excelencia. La escritura nace con la finalidad de preservar la palabra del olvido, que es el silencio cognitivo que deviene con la falta de entrenamiento en la memorización de la palabra sagrada. La fijación de ésta responde a la aspiración de la inalterabilidad de la palabra dictada por los dioses en su transmisión. Sin embargo, la función de la escritura fue más allá de estos presupuestos iniciales, llegando a transformar la conciencia humana. Por tanto, si el lenguaje es para el hombre la extensión fundamental, cuya evolución implica el desarrollo del pensamiento, la escritura supone un salto cualitativo en ese avance. Frente a una cultura oral en la que el conocimiento tenía que repetirse constantemente o se perdía, los griegos interiorizaron la escritura. Las fórmulas mnemotécnicas fueron sustituidas por el texto escrito. Esta nueva forma de conocimiento permitió liberar a la mente para el pensamiento más abstracto y original.

La exclusiva verbalización protege contra el silencio del olvido, al tiempo que le permite al hombre sentir lo sagrado a través de otros conductos al margen de la palabra. En la Edad Media la Iglesia aleccionaba al pueblo a través de canales audiovisuales y, por tanto, silentes. La palabra sagrada penetraba por el oído, pero también por la vista. Recordemos al respecto los capiteles de las iglesias, labrados con animales mitológicos y escenas apocalípticas –para infundir temor en los feligreses-, así como escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento. No en vano esta literatura en imágenes iba dirigida a un público no alfabetizado y habituado al lenguaje alegórico de las parábolas. El mismo lenguaje utilizado por los monjes en los sermones era de una gran plasticidad visual, con lo que podemos hacernos una idea del tipo de pensamiento simbólico y en imágenes que existía en el Medievo, muy cercano, por otra parte, al pensamiento primitivo. Para ilustrar lo que acabamos de apuntar sírvanos mencionar un fragmento de la novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*, en el que el protagonista, el joven Adso, contempla con admiración –escenas de la vida de Jesús- y con horror las de imágenes apocalípticas labradas en los muros de piedra de la abadía. Sin duda, este discurso mudo ilustra el pensamiento y la forma de sentir del hombre medieval dentro de un universo semiótico complejo, donde cualquier signo cotidiano o mítico se convierte en indicio de verdades profundas que escapan a una mentalidad lineal y racional.

Si en la mentalidad mítica las palabras son acontecimientos, hechos, en el pensamiento occidental se da un claro divorcio entre palabra y acción. No obstante, desde un punto de vista pragmático, la palabra, así como la supresión de la misma, el

silencio, sigue teniendo un poder social incuestionable, bien como estrategia de persuasión, bien como acto de violencia. Baste pensar en el hecho de que cuanto más evolucionada está una sociedad política y económicamente, a través de la instauración de parlamentos y el desarrollo de los medios de comunicación de masas, mayor es la importancia y la complejidad de los sistemas de regulación de la palabra y el silencio. La razón es clara: la enorme repercusión social que entraña tanto lo que se dice como lo que no se calla. Es por ello que políticos y demás representantes institucionales tienden a un uso críptico y sofisticado del lenguaje, con el que pretenden ejercer el control y el dominio sobre las masas. Más aún, en los regímenes totalitarios, es a través de la administración de la palabra y el silencio –silencio impuesto-, como las instituciones controlan y ejercen su poder sobre el pueblo.

Lejos de lo que cabría esperar, la pervivencia de la mentalidad mítica también se da en la escritura. En nuestra cultura esencialmente libresca, es gracias a la palabra escrita que la tradición greco-latina es asimilada en Occidente. Sin la palabra escrita sería inconcebible la civilización mediterránea. No obstante, la victoria del *logos* sobre el *mythos* se halla contaminada o filtrada por el pensamiento mítico, dado que éste hizo de la escritura una concesión divina, con la finalidad de preservar la supervivencia de la palabra sagrada. McLagan observa que al recibir el encargo de copiar la Torá, se le advirtió al rabino Meir que hiciera su trabajo escrupulosamente porque era obra de Dios. Tal debía ser el empeño puesto en la tarea que en caso de omitir una sola letra o añadir una de más, corría el riesgo de destruir el mundo entero. De manera que si la palabra verbalizada tiene un valor cosmológico y ontológico en su sentido mítico, el texto sagrado, se erige en la misma obra de Dios. Y en la medida que se nos presenta a éste como arquitecto creador del mundo, se ha de entender el texto como correlato del propio universo. Por consiguiente, hemos de interpretar metafóricamente el texto sagrado como la representación del tejido del universo. Con lo cual podemos inferir que la escritura no sólo fija la palabra sino también el espacio sagrado que ocupa ésta, es decir, el orden se hace inalterable y único. Este valor sagrado de la escritura se hace extensivo a las culturas orientales, ya que, por ejemplo, en China se consideró tan decisiva la importancia de esta representación que el propio emperador era el maestro del sistema nacional de ideogramas y, a través de ellos, de un cierto orden de su civilización. Es obvio que la escritura se erige en las civilizaciones antiguas como instrumento fundamental de la administración del país. No hay más que tener presente la gran influencia que ejercían los escribas en el Antiguo Egipto. En cualquier caso, qué duda cabe que en la actualidad siguen vigente el sentido primitivo de la palabra escrita entendida como acción. La escritura, la imprenta o los ordenadores no hacen más que entroncar con una visión pragmática de la palabra. De acuerdo con el sentido mítico y sagrado con el que nace la escritura, es fácil entender que ésta se erija en arma de poder, y que paralelamente el texto se convierta en aquello sagrado que hay que proteger y

ocultar a los no iniciados. De ahí que con la invención de la imprenta la escritura se libere del encorsetamiento elitista y deje de ser patrimonio de unos pocos para pasar a una mayor recepción del texto y a un progresivo incremento de la alfabetización.

1.2.3.El silencio en la literatura del siglo XX. La “escritura del acecho”

“El arte del siglo XX ha experimentado el silencio, y nosotros vivimos en un tiempo en que esta experimentación ha sido ya realizada. La tela ha permanecido en blanco, el bailarín inmóvil y la música callada”¹⁸⁸

En el Capítulo II veíamos que el gran hallazgo del artista en el siglo XX ha sido el silencio como medio más auténtico para acceder a la realidad. Los autores modernos han constatado el abismo insalvable entre experiencia y escritura, así como la intuición profunda de que todo aquello que queda escrito adquiere una falsa temporalidad. Más aún, el íntimo convencimiento de que al nombrar la realidad la sometemos a una inevitable manipulación. Los personajes de las novelas de Virginia Woolf, Aldous Huxley o Robert Musil, entre otros, ilustran esta voluntad por liberarse de la cárcel de las palabras. El despertar de la mentalidad mítica a una áspera racionalidad supone una experiencia traumática sin posibilidad de retorno. La palabra poseída de su poder simbólico pierde su capacidad para dialogar con los dioses y con la misma realidad. Más allá del lenguaje se abre el abismo insondable del silencio, la nada que crea el límite y el cerco de los signos. La palabra apunta como una flecha en la diana certera del silencio. Más todavía se convierte en índice del mismo silencio. Sin embargo, y a pesar de la inocencia perdida, el pensamiento del hombre moderno se resiste a no seguir indagando en el pasado mítico de la palabra, único punto de referencia posible en esa larga travesía del desierto. Filósofos, como Walter Benjamin, muestran un acusado interés por las raíces míticas y sagradas del lenguaje, dando un giro a los términos de la ecuación y solventando lo que parecía insoluble. Sólo en lo indecible se halla el puro poder de la palabra, sólo ahí es posible la mágica unidad entre la palabra y la realidad; porque *“el poder de la palabra se manifiesta verdaderamente sólo cuando se dirige al silencio interior.”¹⁸⁹*

El hiato que se cierne entre el hombre y los límites de la palabra parece conducir al escritor, como si se tratara de Sísifo, a un eterno retorno que le obliga una y otra vez a volver al espacio en blanco. Así es que lo blanco se convierte en centro neurálgico de la

¹⁸⁸ Rafael Argullol, “Escritura del acecho”, pp. 18-22, *Creación. Estética y teoría de las artes*, nº 4, 4, 1990, p. 18.

¹⁸⁹ Walter Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta Agostini, 1986, p. 79.

retórica del silencio. El poeta mejicano Octavio Paz observa cómo la consciencia de la historia recibe el sentido de temporalidad y muerte que instaaura la modernidad. Su visión de la poesía es clara:

“De Hölderlin a Mallarmé la poesía construye transparentes monumentos de su propia caída. Ciertamente, el lenguaje llevado al límite del silencio, en su radical lucidez, se edifica a sí mismo, registra e imagina la propia temporalidad en su afirmación del presente, decide dar cuenta de su experiencia y verse en el acto del naufragio. Su permanencia en el tiempo cobra el sentido de nuestra memoria.”¹⁹⁰

De modo que al escritor moderno no le queda otro camino que la práctica de la “escritura del acecho”¹⁹¹, tal y como indica Argullol, dado que esta autoconciencia moderna ha relegado a la palabra, bien al silencio, bien a un estar en el desierto o a ser mero espejismo. La palabra literaria no puede vivir instalada en la ilusión de crear mundos, tampoco en la inmovilidad del silencio. No puede ser creadora, ni silenciosa. De acuerdo con el filósofo catalán, entre la experiencia del silencio y la experiencia del olvido la palabra literaria debe permanecer al acecho. Y esta escritura del acecho es la reescritura del mito, como razón y testimonio del hombre, mediante la captación de los signos grabados en el tiempo. Temporalidad y muerte, memoria y olvido, escritura y espacio en blanco, palabra y silencio, constituyen los términos en que se debate la dialéctica de la modernidad. El progreso y el cambio han traído la conciencia histórica de que más allá de los límites del mundo y la creación artística se extiende el silencio.

3.Silencio y oralidad

El silencio como signo y forma de conducta tiene una presencia incuestionable en el lenguaje oral. Desde la obviedad y la evidencia el silencio se pone de relieve en numerosas situaciones de la vida cotidiana. Pero, tal y como vimos, es en las situaciones de cruce cultural cuando se hace más significativa la conducta del silencio como un canal más dentro de la interacción comunicativa. En cualquier caso, más allá de las diferencias culturales todos los pueblos contemplan de forma positiva una conducta cauta y silenciosa para vivir en sociedad.

¹⁹⁰ Octavio Paz, *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 83.

¹⁹¹ Rafael Argullol, “Escritura del acecho”, pp. 18-22, *Creación. Estética y teoría de las artes*, nº 4, 4/90, p. 19.

3.1. La palabra y el silencio en la Pragmática de la comunicación

En el Capítulo II veíamos que cuando la emoción es muy intensa el hombre parece quedarse sin palabras para expresar lo que siente. En relación con ello los japoneses tienen el término *haragei* para referirse a la “comunicación sin palabras”. Tal concepto expresa la esencia de un tipo de silencio que se da cuando el hablante es incapaz de encontrar la palabra. Este silencio responde a una creencia: cuando una experiencia es expresada en palabras (oral o escrita), la esencia real desaparece. A tal efecto citamos un ejemplo que nos ayudará a ilustrar lo que acabamos de decir. Así, un poema de un autor japonés, llamado Harumi Williams, empieza con el verso “*Oh, Matsushima* (nombre de una isla de Japón)...”. Parece ser que el poeta quedó tan impresionado por la belleza de la isla que no pudo continuar. Curiosamente, este poema es considerado como su obra maestra. En la cultura japonesa se ha llevado a sus últimas consecuencias la comprensión de que la palabra resulta insuficiente para dar cuenta de aquellos afectos que nos desbordan. Más en la línea de la cultura occidental, encontramos otras situaciones comunes en las que el silencio hace acto de presencia de una u otra forma. En la comunicación cotidiana cuando un tema es particularmente delicado, o bien, la palabra que debería ser utilizada es tabú, o cuando la insinuación es emocionalmente tensa y el hablante no tiene la palabra precisa para expresar aquello que quiere decir, acudimos a una expresión eufemística, que no deja de entrañar un tipo de ocultación o silenciamiento.

En el ámbito de cruce cultural, el valor atribuido al silencio está en íntima relación con el valor que se le concede a la palabra en un contexto sociocultural dado. Si en el primer capítulo oponíamos las culturas del ruido a las culturas del silencio, también hacíamos una serie de salvedades a esta generalización, en ocasiones, un tanto simplista. En primer lugar, pensemos en el bullicio reinante en la actualidad en las grandes metrópolis orientales como Tokio o Delhi, lo cual viene a cuestionar la imagen silenciosa que tenemos de las culturas orientales. Por otro lado, dentro de Occidente, considerado ruidoso, hay que considerar las diferencias existentes entre, por ejemplo, el norte y el sur de Europa. Es evidente que dista en gran medida la actitud y la conducta que muestran los mediterráneos a la que presentan, pongamos por caso, los escandinavos o los centroeuropeos. Estas diferencias de comportamiento responden a cuestiones de índole climática, social, política y cultural, que reflejan una estructura mental y una idiosincrasia diferente y que configuran una forma peculiar de ver el mundo. Todas estas cuestiones que acabamos de apuntar inciden indudablemente en la peculiar significación de la palabra, así como del silencio, y en la particular administración que de éste se haga en cada sistema cultural. De este modo Ramírez González, observa la distinta naturaleza del “silencio español” al “silencio sueco”. Así, mientras que el primero ha sido tradicionalmente impuesto desde afuera, incluso brutalmente, recordemos al respecto

los años de la dictadura franquista, en la cultura sueca el silencio es una autoimposición interna del individuo, producto de la socialización. También hay que hacer hincapié en que la mentalidad hispana es más discursiva, haciendo uso de la palabra, a menos que haya motivo para callar. Frente a esta idiosincrasia, la mentalidad sueca es más pragmática. Allí se calla, si no hay motivo para hablar. El sueco no siente la misma necesidad de dar su opinión y exponer su subjetividad como el español. De forma muy significativa el uso del pronombre “yo” se halla reprimido en la cultura sueca, en la que el observador foráneo atento advierte un patológico uso del pronombre “nosotros”. En el caso español, desde una semiótica del poder, se regula el uso de la palabra y se impone silencio. Éste puede ser considerado un tipo de silencio impuesto al individuo, haciéndose extensivo a la colectividad desde afuera. En cambio, en el caso del pueblo sueco, el silencio que el individuo se autoimpone como pauta sociocultural es voluntario. Por otra parte, es evidente que una mentalidad discursiva se va a mostrar más reticente al silencio; mientras que una mentalidad pragmática lo ha interiorizado con naturalidad. En consecuencia, parece claramente contrastada la conducta lingüística del español frente a la del sueco. Así, mientras el primero necesita motivos para callar, el otro necesita una razón para hablar. Situación muy similar observa Basso, entre la actitud silente de los apaches, en contraposición a la actitud de resistencia al silencio en los americanos no indios. Con lo cual el valor adjudicado al silencio¹⁹² será diferente en uno u otro contexto sociocultural, tanto por lo que respecta a la emisión como a la recepción del mensaje. De ahí es fácil inferir que para el español tendrá un valor negativo o, al menos, sentirá cierta prevención ante una conducta silenciosa, mientras que para el sueco el silencio está plenamente asumido e interiorizado en su sistema comunicativo, siendo consustancial a su forma de expresión, por lo que será el uso abusivo que de la palabra haga su interlocutor lo que pueda llegar a incomodarle.

Nos hallamos, pues, ante dos ideas fundamentales; por un lado, la distinta tolerancia al silencio o a las pausas, de acuerdo con las pautas de interacción comunicativa de los diferentes sistemas culturales; por otro, un aspecto muy relacionado con el que acabamos de señalar: la distinta valoración adjudicada al silencio determinada por cada cultura. No obstante, a pesar de la distinta tolerancia al silencio en las culturas, existe una tendencia común a todos los pueblos: la comunicación del hombre en sociedad. El lenguaje es el correlato íntimo de esta tendencia. Porque, tal y como observa Malinowski, para un individuo de la naturaleza, el silencio de otro hombre no es factor de tranquilidad sino, por el contrario, algo alarmante y peligroso. El extranjero que no puede hablar el idioma de una tribu es un enemigo natural. Y es que para la mente primitiva el individuo taciturno no sólo se considera reservado, sino directamente de mal carácter. Sin duda, este hecho se extiende a todos los pueblos, en mayor o menor medida, variando

¹⁹² En líneas generales, en Occidente el valor adjudicado al silencio, así como a los estilos de habla lentos se rige, de acuerdo con lo que Scollon denomina la metáfora del malfuncionamiento de la máquina.

lógicamente con el carácter nacional. En definitiva, como indica el antropólogo polaco, “la ruptura del silencio, la comunión de las palabras es el primer acto para establecer lazos de compañerismo, que sólo se consume con la partición del pan y la comunión de la comida”. El saludo español “¡buenos días!” o la frase melanesia “¿de dónde vienes?” son necesarios para despejar la extraña y desagradable tensión que los hombres sienten cuando se enfrentan unos a otros en silencio.

Cada sistema cultural regula las estrategias interaccionales, es decir, de qué manera iniciar el acercamiento con el otro, los estilos conversacionales más adecuados en cada situación para alcanzar la conexión con los demás, entre otras cuestiones. De modo que tanto la palabra como el silencio están codificados en toda cultura. El grado de tolerancia a éste último varía de una cultura a otra, así como de una lengua a otra. En relación a este último aspecto observamos, por ejemplo, el caso de los fineses, cuyo grado de tolerancia al silencio es muy elevado en relación con los demás países europeos. Aunque la tolerancia al silencio de un finés tampoco es ilimitada. Hay ciertas normas implícitas en su comportamiento conversacional que imponen los límites en términos de restricción social caracterizando la situación. Lehtonen y Sajavaara han realizado un estudio sobre esta cuestión titulado “The silent Finn”¹⁹³, viniendo a confirmar la hipótesis de Malinowski, acerca de esta incomodidad ante el silencio en las situaciones en las que se entra en interacción con extranjeros; dado que los fineses presentan un menor grado de tolerancia al silencio en este tipo de situaciones informales que en aquellas otras, en las que hay un mayor grado de intimidad propiciando un estilo conversacional lento y pausado. En consecuencia, cada cultura mantiene sus propias normas en relación a aquello que es aceptable y a aquello que no lo es en el comportamiento lingüístico, así como a la interpretación del silencio integrado en la interacción social.

3.2.La valoración de la palabra y el silencio

Una valoración distinta y peculiar recibe el silencio como signo y como forma de conducta en las diferentes culturas. Sin duda, esta valoración viene estrictamente ligada a la que recibe su opósito, la palabra, en el contexto de la interacción personal y en las situaciones de cruce cultural. La valoración adjudicada a uno y a otra, como forma adecuada de comportamiento se refleja, a menudo, en los proverbios, dichos populares y acertijos; es decir, en el sustrato cultural popular que ha asegurado su pervivencia en el tiempo a través de la oralidad. Respecto a este sustrato existente en todos los países, diremos que se observa una actitud de cautela y prevención ante los excesos verbosivos. En este aspecto parecen coincidir un gran número de culturas, en cuanto al elogio de una actitud silente, frente a una muy elocuente. En cualquier caso, existen

¹⁹³ J. Lehtonen & K. Sajavaara, “The silent Finn”, pp. 193-205, en D. Tannen y M. Saviile-Troie, opus cit., 1985.

pueblos africanos que son la excepción a esta regla, como la sociedad igbo que ha estado marcada tradicionalmente por la importancia fundamental de las relaciones cara a cara. Con una ausencia total de la escritura, la comunicación oral mantiene un lugar central en los intercambios y valores de la sociedad; por lo que en sus proverbios se trasluce la valoración positiva de la palabra, frente a su prevención ante el silencio. Así, mientras la palabra muestra una evidente línea de acción, simbolizando la conducta esperada, el silencio revela una insondable y enigmática actitud. En contraposición, los gbeya del África Central, sin ser considerado un pueblo taciturno, los individuos no sienten la presión social de entablar conversación. La concepción que tienen de la palabra y del silencio es muy próxima a la de la cultura oriental y occidental. Los siguientes proverbios dan cuenta de ello.

- “Hablar es una actividad interna. Primero piensas y luego hablas.”
- “Tu palabra interior no debería ser expresada.”

Estos refranes observan el gran poder de la palabra y la trascendencia de su enunciación. A continuación citamos otros proverbios que revelan la función protectora del silencio. El silencio es visto como una respuesta conductual precisa: hay una necesidad de ser cauteloso. Samarin contempla distintas posibles traducciones verbales de ese silencio conductual:

- “I’m not going to get involved”
- “I’m not going to say anything for fear of giving away some information.”¹⁹⁴

A pesar de las posibles inexactitudes lingüísticas y semánticas es evidente que todos estos proverbios apuntan a una idea clara: el valor atribuido a la palabra que se enuncia y que se recibe. Y, por supuesto, como contrapartida, el valor que se adjudica al saber callar en sociedad. Por otra parte, en Europa, tanto en la tradición popular como en la culta, encontramos un valioso testimonio de esta actitud positiva ante una conducta discreta y silenciosa, frente a una excesivamente extravertida. El acervo cultural finés cuenta con proverbios como los siguientes:

- “Escucha mucho, habla poco.” (Recuerda a las palabras de Shakespeare¹⁹⁵).
- “Una palabra es suficiente para crear muchos problemas.”
- “La persona insensata habla mucho, la sabia, por el contrario, piensa.”

¹⁹⁴ Véase, W.J. Samarin, “Language of Silence”, pp. 115-119, en *Practical Anthropology*, 1965, p. 118.

¹⁹⁵ Este es el consejo que da Polonio a su hijo, Laertes, en W. Shakespeare, *Hamlet*, (I, iii, 68-69), 1990, Longman, England, p. 70.

En la cultura inglesa encontramos los refranes:

- “Silence is Golden.”
- “The squeak Wheel gets the grease.”

“El silencio es oro”, este proverbio de origen oriental viene a acuñar el excelso valor que desde siempre ha tenido el silencio y la discreción para los ingleses. En las culturas del mediterráneo también encontramos proverbios en la misma línea, tanto dentro de la tradición popular como en la culta. No hay que olvidar, al respecto, los manuales acerca del buen comportamiento en sociedad publicados en los siglos XVI y XVII. Baste recordar los refranes italianos del tipo: “I tuoi segreti non manifestare a persona che tu non sia ben certo di tui.”¹⁹⁶ Y en España recordemos a Gracián que aconsejará ante todo discreción y cautela en el trato social, si no queremos incurrir en error.

“La discreción en el hablar importa más que la elocuencia.”

“Siempre hay tiempo para enviar la palabra, pero no para volverla.”

El sentido de este último proverbio se acerca en gran medida al mensaje de los refranes de los gbeya que hemos visto más arriba. El perjuicio que puede causar una palabra no atinada puede ser irreparable. Tal es el valor concedido a la palabra enunciada que el silencio se erige en la conducta más aconsejable. En el refranero español encontramos expresiones del tipo:

“En boca cerrada, no entran moscas.”

“Por la boca, muere el pez.”

La imaginería popular nos dice de forma gráfica y elocuente que uno si no habla, no corre peligro de meterse en conflictos. En conclusión, el callar resulta muy conveniente para estar en sociedad, dado que puede evitarnos muchos problemas. Como contrapartida a estos refranes tenemos el que reza “de las aguas mansas nos libre Dios, que de las otras me libraré yo”. Qué duda cabe que las “aguas mansas” representa a los individuos que parecen pacíficos y bondadosos, que nunca pelean o protestan, ni

¹⁹⁶ Paolo de Certaldo, *Il libro di buoni costumi*, S. Morpurgo, 1921, cit. por P. Burke, *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1993.

contradican a los otros. De hechos, estas personas y no aquéllas, que son abiertas y extrovertidas, demuestran ser personas combativas de quienes uno debe protegerse.

Tal y como hemos ido viendo a lo largo de este breve recorrido por distintos refraneros, se dan importantes puntos de contacto en el pensamiento de culturas tan dispares como, por ejemplo, la de los gbeya en el África Central y España. La uniformidad de criterio, con independencia del origen de los datos culto o popular, apunta a loar una actitud silente frente otra, en ocasiones, excesivamente elocuente. De manera que el modelo de conducta discreta y silente, para vivir en sociedad, es muy común en el registro del cruce cultural.

3.3.La palabra y el silencio desde una perspectiva antropológica

Ortega observa que la palabra impresa se deja fuera de ella casi todo el hombre que la escribió. Por eso dice mucho menos que la palabra hablada. Ésta tiene un timbre y el timbre de la voz con sus modulaciones es delator del hombre. Sin embargo, contra lo que cabría esperar, la palabra verbalizada, a su vez, es sólo un fragmento del auténtico hablar: “No se dice todo lo que el hombre quiere decir.” De acuerdo con el filósofo madrileño, la escritura se erige en un objeto autónomo en relación a su autor. Por lo que el texto –con su mutismo implícito y atemporal- y el autor –con voz propia- siguen cauces distintos. ¿Pero, concretamente, a qué se refiere Ortega cuando afirma que “no se dice todo lo que el hombre quiere decir”? Podemos aventurarnos a formular alguna hipótesis al respecto, como el hecho de que el hombre no puede decir todo aquello que siente o piensa, porque está coaccionado por las pautas sociales, estando escindido entre lo que quiere y lo que debe. Evidentemente, parece que siempre es más lo que calla que lo que dice. Pensemos por un momento en Julien Sorel, el personaje protagonista de la novela *El rojo y el negro* de Stendhal, y en los estados de su alma atormentada descritos magistralmente por el narrador omnisciente. Los combates titánicos que se libran en el interior del muchacho a lo largo de la narración obedecen, sin duda, a una ambición y un orgullo desmedidos que pugnan constantemente con las conveniencias sociales que le subyugan dado su origen humilde. Su rango social como secretario del marqués de la Mole le obliga a ocultar sus pensamientos en infinidad de situaciones en las que él desearía hablar. Sin embargo, debe permanecer en silencio y abstenerse de tomar la palabra hasta que los otros, duques y condes, a quienes desprecia profundamente se dignen dirigirle la palabra. Y es que la cotidianeidad está articulada en situaciones ritualizadas que coaccionan al actor social para que actúe y diga lo que corresponde en cada situación. El hombre como producto cultural que es, obviamente, con su psicología y su mundo interior que le distingue de los demás individuos, lo que hace es reproducir no sólo el lenguaje que ha aprendido desde la infancia, sino el comportamiento que ha ido

adquiriendo dentro de su sistema cultural. Es claro que Ortega alude a la llamada “competencia comunicativa”¹⁹⁷ omnipresente en la interacción conversacional. El hombre cuando habla, no sólo utiliza palabras, despliega toda una serie de canales no verbales y silentes que interaccionan unos con otros y que son recurrentes en cuanto a su voluntad por comunicar o, en términos de Ortega “decir”. El despliegue de estos canales en la interacción responde a las peculiaridades del individuo, pero, sobre todo, hay que pensar en el código oculto y secreto para los miembros de un mismo sistema cultural y que se ponen en evidencia en las situaciones de cruce cultural. Así, por ejemplo, en relación con el papel que juega el lenguaje no verbal en la cultura africana, Ortega señala que es tal la importancia de la gesticulación que en muchos pueblos no entienden a un explorador o a un misionero, aunque conozca bien la lengua, simplemente, porque gesticula poco. Más aún, hay pueblos centroafricanos en que de noche, cuando la oscuridad es plena, los individuos no pueden conversar porque no se ven, y al no verse, sorprendentemente, no “pueden oírse”. Quizá sea ésta la causa de que tribus primitivas como la de los mabahanes, que habita en la frontera entre Sudán y Etiopía, estén tan acostumbrados al silencio, que hablan en voz baja.

En cuanto a la idea de la comunicación como un todo integrado, Flora Davis¹⁹⁸ hace hincapié en que las palabras son sólo el comienzo, porque detrás de ellas está el cimiento sobre el cual se construyen las relaciones humanas: la comunicación no verbal. Las palabras son fascinantes, subyugadoras, pero tal vez las hemos sobreestimado en exceso, ya que no representan la totalidad, ni siquiera la mitad del mensaje. Más aún, como vieron por distintas vías Panikkar, desde una perspectiva filosófica y holística, y los investigadores de la Escuela de Palo Alto, desde una óptica interdisciplinaria e integradora: las palabras pueden muy bien ser lo que emplea el hombre cuando le falla todo lo demás.

Las palabras son sólo “una parte del decir” que se instala en un momento presente, es decir, en las situaciones actualizadas y en función de una deixis. Y es que, en definitiva, el actor social, tanto a través del lenguaje como de cualquier otra forma de comportamiento, tiene como finalidad responder a las circunstancias en las que se halla inmerso habitualmente. El decir brota siempre de una situación y se refiere a ella. Recordemos que no de otro modo nace el habla, sino es en contacto con la experiencia vital inmediata. En el decir, el hombre nunca alude abiertamente a esa situación de la que surge, ni tampoco habla de aquello que se da por sabido dentro de la interacción interpersonal, ello es debido a la capacidad de predicción que han ido adquiriendo, tanto el hablante como el oyente, desde la infancia, para aprender a funcionar dentro de su

¹⁹⁷ Podemos definir la competencia comunicativa: Comunicación verbal + Comunicación no verbal + Comunicación silente.

¹⁹⁸ Flora Davis (1971), *La comunicación no verbal*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 15.

sistema sociocultural. De ahí que todo decir sea incompleto, y que únicamente se pueda interpretar su significado en relación con la situación en la que tiene lugar su emisión. Qué duda cabe que lo tácito en el decir es una de las formas más evidentes de silencio en la lengua oral; que el actor social infiere e interpreta en las situaciones cotidianas, gracias a la capacidad de predicción. Y es que, en definitiva, el hombre, en sus actuaciones, como miembro de una comunidad, realiza un programa, manifiesta una competencia y transmite mensajes interpretables en términos de un código común a todos los miembros de la cultura a la que pertenece. Cada acto de comunicación representa la ejecución de un programa, la actualización de un código, de una competencia que se extiende a un saber más allá de las palabras.

4.El silencio y la retórica textual

“¿Te refieres a ese discurso vivo y animado que tiene el que sabe y del que el escrito podría justamente decirse que es el reflejo?”¹⁹⁹

Al igual que en la lengua oral, el silencio tiene una presencia incuestionable en la lengua escrita. Tal presencia se manifiesta en distintos planos. En relación a la lingüística textual la escritura se comporta como un mecanismo generador de inferencias en el lector. Por otro lado, en el ámbito de la retórica, no hemos de olvidar que la elipsis se ha erigido en la figura literaria por excelencia en la estética del siglo XX. Más aún, en ella los deconstructivistas no sólo vieron una sugerente fuente de significación, sino que la elevaron a categoría de pensamiento. La moderna investigación lingüística ha aportado elementos suficientes como para construir una verdadera “gramática del silencio”. En el pensamiento saussuriano se apunta ya esta idea del silencio como presencia, abriendo camino a toda la fértil aportación del estructuralismo francés. De este modo, Saussure establece un postulado decisivo sin precedentes:

“No es necesario un signo material para expresar una idea: la lengua puede contentarse con la oposición de algo con nada.”²⁰⁰

El binarismo presencia / ausencia se erige en uno de los postulados fundamentales sobre el que se construye la gramática estructural. Esta idea formulada por el lingüista

¹⁹⁹ Platón, “Fedro o de la belleza”, pp. 147-194, *Diálogos*, ed. Juan Garriga, Barcelona, Iberia, 1985, p. 191.

²⁰⁰ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, 1972, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 13.

suizo será retomada después por Charles Bally y Roman Jakobson, entre otros investigadores, viniendo a conformar el crucial concepto de “grado cero”. Más tarde será incorporada, en inteligente inflexión a la teoría de la comunicación, por Umberto Eco, en la llamada “estructura ausente”. Por su parte, Barthes, defendiendo el poder omnímodo del lenguaje, dirá “con mi lenguaje puedo hacerlo todo: incluso no decir nada”²⁰¹; confirmando, en definitiva, aquello que observaba Searle: “uno puede decir palabras sin decir nada”²⁰². Más aún, uno y otro están aludiendo a la lógica del sinsentido de Lewis Carroll en su novela *A través del espejo*. Todo parece apuntar a aquello que decíamos en el capítulo anterior, a saber, que el ruido es el espacio del silencio. Asimismo esta idea la veíamos ilustrada en los textos de Artaud y en el teatro del absurdo de Beckett. Y es que el siglo XX ha ido edificando de forma latente el andamiaje teórico y lingüístico en torno al silencio. Sus frutos artísticos y literarios se manifiestan en la ya aludida retórica del silencio que impregnan los textos más representativos de la centuria.

4.1.El silencio y el pensamiento elíptico

En relación con la retórica textual, en primer lugar haremos una alusión a las teorías deconstructivistas de Derrida que conectan con ese “diálogo vivo y animado” que mantiene el lector con el texto, y, que entraña el concepto de “la muerte del autor”. A continuación revisaremos el concepto de inferencias textuales. En cualquiera de estos aspectos advertimos la presencia incuestionable del silencio, un silencio “elocuente” que habla, no obstante, a aquel que, tiene la competencia para una adecuada recepción del mensaje textual o simplemente tiene “el deseo de idioma con su ilegibilidad, trayectos y encrucijadas.”²⁰³

De acuerdo con Lledó en su ensayo *El silencio en la escritura*, diremos que el invento de la escritura crea en el hombre una nueva forma de existencia y temporalidad. En otras palabras, la escritura inspira al hombre-lector un nuevo concepto de trascendencia que es inmanente al texto. Así, la voz pasa de ser signo auditivo (temporal) a signo visual (permanente). Con la escritura el hombre establece otro tipo de discurso con la palabra. La intertextualidad nace inextricablemente unida al concepto de memoria. De este modo se establece un rico diálogo entre las voces del pasado y la subjetividad del individuo en el momento presente. Todos y cada uno de estos conceptos encuentran un sentido nuevo y distinto en las teorías deconstructivistas derridianas. De entrada, según Derrida, el hombre en su lucha cuerpo a cuerpo con el lenguaje, con la tradición, tiene la imperiosa necesidad de desconstruir el logocentrismo; para después aventurar sus pasos

²⁰¹ Umberto Eco (1968), *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1978, p. 15.

²⁰² J. Searle (1969), *Actos de habla. Ensayos de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1990, p. 8.

²⁰³ Patricio Peñalver, “Argumento. El deseo de idioma”, en un número dedicado a Derrida, *Anthropos*, nº 93, 1989, p. 13.

inseguros más allá del *logos* y del ser. Esta transformación del pensamiento le conducirá a una intervención productiva en los diferentes campos de la experiencia, precisando una repetición de la herencia cuestionada. Sin embargo, paradójicamente, en esa repetición está la diferencia. Es claro que la estrategia del filósofo francés apunta como una flecha a la indecibilidad, pero también a una fertilidad holística, dado que es aplicable a cualquier ámbito del saber. De esta dialéctica entre lo indecible, que entraña la comunicación, y el saber heurístico, surge su concepción del lenguaje, al tiempo que eleva lo indecible, lo elíptico a un estilo de pensamiento. Respecto a la concepción de la lectura, la cuestión, ahora, es la textura del texto. No se trata ya de bordar sino de “seguir el hilo dado”. Siendo precisamente en estos espacios vacíos que muestra el calado del tejido, donde se evidencia lo elíptico, la elipsis. En relación al concepto de recursividad entre figura-fondo, utilizado por Escher en sus dibujos de perspectivas imposibles, en la imagen visual y, entre palabra-silencio en el lenguaje escrito, piedra de toque en el concepto de escritura de Derrida, está la dialéctica de Bachelard entre “lo interior y lo exterior”²⁰⁴. Tal dialéctica entre opósitos conecta sin duda con el espíritu integrador del budismo Zen, que concede gran importancia al concepto de vacío, tal y como vimos en el Capítulo I, dado que es gracias a éste que el objeto se configura y adquiere sentido en el espacio. La tensión entre lo interior y lo exterior, fondo y forma, la recursividad entre palabra y silencio en el texto derridiano se traduce en “la fascinación por los márgenes, por los bordes, por lo liminar, por el “entre”, (...). Es la tarea de la filosofía: “pensar su otro.”²⁰⁵. Es este trabajar en el límite del concepto y en el concepto del límite lo que caracteriza el discurso del filósofo deconstructivista. Por tanto, será la elipsis la figura mediadora capaz de lograr el acercamiento entre texto y pensamiento. En efecto, esa ausencia de palabras que serían necesarias en la construcción total del discurso, pero que, sin embargo, son sobreentendidas por aquellas otras que se expresan, es susceptible de conformar una estructura de gran riqueza significativa en la mente del lector. Y es que la elipsis es una figura retórica de construcción gestada en el silencio, y cuyo significado se infiere del discurso en su doble ámbito, entre lo dicho y lo no-dicho. Sin embargo, paradójicamente, este no-decir, viene a decir lo más profundo del pensamiento. Ante esta figura discursiva que consiste en callar, en silenciar el pensar mismo cabría preguntarse si la elipsis no viene a contradecir aquello que tantos psicólogos, sociólogos y filósofos han afirmado en relación con la necesidad del hombre por comunicarse. Más aún, la necesidad por “decir” su interioridad. En este sentido Peñalver, citando a Fontanier, nos dice que este no decir, esta suspensión del discurso obedece precisamente a la impaciencia por disolver la diferencia entre pensar-decir-comunicar. El uso de la elipsis responde al deseo del emisor de comunicar y hacerse entender por el receptor en el instante mismo de concebir el pensamiento. Por tanto, parece que la elipsis discursiva encuentra su razón de ser en lo más radical del ser humano, el ansia por comunicar. Sin embargo, ésta se disuelve en un

²⁰⁴ Gaston Bachelard (1957), “La dialectique du dehors e du dedans”, pp. 191-207, *La Poétique de l'espace*, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, Presses Universitaire de France, 1967.

²⁰⁵ Mariano Peñalver, opus cit., 1989, p. 13.

callar, silenciando aquello que desearía decir. De acuerdo con Peñalver diremos que “la distancia entre pensamiento-lenguaje-comunicación quedan así estrechadas en un movimiento que tiende a solaparse y fundirse en un único gesto”²⁰⁶. Pero ¿en realidad no es este el mismo movimiento de impaciencia e impetuosidad que impulsa al pensamiento contemporáneo de la elipsis? Dado que ésta implica fracturar lo continuo, fragmentar los pasajes, potenciar la ambigüedad. Peñalver apunta que el pensamiento contemporáneo se hace elíptico porque su trabajo es el de la dispersión y el de la diseminación. Así, en su carácter elíptico deviene hermético. Este hermetismo se hace extensivo al lenguaje, siendo considerado por Steiner como un rasgo altamente positivo y determinante en la evolución de éste. De acuerdo con el filósofo francés:

*“El lenguaje maduró y se perfeccionó sobre todo gracias a sus funciones herméticas y creativas, porque como ya sugería Nietzsche, la evolución del genio del lenguaje y su dispersión son inseparables del instinto de disimulación, artificio y ficción.”*²⁰⁷

El hermetismo, el artificio, la creatividad y la dispersión son, entre otras, las propiedades que definen la naturaleza primigenia del lenguaje, siendo quizá secundaria la necesidad de comunicación, de ahí que la función informativa del lenguaje se sitúe en último lugar de interés.

La elisión y el espacio en blanco, con su poder de sugerencia y ambigüedad, son los rasgos definitorios de la estética del siglo XX. Pero ¿cómo se deja entrever el espíritu deconstructivista intrínseco al arte contemporáneo en las estructuras del lenguaje poético? El mismo Steiner²⁰⁸ da respuesta a esta cuestión. Y es que a partir de Rimbaud y Mallarmé, la literatura moderna comienza a sentirse prisionera del lenguaje. El escritor se enfrenta a la “palabra faltante” que se traduce, en términos derrinianos, en la palabra elidida y lo hace de distintas formas en el lenguaje literario. Así, lo vemos en el silencio sonoro de Rimbaud, bien como espacio en blanco en Mallarmé. Encontramos éstas y otras propuestas poéticas y textuales que apuntan a esa necesidad por dislocar la continuidad del discurso, retrasando la comunicación y produciendo un efecto de dispersión o desparramamiento del sentido. Steiner invierte el mito de la Torre de Babel, viniendo a sintetizar y a hacer abstracción del pulso lingüístico que caracteriza el siglo XX.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁰⁷ George Steiner, *Después de Babel*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 127.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 9.

“La humanidad no fue destruida cuando se dispersó entre las lenguas; por el contrario fue esa dispersión la que salvaguardó su vitalidad y su fuerza creadora.”²⁰⁹

Y es que la dislocación, la dispersión, la ambigüedad, el pensamiento elíptico, son todos y cada uno de ellos conceptos clave, que definen no sólo el pensamiento derriniano sino el talante intelectual y artístico del siglo XX. Parece que, en definitiva, toda la tradición cultural, desde el diálogo inconcluso de Platón hasta el deconstructivismo de Derrida, mantiene esta dialéctica constante entre presencia y ausencia, el logos y lo elíptico como estilo de pensamiento, palabra y silencio, como única posibilidad de abordar el fenómeno del conocimiento, la escritura y la lectura.

4.2.El silencio del autor

Las estrategias deconstructivistas derrinianas alcanzan no sólo a la escritura en sí misma, sino al concepto de autor y lector, respectivamente. Con lo cual llegamos a lo que Barthes llama “la muerte del autor” que justifica del modo siguiente:

“Por la sencilla razón de que la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen. La escritura es ese lugar neutro, compuesto, oblicuo, al que van a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe.”²¹⁰

De este texto extraemos las siguientes ideas:

- La escritura se define en esa relación íntima, dialéctica inmanente-trascendente en la que el autor diluye su personalidad.
- La escritura es ese discurso silencioso que sólo encuentra su voz en el lector.

Ante estos presupuestos cabe cuestionarse: ¿Si el autor deja de tener voz, de qué manera justifica el texto su razón de ser? ¿A quién debe éste último su voz, si es que la tiene? Y de tenerla ¿quién la escucha? ¿De qué manera se traduce el mutismo del texto?

²⁰⁹ *Ibíd.*, p. 267.

²¹⁰ Roland Barthes, “El susurro del lenguaje”, pp. 65-71, *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura*, 1984, Paidós, Barcelona, 1994, p. 65.

En primer lugar, y siguiendo con el pensamiento derriniano, podemos decir que, de entrada, nos encontramos con un libro que remite a otros libros que a su vez, pueden ser o no leídos. A partir de ese encuentro, que se realiza en un momento presente, entre lector y libro, se desencadena una red laberíntica donde la repetición es la única senda incuestionable a seguir. Por otra parte, siguiendo a Barthes diremos que “el texto es un tejido de citas provenientes de los mil focos de la cultura”²¹¹. Esta idea nos remite a la idea derriniana del laberinto y, por otro lado, al concepto de repetición, dado que “el escritor se limita a imitar un gesto siempre anterior, nunca original; el único poder que tiene es el de mezclar las escrituras”. De manera que nos encontramos ante una suerte de alquimista, que se limita a mezclar materiales procedentes de otros momentos históricos, quizás con la ilusión de crear algo que trascienda a su propia finitud. De este modo, tal y como indica Barthes, aún en el caso de que el autor quisiera expresarse, esta voluntad se reduciría a ser una mera traducción de un texto ya escrito, dado que las palabras, las ideas que utiliza no son más que un diccionario ya compuesto en el que, tal y como indicaba Wittgenstein, las palabras no pueden explicarse sino a través de otras palabras, y así infinitamente.

El texto sólo se concibe como lectura, es decir, desde el punto de vista de la acción, con lo cual “es el lenguaje, y no el autor, el que habla”²¹²; en otras palabras, es el lenguaje el único que actúa, corriendo a cargo del lector la actualización de esa acción. La lectura encuentra ese espacio en el cual suena y resuena la polifonía textual: el lector. En cualquier caso, y a pesar de que Barthes diga que “el nacimiento del lector se paga con la muerte del autor”, no acabamos de compartir sus tesis, dado que, por un lado, el semiólogo francés mantiene la idea de un lector sin historia ni psicología, por lo que dudamos que este tipo de lector *sui generis* pueda funcionar como receptáculo de un texto que se hace eco de otros textos. Creemos que únicamente un lector, entendido como sujeto, y con la competencia requerida por el texto, puede “atravesar” el espacio de la escritura. Además, no hay que olvidar que, detrás de todo espacio escrito, hay otro sujeto, el escritor, que, en un aquí y ahora, haya creado o imitado, parte siempre de y desde una subjetividad, lo que implica el uso de un filtro seleccionando las voces desde las cuales ha articulado su discurso. Porque, en definitiva, de acuerdo con Lledó, “El lenguaje es la expresión de lo que hemos sido, pues somos lenguaje: las imágenes no son nada si antes no somos alguien, y eso sólo es posible mediante el lenguaje”²¹³. De manera que a pesar de la contaminación que ofrece éste, seguimos siendo lenguaje, y sólo es a partir de esta perspectiva que pueden concebirse en su realización las tres categorías que intervienen en la lectura: autor, texto y lector.

²¹¹ *Ibid.*, p. 69.

²¹² J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 10.

²¹³ Emilio Lledó, “El filósofo Emilio Lledó y el jurista García de Enterría, nuevos académicos de la Real Academia Española”, *El País*, 12/11, 1993, p. 20.

4.3.El silencio en los implícitos del discurso oral y escrito

El silencio actúa constantemente sobre el lenguaje, siendo causa de muchas de sus formas; así, lo implícito y lo tácito son elementos constitutivos y consustanciales a todo texto oral o escrito. No en vano los grandes hallazgos de la pragmática de los últimos años se han dado en esta línea. Nosotros vamos a ocuparnos brevemente de la presencia del silencio en dos fenómenos fundamentales en la pragmática de la lengua como son las implicaturas conversacionales y las inferencias, ambas no dejan de entañar una forma de elipsis en el discurso.

Tal y como vio Van Dijk en su momento, “la teoría lingüística tiene que intensificar la base social de la lengua y de su uso”²¹⁴. En relación con ésta hay dos conceptos fundamentales, que ya contemplamos en el Capítulo III, como son la “convención” y la “predictibilidad”, estando íntimamente interpenetrados el uno del otro. Tales conceptos vienen a explicar todo acto de comunicación realizado dentro del contexto de cualquier sistema cultural. En otras palabras, convención y predictibilidad constituyen la base del “mundo del sentido común”. Y es que desde el momento en que nacemos, este mundo cotidiano nos es dado de manera organizada. En este gran escenario los hombres entran en mutua relación y tratan de entenderse unos con otros. La norma es que todas estas acciones en las que se halla inmerso el individuo se presupongan. Esto significa que las estructuras sobre las que descansa la vida cotidiana no son advertidas ni valoradas, sino que son asumidas de forma inconsciente. El mundo del sentido común, que es nuestro mundo cotidiano, se caracteriza esencialmente en que es “presupuesto”. De modo que todo queda reducido a “tipificaciones implícitas” que nadie cuestiona y que, de entrada, todos acatan. Estos implícitos que conectan con el “código oculto” de Sapir y Hall, se hacen extensivos a cualquier ámbito de nuestra existencia cotidiana; por lo que, obviamente, vamos a encontrarlos en la actividad interactiva por excelencia, el decir.

El actor social dispone, en cualquier momento de su vida, de lo que Schutz denomina “un acervo de conocimiento a mano”²¹⁵. Desde la infancia, el individuo empieza a acumular una gran cantidad de “recetas” que luego utiliza como técnicas para comprender o, al menos, controlar aspectos de su experiencia. De modo que las tipificaciones que constituyen el acervo común surgen de una estructura social. En éste, como en otros aspectos, el conocimiento tiene origen social, está socialmente distribuido e informado. Sin embargo, su expresión individualizada depende de la situación que ocupa el individuo en la sociedad. Por otra parte, qué duda cabe que la lengua es la forma más pura en que se dan los caracteres de la realidad social; mientras que el habla, en la

²¹⁴ T. A. Van Dijk, *Texto y contexto*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 15.

²¹⁵ A. Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 54.

medida que es usar de esa lengua que está hecha y nos es impuesta por el entorno social, es uno de esos usos perteneciente al acervo común.

Las palabras no tienen sentido en sí mismas, sino interpretaciones posibles que cristalizan en la expresión individualizada del habla, o lo que es lo mismo, en el decir. Y es que para que un signo se cargue de significado y, en consecuencia, de vida, precisa de un productor de signos y un interpretante y, lógicamente, de la situación en la cual brota la interacción comunicativa; funcionando ésta a modo de marco ritual en donde puede predecirse lo que va a suceder. El lenguaje ordinario en su obviedad nos posibilita la interacción con los demás; nos permite integrarnos en el tejido social. Con lo cual es evidente que conversar es una forma de interactuar. Porque, tal y como dice Castilla del Pino, “el silencio no existe allí donde acontece la relación interpersonal, la interacción”²¹⁶. Esto quiere decir que el silencio, al igual que la palabra, es un signo y una forma de conducta. En cualquier caso, el silencio, además de ser un acto de habla, se erige en una importante estrategia de acuerdo con las reglas de cortesía en la interacción conversacional.

De lo dicho hasta ahora destacamos dos ideas. Por un lado, la palabra y el silencio son acciones que necesitan de un contexto para significar y, por otro, el hecho fundamental de que el lenguaje cotidiano contempla, desde la obviedad, en la misma medida, tanto el hablar como el callar. Esta idea podríamos representarla en la siguiente ecuación:

$$\text{LENGUAJE COTIDIANO} = \text{HABLAR} + \text{CALLAR}$$

En el mundo cotidiano las normas de predictibilidad que subyacen a todo sistema de interacción contemplan tanto la palabra como el silencio. Prueba de ello es que en una conversación cuando la pausa del hablante es percibida por el oyente como más larga de lo que esperaba, éste la interpreta como un silencio. De modo que la convención social y la predictibilidad explican que lo implícito y lo tácito constituya una práctica cotidiana en todo tipo de discurso.

²¹⁶ Carlos Castilla del Pino, “El silencio en el proceso comunicacional”, pp. 79-97, *El silencio*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 80.

4.4.El silencio como lo tácito en el decir: inferencias e implicaturas conversacionales

Va a ser en el terreno de la Pragmática en el que nos vamos a mover, para analizar los fenómenos derivados de la predictibilidad y la obviedad en la interacción conversacional. Tales fenómenos son la inferencia y las implicaturas conversacionales. Tanto en uno como en otro caso el silencio tiene un protagonismo indiscutible. Tal y como hemos visto, todo acto comunicativo tiene su razón de ser en una competencia preexistente en el individuo social; asimismo, la repetición de las reglas aprendidas en cada situación conduce a la puesta en práctica de un lenguaje obvio, siendo habitual para todos los individuos de un sistema cultural. Todo ello constituye un cúmulo de saberes tácitos en el hombre, al tiempo que pone en evidencia un código social oculto, que rige el comportamiento humano, ajeno a la consciencia del individuo. Esto entraña, indudablemente, una forma de silencio entendido como ocultación. También en la abstracción conceptual el silencio juega un papel estructurador esencial, ya que en la operación mental de abstraer se prescinde de una serie de elementos hasta llegar al concepto desnudo. Del mismo modo, Ramírez González pone de relieve que el encadenamiento de los enunciados en el habla descubre también una estructura de normas, no siempre conscientes, que rigen la secuencia lógica de nuestro pensar. Para ilustrar su tesis cita un conocido chiste de Eugenio que transcribimos a continuación:

*“A: ¿De dónde vienes?, -pregunta alguien a una amiga.
B: Del salón de belleza, -responde la interpelada.
A: Y estaba cerrado, ¿verdad?”²¹⁷*

Aparte de varios juegos de sentido que intervienen en la producción del efecto cómico del chiste, es evidente que el que lo escucha se ríe porque es capaz de entender una afirmación tácita, a saber, “la amiga en cuestión es fea” o no muy agraciada. Nos movemos en el ámbito de la indirección²¹⁸ y la insinuación en que lo tácito juega un papel esencial en la recepción del mensaje. Los razonamientos conversacionales están llenos de este tipo de huecos o silencios que dan colorido al lenguaje. Así, por ejemplo, el cartel colocado sobre la persiana metálica de un comercio que indica:

-“Cerrado por reformas”: “En circunstancias normales está abierto el establecimiento.”

²¹⁷ J.L. Ramírez González, “El significado del silencio y el silencio del significado”, pp. 15-45, en *ibid.*, 1992, p. 42.

²¹⁸ En realidad la intervención de A: “Y estaba cerrado, ¿verdad?”, funciona como un acto de habla indirecto.

Pero también en el lenguaje científico se silencian premisas o conclusiones que, sin embargo, se captan por deducción a partir de los elementos expresados. Lo tácito que estos ejemplos descubren no es sólo las afirmaciones presupuestas por inferencia, sino el hecho mismo de la inferencia como sistema de conexión y deducción de proposiciones. Este juego de silencios –enunciados sobreentendidos–, mediante el cual el hablante transmite al interlocutor, la mayoría de las veces de forma inconsciente, lo que tiene en la mente sin necesidad de enunciarlo directamente es posible porque existe un acuerdo tácito y una cooperación mutua entre uno y otro. Y es que el hablante sabe inconscientemente que el oyente cuenta con determinadas normas de conexión y deducción, con las que podrá completar lo no dicho en su enunciado. De modo que lo que dice el hablante no es más que el indicio que lleva al otro a entender lo no dicho. Y así nos lo hace saber un popular refrán: “a buen entendedor, con pocas palabras basta.” En el contexto del mundo cotidiano no se hace necesaria la condición de “ser buen entendedor”, dado que el sentido común o el acervo común, como queramos llamarlo, nos hace partícipes a todos los hablantes de estas normas implícitas de conexión y deducción, para entender los enunciados del lenguaje cotidiano. Asimismo, tal y como hicieron notar Sperber y Wilson el hecho de que “la comunicación consiga algunos efectos parafraseables sugiere poderosamente que se comunica más de lo que en realidad se codifica.”²¹⁹ Y es que los comunicantes se las arreglan, de algún modo, para transmitir implícitamente, y sin codificarla, información que podía haber sido transmitida de manera explícita. Y es que deseamos comprender y ser comprendidos por encima de cualquier otra cosa. Siendo precisamente este deseo o necesidad de comprensión una de las bases fundamentales que rigen los principios de cooperación entre hablante-oyente. Entonces ¿de qué manera se comunican los enunciados no codificados? La respuesta está íntimamente relacionada con el fenómeno que acabamos de contemplar: la inferencia. Las implicaturas (proposiciones implícitas) son inferidas por el oyente, valiéndose de lo que se puede decodificar, unido a la información contextual y a las expectativas generales sobre el comportamiento del hablante. La inferencia funciona como un complemento de la codificación y la decodificación destinado a economizar esfuerzo. Esta tendencia a economizar esfuerzos en la interacción es contemplada por Sperber y Wilson en su teoría de la relevancia²²⁰. A saber, los seres humanos aspiran de manera automática a la máxima pertinencia, es decir, al máximo efecto cognitivo con el mínimo esfuerzo procesador. Siendo éste el factor más general que determina el curso del proceso de información. El cual determina qué información se espera, qué conocimiento de fondo se recupera de la memoria y se emplea como contexto, en definitiva, qué inferencias se deducen. El logro de una interpretación coherente en el oyente está en sintonía con este principio de economía, que se erige en el criterio rector del proceso de comprensión. Dentro del marco de esta teoría cognitiva de la comunicación, el principio de pertinencia guía la

²¹⁹ Dan Sperber & Deirdre Wilson, “Retórica y pertinencia” pp. 5-30, *Revista de Occidente*, nº 115, Madrid, 1990, p. 9.

²²⁰ D. Sperber & D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, Basil Blackwell, London, 1986.

En este estudio los investigadores presentan la teoría de la pertinencia como un nuevo enfoque de la comunicación humana basado en una concepción general de la cognición.

inferencia y permite que se identifique el contenido explícito e implícito de una elocución. La interacción conversacional está regida por mecanismos cuyo objetivo reside en obviar la comunicación. Así, tanto las implicaturas como la inferencia constituyen dos mecanismos connaturales a este principio que, por su misma obviedad, permanece oculto a los ojos de los mismos hablantes.

Por su parte, Grice distingue de acuerdo con la emisión del enunciado y el sujeto de la enunciación, entre “dar a entender” (*implyng*) y “querer decir” (*meant*). De este modo, contempla distintos tipos de implicaturas²²¹. Unas se explican por la convención del lenguaje, a diferencia de otras que acontecen en relación con el grado de intimidad existente entre los interlocutores en una conversación. Por tanto, podemos hablar de implicaturas convencionales, que son aquéllas que se deducen del uso común y polifónico de un lenguaje cotidiano, y de implicaturas conversacionales. Estando sujetas éstas últimas a las llamadas máximas conversacionales y a los principios de cooperación.

El uso del lenguaje cotidiano se caracteriza por el uso de las implicaciones conversacionales. Así, por ejemplo, en una fiesta Ana conoce a Pedro. Éste le pregunta dónde vive, y ella contesta: “Vivo en Barcelona”. Sucede que Ana vive en El Prat del Llobregat, un municipio situado en el extrarradio de Barcelona. Literalmente, su respuesta es falsa, dado que no acaba de ajustarse a la realidad. Si Pedro interpreta la respuesta literalmente, caería en un error. De acuerdo con la teoría de la pertinencia, la respuesta de Ana es totalmente apropiada y no engañosa, con lo cual tampoco transgrede la máxima conversacional de cualidad, que según Grice ha de ajustarse al principio “No diga usted lo que crea que es falso”. Desde la teoría de la pertinencia este supuesto se explica del modo siguiente. Una hablante quiere hacer, por medio de su elocución, que su oyente vea determinada serie de proposiciones como verdaderas o probables. Supongamos que estas proposiciones son fácilmente derivables como implicaciones de una proposición X. X tiene otras implicaciones que la hablante no cree que sean verdad, y no quiere garantizar. Sin embargo, tal vez la mejor manera de que la hablante logre su propósito sea expresar la simple proposición X. Siempre que el oyente tenga un medio de seleccionar las implicaciones lógicas y contextuales que la hablante pretende transmitir, y hacer caso omiso de las demás.

El fenómeno de las implicaturas está íntimamente vinculado al principio de pertinencia sin transgredir, necesariamente, el hablante con su enunciado la máxima conversacional de cualidad. En relación con el fenómeno de las implicaturas, no hemos de

²²¹ H. P. Grice (1975), “Logic and Conversation”, pp. 41-58, en P. Cole y R. Morgan, *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*. Nueva Yor, Academic Press, (“Lógica y conversación”, pp. 510-530, *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991.

olvidar que tanto el principio de cooperación como las máximas conversacionales, establecidas tácitamente entre los interactantes, juegan un papel importante en su inferencia. Del mismo modo, el silencio tiene una presencia incuestionable en cada una de las categorías de las máximas conversacionales:

1. Cantidad: “No haga usted que su contribución resulte más informativa de lo necesario.”
2. Relación: “Vaya usted al grano.”
3. Modo: “Sea usted escueto (y evite ser prolijo).”

En todas estas máximas conversacionales se evidencia el concepto de pertinencia en relación con el esfuerzo y la cognición. Con ello se pretende que el hablante sea breve en sus enunciados y que la cantidad de información se adecúe a los objetivos de la interacción. Respecto a la categoría de Calidad que indica, “trate usted de que su contribución sea verdadera”, sucede que en la vida cotidiana se da el caso de que los individuos sin caer necesariamente en la falsedad de sus enunciados tampoco son sinceros en sus elocuciones. Por lo que se mueven entre el uso frecuente de la ambigüedad y las verdades a medias, o bien haciendo uso de la ironía, con lo cual nos movemos dentro del ámbito de la indirección y de los actos de habla indirecto. En cualquier caso, si el lenguaje es el dominio de la mentira, el silencio es el dominio de la ocultación y el disimulo, tan convenientes, de acuerdo con los manuales de las buenas formas, para vivir en sociedad.

La mayoría de los conceptos fundamentales de la Pragmática, tales como las teorías de los actos de habla de Austin y Searle, así como las implicaturas conversacionales de Gordon y Lakoff, la teoría de la presuposición de Ducrot, la teoría de la pertinencia de Sperber y Wilson, entre otras, deben su razón de ser a las indagaciones en la obviedad y en la evidencia. Asimismo, Chomsky considera la intuición del hablante nativo como el único instrumento pertinente para emitir juicios sobre la gramaticalidad de los enunciados. Por tanto, podemos decir que aquello que permanece oculto y silencioso en apariencia, por ser conceptualizado como evidente a la razón, puede erigirse en importante fuente de investigación y conocimiento.

4.5. Lo tácito en la palabra escrita: implicaturas e inferencias textuales

Seguidamente haremos una breve alusión a la presencia del silencio en todo aquello implícito al texto, desde una óptica de la Lingüística y la Pragmática textual. De

acuerdo con las tendencias más recientes, en el ámbito de estas disciplinas, tendentes a un saber integrador y holístico, el texto se erige en un artefacto de complejo funcionamiento cuyo significado oculto puede ser desentrañado de acuerdo con una metodología interdisciplinaria de alcance heurístico.

Los elementos del artefacto textual mantienen estrechos vínculos ocultos a primera vista, que constituyen una importante fuente de significación desde el punto de vista de la semántica textual. Todas las palabras que integran un texto son pertinentes, todas y cada una de ellas cumple una función dentro de la maquinaria textual. Desde la perspectiva del análisis del mismo, no hay que olvidar que todos los textos, sea cual sea su naturaleza, nacen de una matriz discursiva cuya esencia debe ser comprendida por el oyente o lector para que se produzca la comunicación. Esta matriz o núcleo discursivo se puede sintetizar en una macroproposición o macroestructura profunda que genera las diversas microestructuras del texto, así como la coherencia e integración de éstas. El objetivo del análisis textual, por tanto, debe ser el de llegar a reproducir la síntesis discursiva, donde se condensa el núcleo semántico –ideológico, informativo, emocional y pragmático- que se expresa a través de las distintas estructuras del texto. Éstas mantienen entre sí, además de las relaciones gramaticales, relaciones de significado que son en definitiva las que se trata de identificar a través de la comprensión.

El esqueleto del texto está conformado por las relaciones existentes entre la macroestructura, que alcanza todo el discurso textual, y las microestructuras. Asimismo, contribuyen a conformar esta compleja arquitectura textual tres funciones importantes, a saber, la conexión, la cohesión y la coherencia, que operan a nivel estructural y semántico de la macroestructura. En cualquier caso, de acuerdo con Van Dijk²²², la realización de estas operaciones tiene importantes implicaciones cognitivas que explican los procesos de comprensión y retención del discurso siendo, asimismo, gramaticalmente pertinentes. No hemos de olvidar que el silencio tiene una importancia decisiva en el desarrollo de los procesos cognitivos. Por otra parte, evidenciamos la presencia del silencio en cuanto a la génesis del co-texto (contexto semántico o mundo de referencia). Dado que en muchos casos la matriz discursiva no explicita ciertas macroproposiciones semánticas que han de ser deducidas por el lector, con lo cual nos hallamos ante un co-texto extratextual. Dicho de otro modo, aquellas referencias externas que tienen que ver con un conocimiento enciclopédico o general que no se explica en el texto, pero que se supone compartido por emisor y destinatario. El texto como “máquina perezosa” permanece en un hermético silencio a la espera de que el lector realice los procesos cognitivos pertinentes y, por tanto, haga uso de la función cognitiva del silencio, con la finalidad de generar las

²²² Van Dijk, opus cit., 1984, p. 16.

macroproposiciones ausentes en el texto y así desentrañar el sentido oculto que todo discurso escrito conlleva. Ilustramos la cuestión referente al co-texto con un fragmento del *Diario* de Ana Frank:

“Querida Kitty:

Ayer pasé un miedo tremendo. A las ocho, alguien tocó insistentemente el timbre. Creí que eran “ellos”. Pero los demás dijeron que debía de ser algún golfillo, o el cartero, y esto me tranquilizó.

Cada día que pasa el silencio se hace más denso a nuestro alrededor. (...)²²³

En este texto –fragmento de un diario- encontramos dos tipos de co-textos. El primero es de tipo intratextual, dado que el mismo texto lo genera, se trata de “la escritura y la lectura de un diario personal”, en el que no se necesita hacer ninguna referencia más, que el conocimiento del co-texto, para saber que los diarios se leen, escriben, relatan cosas que pasan, pueden ser más o menos profundos y con el tiempo se convierten en un testimonio de las propias vivencias. En este caso, nos hallamos ante el testimonio biográfico de una joven judía que permanece oculta con su familia en el anexo de unas oficinas durante la ocupación nazi.

Hay una serie de elementos alusivos y elusivos en el texto, tales como, el uso del pronombre “ellos”, así como la proposición “cada día que pasa el silencio se hace más denso a nuestro alrededor”, que evidencian de forma coherente, pero tácita, la macroproposición que genera un co-texto extra-textual. A saber, el emisor –Ana Frank- de forma implícita presupone que el destinatario, en este caso, una amiga ficticia –a quien llama Kitty- entiende las referencias extratextuales que hace en su discurso, por ello no las explicita, dándolas por sobreentendidas. Lógicamente, si el receptor ficticio tiene esta comprensión es porque Ana ha ido transcribiendo en sus cartas su vida cotidiana en el anexo, después de abandonar la casa familiar. Cabe pensar que la macroproposición semántica implícita sería: “El pánico nos atenaza y va en aumento, ya que los nazis pueden llegar en cualquier instante.” Por tanto, aunque de forma muy somera y habiendo evitado el complejo despliegue metodológico que conlleva el análisis textual, vemos cómo funciona lo implícito y lo tácito en el discurso escrito, tal y como ocurre, por otra parte, en el discurso oral. Y es que el fenómeno de lo implícito va más allá de todo discurso, haciéndose extensivo a la dialéctica que define el devenir del conocimiento en nuestros días, lejos de un logocentrismo cerrado y obsoleto. La tensión

²²³ Ana Frank, *Diario*, Barcelona, Plaza & Janés, 1974, p. 56.

existente entre estructura presente y ausente, en definitiva, la oposición entre palabra y silencio, tensión que como la que opera en todo sistema homeostático tiende al equilibrio, es la que viene a definir de forma simbólica el saber en nuestros días.

5.El silencio en la escritura

En el *Fedro*²²⁴ platónico se plantea por primera vez, y en distintos niveles, el problema de la escritura, de su temporalidad y de su posibilidad de comunicación. Concretamente, en el mito de Theuth y Thamus²²⁵ se muestran dos actitudes opuestas ante la palabra escrita. Una encarnada por Theuth, dios inventor de la escritura, y la otra, por Thamus, rey de Egipto, que se resiste a entregarla a sus súbditos, porque está convencido de que producirá un efecto contrario al que pretende su inventor. De este modo, mientras uno cree que la escritura reporta al hombre sabiduría, preservando el conocimiento del olvido; el otro, piensa que ésta conlleva el descuido de la memoria, por lo que aboca al hombre al olvido. Asimismo, Thamus piensa que la escritura es un mero sucedáneo del conocimiento. Esta última actitud es la defendida por Platón²²⁶ en su *Diálogo*, ya que según deja entrever en el texto la escritura destruye la memoria y debilita el pensamiento. No produce respuestas, sino que “guarda gravemente el silencio”; no es capaz de establecer un diálogo vivo y animado con el lector; no puede sugerir otras ideas, desvirtuando aquello que sólo existe en la misma matriz del pensamiento. De este modo, la escritura deviene en metáfora del silencio. Muy diferente será la escritura del alma, aquélla otra que es consustancial a la consciencia del sujeto. Esta escritura interior, de acuerdo con el pensamiento platónico, es la que mantiene un fecundo diálogo consigo misma.

Al margen del silencio intrínseco a la letra escrita hay que observar que el texto en sí mismo está atravesado por silencios. Y es que entendido éste como tejido precisa del espacio en blanco para poder constituirse. En definitiva, el texto es en función del blanco, al igual que la palabra necesita del silencio para ser. Por otra parte no hay que olvidar, de acuerdo con la distinción efectuada por Saville-Troike, que el lenguaje escrito es lenguaje verbal no vocal, aunque pueda ser actualizado mediante la lectura en voz alta. Pero en su dimensión no vocal –señalada por espacios en blanco y signos de puntuación- ha recibido un tratamiento inadecuado. Y es que al igual que la lengua oral, la lengua escrita también precisa de silencios para poder configurarse. Éste quizá sea el gran descubrimiento de la literatura japonesa: el uso del silencio como marcador del discurso. En relación con ello,

²²⁴ Platón, “Fedro o de la belleza”, pp. 147-194, *Diálogos*, Barcelona, Iberia, 1985, p. 185.

²²⁵ Mito estudiado por Emilio Lledó en *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

²²⁶ Emilio Lledó trata del pensamiento platónico respecto al silencio de la escritura en su libro homónimo *El silencio de la escritura*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Col. El Derecho y la Justicia, 1991.

cabe mencionar que el lingüista Keiko Hokari realizó un estudio sobre la frecuencia de los espacios en blanco en la poesía japonesa, llegando a la conclusión de que en *Kigadomei* de Kobo Abe, es utilizado con una frecuencia de 15 veces por página. No cabe la menor duda de que la presencia del silencio como marca de estilo es fundamental en la retórica poética de algunas culturas. Por otra parte, ante la conciencia de los límites del lenguaje, el escritor moderno occidental traduce el gozo de la escritura en una auténtica retórica de los espacios en blanco, en cuanto que se percata de que la palabra escrita es gracias a un contexto: el espacio tipográfico. El escritor indaga en la potencialidad expresiva que le brinda la palabra en relación con el espacio en blanco, a saber, su distribución, el juego con los tipos, los blancos en sí mismos.

La palabra escrita contiene, si cabe, más silencio que la palabra oral. Ello se explica por la sencilla razón de que la realización literaria es la experiencia solitaria por excelencia. Valesio vincula el silencio en la escritura con la misma naturaleza del hecho literario que implica una soledad radical. Incluso el espacio en blanco viene a ser un incentivo para la escritura, ya que ésta nace de la auscultación de la página. Tal pensamiento entronca con la idea platónica de la escritura silenciosa del alma, a la que aludíamos más arriba. En líneas generales podemos decir que la presencia del silencio en la escritura se pone de relieve en un doble plano. Por un lado, opera a un nivel de vivencia y desde una doble perspectiva, la del escritor y la del lector. En relación con el primero se explica por la sencilla razón de que la realización literaria es la experiencia solitaria por excelencia. Respecto al segundo hay que decir que el silencio se hace presente tanto como condición necesaria para la realización del acto de lectura, como en la misma esencia de la escritura. De manera que de acuerdo con este último aspecto la escritura deviene en metáfora del silencio físico, aunque no cognitivo, dado que ésta se comporta como un mecanismo generador de inferencias en el lector. El segundo plano opera exclusivamente en relación al texto entendido como tejido, precisando del espacio en blanco para poder articularse. En definitiva, el texto es en función de éste último, en la misma medida en que la palabra necesita del silencio para constituirse.

6.Cultura oral, frente a cultura escrita

“Nosotros –producto de un mundo moderno- estamos “condenados” a aprender y a revivir la vida del espíritu mediante los libros.”²²⁷

²²⁷ Mircea Eliade, opus cit., 1980, p. 63.

Iniciamos el apartado con una cita en la que Eliade alude a la primacía de la lengua escrita sobre la lengua oral, dentro del contexto de la cultura moderna occidental. Sin embargo, a lo largo de nuestro discurso hemos ido viendo la naturaleza y cualidades de cada uno de estos sistemas culturales, considerando la función desempeñada por cada uno de ellos, o en su caso, por ambos en el desarrollo de culturas y civilizaciones.

A partir de los años sesenta un elevado número de investigadores han venido considerando la gran importancia de la oralidad (u oralismo) como objeto de interés intelectual. Indudablemente, este hecho ha venido a enriquecer la tensión existente en la dicotomía oralidad / escritura. Havelock relaciona este reciente interés por la lengua oral con las nuevas condiciones que se dan en la sociedad tecnológica dentro del ámbito de la comunicación. Qué duda cabe que con el teléfono, la radio, y, sobre todo, la televisión, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, se produce un cambio importante respecto al alcance de la palabra hablada. Si bien no podemos obviar que en estos últimos años con la implantación de internet en la sociedad, y con el creciente uso que se hace del chat, la palabra escrita ha tomado un renovado impulso aproximándola a la oral, aunque sin dejar de responder a los signos de estos tiempos como son la inmediatez y descuido en el uso de la lengua. De cualquier modo, es innegable que existe una convivencia real y competitiva entre ambos sistemas culturales más que una oposición real. Por lo que parece más adecuado referirnos a la cuestión oral-escrito atendiendo al tipo de canal utilizado que a una estricta oposición cultural.

Frente al prestigio otorgado por los estudiosos a la lengua escrita, se erige el criterio contrario que cuestiona muchos de los principios que se daban por supuestos, sostenido por una serie de investigadores en los últimos años. Havelock habla del “peligro de la cultura escrita”²²⁸ y Ong de la “oralidad marginal”²²⁹. Lo que viene a constatar los prejuicios que se han mantenido contra toda posibilidad de considerar en términos equitativos la relación oral-escrito, favoreciendo la segunda cuestión en detrimento de la primera. En cualquier caso, en el curso de los años noventa, se han realizado estudios que han traído luz a una cuestión crucial como es que el pensamiento racional no está sujeto estrictamente a la escritura, sino que por el contrario se puede producir en igualdad de condiciones en la lengua oral. Denny²³⁰ observa que, si bien los efectos de la cultura escrita sobre el pensamiento humano son importantes, a menudo se interpretan erróneamente o se exageran. Este investigador opone a la creencia generalizada de que el pensamiento occidental es más reflexivo y abstracto que el pensamiento predominante

²²⁸ E. Havelock, “La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna”, pp. 25-47, en *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995.

²²⁹ W. Ong, opus cit., 1987.

²³⁰ J.P. Denny, “El pensamiento racional en la cultura oral”, pp. 95-127, en *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995.

en las sociedades ágrafas, una sola propiedad distintiva que los separa: la descontextualización; que define como el manejo de la información, de manera de desconectar otra información o bien relegarla a un segundo plano.

Así pues, parece ser que el pensamiento, así como los procesos cognitivos están vinculados a los hábitos de pensamiento y no a la capacidad de pensar, tal y como ya había observado Lévi-Strauss. Por otra parte, otros investigadores como Chafe y Danielewicz²³¹ han demostrado que los hábitos de pensamiento culturalmente adquiridos, como la descontextualización, nunca llegan a reemplazar por completo las tendencias contextualizadoras del pensamiento aborigen. Para ello comparan el estilo de habla formal e informal utilizado en conversaciones y en conferencias, así como los distintos estilos de escritura como el empleado en las cartas y en los ensayos académicos; llegando a la conclusión de que algunos tipos de descontextualización se encuentran en ambas modalidades formales, aunque siempre son intensificadas por la escritura. Esto es especialmente cierto en lo que respecta a los recursos de separación, a saber, la abstención del uso de pronombres de primera persona; la abstención del empleo de adverbios de tiempo y lugar; el uso de sujetos abstractos o el uso de formas verbales pasivas. Respecto a la característica de la abstención en el uso del pronombre, así como de los déicticos hay que hacer referencia a la elipsis o al silenciamiento de ciertas partículas que no son necesarias señalar para la comprensión del discurso, dado que se explican en el mismo contexto donde tiene lugar el acto de habla.

En definitiva, ambos sistemas culturales participan de una serie de características; si bien hay que aceptar algo tan evidente, y es que la cultura escrita implica una serie de cambios lingüísticos, cognitivos y sociales que unidos a un sistema económico y a otros factores culturales contribuyen a conformar un tipo de sociedad concreta. Llegados a este punto cabe formularse la siguiente cuestión, ¿existe algún tipo de conexión entre la escritura y un grado de tolerancia menor al silencio? De entrada, de acuerdo con lo visto hasta ahora, no se puede generalizar ya que debemos contextualizar nuestras reflexiones y relativizarlas, y no pretender encontrar respuestas definitivas en un único factor o fenómeno. Lo que resulta incuestionable es que ambos sistemas culturales se inscriben hoy en día en una civilización en la que predomina el ruido. La sociedad moderna está sometida actualmente a un exceso y a una sobrecarga informativa que no sólo no permite ningún espacio de silencio sino que genera, a manera de adición, un rechazo y una prácticamente nula tolerancia a la quietud. Asimismo los efectos de esta sobrecarga informativa son incuestionables. El exceso de información provoca el deterioro de nuestras capacidades cognoscitivas y el bloqueo de las funciones básicas de la memoria.

²³¹ W. Chafe y J. Danielewicz, "Properties of spoken and written language", pp. 83-113, en R. Horowitz y F.J. Samuels, *Comprehending oral and written language*, Academic Press, Nueva York, 1987.

La oralidad y la escritura como sistemas culturales generan, un tipo de sociedad peculiar y distinta, cada uno de ellos. Autores como Riesman²³² observan que la sociedad oral se caracteriza por un ritmo lento, frente a la alfabetizada de ritmo más vivo. En la misma línea de pensamiento Innis se propuso la tarea de estudiar los modos en que habían operado las tecnologías, así como sus correspondientes efectos sociales y cognitivos. Este investigador tomó como punto de partida la cuestión del oralismo como opuesto a la cultura escrita, aunque eludió establecer cualquier dicotomía que simplificara la naturaleza y la relación entre ambos sistemas culturales. Es interesante apuntar que Innis²³³, recordando su propia infancia en un pueblo pequeño, en el que la comunicación, era personal y pausada, sin prisas y en cierto grado reflexiva, llegó a la conclusión de que los medios de comunicación de la modernidad imponían un ritmo de vida en el que el hombre no tenía tiempo para pensar. Las noticias instantáneas lo privaban del sentido histórico para mirar atrás, y del poder de mirar hacia adelante para visualizar las probables consecuencias futuras de las decisiones actuales. Éste era el sesgo de la comunicación masiva moderna. La tecnología fomentaba un estado mental que este investigador deploraba ya en los años cincuenta.

Otros investigadores han subrayado el progresivo predominio del lenguaje como característica esencial de nuestra cultura. La historia de la civilización puede caracterizarse por una creciente intervención del lenguaje en todos los tipos de comportamiento social. Mientras que en las sociedades ágrafas la socialización implicaba principalmente el aprendizaje de habilidades manuales, con la modernización de la sociedad el peso se traslada a las habilidades lingüísticas. De modo que podemos deducir que a medida que iba *in crescendo* la “intervención del lenguaje”²³⁴ haciéndose extensiva a todos los ámbitos cotidianos, y su valoración social iba en aumento, el uso del silencio iba teniendo una significación de signo contrario. Asimismo, tal y como hemos contemplado en el Capítulo III, estudios realizados en el ámbito de la etnografía de la comunicación han venido a confirmar que en las sociedades orales la interacción a través del silencio es más aceptada. Tanto Philips como Hall, Samarin, o Nwoye, entre otros, establecen la hipótesis de que en las sociedades no industrializadas y orales, las personas dedican más tiempo a la interacción que surge en torno a la actividad física, hasta el punto que llega a constituirse en centro de atención –tal y como observaba Innis en su pueblo-; por el contrario, este tipo de estructura interaccional no se produce en las sociedades industrializadas con escritura. De manera que podemos establecer una estrecha relación entre el ritmo de vida y el grado de tolerancia al silencio. Este vínculo se explica de acuerdo con el fenómeno de la Revolución Industrial. Ésta trajo consigo la idea

²³² D. Riesman, “Tradición oral y tradición escrita”, pp. 77-86, en Carpenter McLuhan, *El aula sin muros*, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968, p. 105.

²³³ Véase H. Innis, *The bias of communication*, Toronto University Press, 1951.

²³⁴ B. Badura, *Sociología de la comunicación*, Barcelona, Ariel, 1979.

de productividad –marcada por el funcionamiento de la máquina-, que determinó la necesidad de una racionalización del tiempo. Los patrones y capataces de las fábricas exigieron su asimilación por parte de los trabajadores, convertidos en apéndices de las máquinas que manejaban. Los obreros interiorizaron esa mecanización y urgencia del tiempo haciéndola extensiva a todos los ámbitos de su vida cotidiana. En cambio, anteriormente los ritmos venían marcados por la naturaleza, el paso moroso de las estaciones, incluso los latidos de los organismos vivos imponían un cadencioso devenir en las vidas de los individuos en las zonas rurales. Qué duda cabe que este idílico fluir de la vida es arrinconado con la revolución industrial que impone otra forma de vida y de concebir la realidad. Así que el advenimiento de la máquina marca un antes y un después en la vida en las ciudades; estableciendo una relación inversamente proporcional entre el ritmo de vida y el grado de tolerancia al silencio. De modo que en un ritmo de vida acelerado, la tolerancia al silencio es menor. De ahí la metáfora del malfuncionamiento de la máquina conversacional y la consiguiente valoración negativa del silencio en las sociedades industrializadas. Y, a la inversa, a un ritmo de vida lento, como sucede en pequeñas poblaciones, la tolerancia al silencio es mayor y la valoración del mismo es altamente positiva.

Capítulo V

El silencio como objeto de investigación

A lo largo de los distintos capítulos hemos constatado cómo el silencio se erige en un fenómeno omnipresente en todos y cada uno de los ámbitos de las ciencias humanas. Lo cual apunta a un hecho incuestionable: el silencio puede ser considerado en sí mismo como objeto de investigación, siempre y cuando se contemple dentro de un contexto dado, sea el ámbito religioso y mítico o bien en los otros espacios relativos a la cultura y la comunicación, bien en la Pragmática, la Lingüística o la Etnografía de la comunicación, entre otras disciplinas. En el presente capítulo trataremos de profundizar en aspectos que tal vez en su momento, dadas las limitaciones impuestas por la propia estructura del trabajo, únicamente fueron aludidas pero no revisadas en profundidad, tales como que el silencio es un acto de habla en sí mismo, entre otras cuestiones.

1. Una aproximación a la semiótica del silencio

Tal y como dijera Cassirer, “la estructura de la ciencia y, por extensión del saber, se articula en base a la lógica de los sistemas de signos”²³⁵. Más aún, la mente humana es posible en cuanto que está estructurada semióticamente. Por lo que parece evidente que el signo es constitutivo al mismo tejido del pensamiento, existiendo entre uno y otro una relación indisociable; tal es así que podríamos decir que el signo es el límite del pensamiento. Tal expresión nos recuerda a aquello que decía Peirce, cuando afirmaba que no hay pensamiento sin signo. Y es que el hombre es un animal simbólico; piensa mediante palabras u otros símbolos externos, lo que no está reñido con algo que apuntábamos en capítulos anteriores, el hecho de que existe una parte del pensamiento inaprehensible a la propia consciencia del individuo, escapando, en consecuencia, a toda formulación semiótica. De acuerdo con esta teoría, la Semiótica se erigiría en la disciplina que hinc sus raíces en la misma entraña del pensamiento. A partir de tales presupuestos cabe preguntarse si el silencio es un signo. En caso afirmativo, habría que examinar de qué manera se conceptualiza dentro y en relación con los sistemas sémicos. Y, por supuesto, se plantea una cuestión obligada: ¿Qué clase de signo es? ¿Acaso, es un signo lingüístico?

²³⁵ Erns Cassirer, “Introducción y planteamiento del problema”, pp. 12-35, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 13.

1.1.¿El silencio es un signo?

A lo largo de la historia los investigadores en el ámbito de la semiótica han articulado un complejo abanico de definiciones en torno al signo, viniendo a constituir todas ellas una auténtica “fenomenología de los signos”. Nosotros no abundaremos en esta cuestión harto compleja, sino que haremos una abstracción de las características más significativas para constatar que, en efecto, el silencio responde a los requisitos de todo signo.

1. El silencio puede evocar o representar otra cosa.
2. Mantiene una relación convencional con el objeto al que sustituye.
3. Siempre significa algo, en relación a otro signo.
4. El silencio tiene una praxis, a través de la actuación de sus usos dentro de los sistemas de comunicación.

Estas cuatro implicaciones que se deducen del silencio como signo han sido revisadas y debidamente argumentadas a lo largo de nuestro estudio, fundamentalmente, en el ámbito de la comunicación, concretamente, en relación a la interacción interpersonal, tanto en el ámbito de la comunicación verbal como en el de la comunicación no verbal. En cuanto al primer aspecto baste recordar que el silencio puede aparecer como la omisión de algo positivo o negativo en la interacción conversacional. En relación al segundo aspecto, ya vimos cómo la valoración positiva o negativa se constituye de acuerdo con el sistema simbólico y perceptivo implícito en cada sistema cultural en particular. Y, en relación a la tercera característica constitutiva del signo, no tenemos más que remitirnos a los capítulos anteriores, donde queda constancia de que el silencio, dentro de un sistema cultural y de comunicación, siempre significa algo. El significado de éste en la interacción tiene relevancia tanto en sí mismo como en relación con la palabra o con cualquier otro canal de comunicación utilizado entre los hombres. Por último, la cuarta condición viene a ser la consecuencia lógica de todas las demás. Baste pensar las funciones y los valores del silencio en la comunicación de acuerdo con la teoría integrada de la Escuela de Palo Alto.

1.1.1. ¿El silencio es un signo lingüístico?

Si atendemos a la segunda cuestión que nos formulábamos al inicio de este capítulo acerca de si el silencio es un signo lingüístico, podemos decir que hay diversas opiniones al respecto. En cualquier caso, antes de hacer referencia a las distintas posiciones de los investigadores, hay que tener presente una serie de cuestiones que atañen al signo lingüístico y a la dicotomía propuesta por Saussure, lengua/habla. No hemos de olvidar que *a priori* éste se puede estudiar y definir a nivel de lengua, en cambio a nivel de habla parece escapar a toda determinación. La presencia del signo lingüístico, en uno y otro caso, ofrece notables diferencias, dado que el nivel o espacio de la lengua, que es abstracto y teórico, equivale a una descripción y, tal y como indica Ramírez González, “se halla orientado al pasado”²³⁶, mientras que el habla, que es concreto y empíricamente verificable, es creador y “está orientado al futuro”. La lengua es norma establecida, el habla es acción fluyente e inapresable.

Por otra parte, y en relación al hecho de que tanto la Semiótica como la Lingüística hayan centrado su atención en la lengua ignorando el habla, Bourdieu²³⁷ observa que, de este modo, sin saberlo se han sometido a la perspectiva del poder contribuyendo así a su legitimación. En efecto, la ortodoxia lingüística ha dado por supuesta e indiscutible la tesis de que la conexión entre significante y significado es unívoca y producto de una convención. Salvo algunas excepciones relativas a ciertos términos de jergas especiales que son producto de un acuerdo entre individuos, los signos y sus significados establecidos son producto de una invención impuesta, no de una convención. Qué duda cabe que el lenguaje es una imposición sociocultural que se contrapone con los signos de la naturaleza, cuyo ejemplo clásico es el humo como signo del fuego. En este caso, la imposición es obra de la fuerza de los hechos.

Frente a los planteamientos teóricos de la Lingüística y de la Semiótica, es obvio que el estudio del lenguaje como acto de habla constituye el dominio de la Pragmática. Dentro de este ámbito se presta una atención primordial al discurso, al contexto y a la connotación, no a los términos ni a la denotación estricta, interesándose fundamentalmente por la hermenéutica y los juegos de lenguaje, ignorando los códigos y los mensajes estereotipados. Desde una perspectiva pragmática, de concebir el silencio como hecho estrictamente lingüístico, sólo sería posible tratarlo desde el plano del habla y no de la lengua. De modo que preguntarse qué significa el silencio en un caso concreto no equivale a preguntar qué significa “una cosa determinada”, sino qué significa el “hecho” de que alguien en un momento determinado no diga nada. Por tanto, la cuestión

²³⁶ L. Ramírez González, en C. Catilla del Pino, opus cit., 1992, p. 37.

²³⁷ P. Bourdieu, *Ce que parle veut dire*, Paris, Édition de Minuit, 1982.

clave sería qué quiere decir el no decir nada en ese caso concreto. De entrada, tan difícil sería pretender codificar *a priori* un significado del no decir nada como conocer las cartas y las jugadas antes de comenzar el juego y haber repartido las cartas. Así pues, podemos decir que el silencio es una acción. El uso y el sentido del mismo están en función del contexto, así como de otras cuestiones, a considerar: ¿quién calla?, ¿por qué?, ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿a quién?, ¿cómo? De ello se deduce que un acto silente –con las funciones de un acto de habla– no puede tener un sentido previo a su realización, ya que viene determinado por una serie de factores que hacen posible su actualización en el habla.

Después de una somera revisión de estos aspectos en relación al silencio como posible signo lingüístico, es obvio que la cuestión es no tanto lo que significa la palabra silencio, sino más bien lo que significa el silencio mismo, al que a veces damos nombre y otras veces solamente exhibimos como hecho no nombrado. Es claro que según este punto de vista el silencio como signo debería ser considerado a un nivel estrictamente semiótico y no lingüístico. Sin embargo, frente a esta tesis tenemos las investigaciones realizadas en el curso de los años noventa en la línea integradora de la Escuela de Palo Alto, que traen una nueva luz a la cuestión. Así, tal y como vimos en el Capítulo III, las conclusiones aportadas por Muriel Saville-Troike y Deborah Tannen son determinantes: el silencio tiene la estructura de un signo lingüístico. En él, en ciertos casos, podemos advertir la presencia de un significante asociado a un significado. Estas investigadoras contemplan el fenómeno desde la perspectiva integrada de la comunicación y con un criterio eminentemente pragmático. Saville-Troike distingue por un lado, silencios que tienen significado pero no contenido proposicional, es decir aquéllos que no pueden ser traducidos en palabras; tal es el caso del silencio en un funeral. Y, por otro lado, actos silentes con significado proposicional o lo que es lo mismo, aquéllos que sí tienen un correlato verbal. En la vida cotidiana se dan numerosas situaciones en las que la insinuación y los mensajes tácitos entre los hablantes aparecen con gran asiduidad aunque no seamos conscientes de ello, tal y como hemos visto.

En cuanto a la estructura del silencio como signo lingüístico, no hemos de olvidar que el significante del término sería la idea del espacio físico que éste representa. Indudablemente, el concepto de este espacio no indica ausencia en sí misma, lo que está ausente es la materia acústica, tal y como muy acertadamente ha visto Terrón: “El silencio es un signo con un significante materializado en la ausencia de forma sonora, siendo ésta la que le confiere la cualidad de signo.”²³⁸

²³⁸ José Luis Terrón, opus cit., 1991, 60.

1.1.2.El silencio como alternativa a la crisis de la palabra

Si al inicio del presente capítulo aplicábamos una breve clasificación para constatar el funcionamiento del silencio como signo, a continuación vamos a ver cómo se cumplen todas y cada una de las características formuladas por Casetti²³⁹ en torno al mismo, respecto a nuestro objeto de estudio.

1.El silencio es objeto de uso común en determinadas situaciones, por todos los individuos que integran un sistema cultural.

2.Es concebido como una unidad que se inserta y explica dentro del sistema integrado de la comunicación, en relación con la palabra y otros canales que intervienen en la interacción.

3.Es la unidad “más pequeña” de que se puede hablar, desempeña una función expresiva, entre otras, y tiene sentido dentro del contexto comunicativo.

4.El silencio es un signo dado que tiene significante y significado, existiendo una relación entre ellos. En cuanto a este último, puede traducirse en el ámbito de la interacción conversacional como pausa, si excede la longitud esperada por el oyente, bien como acto de habla o como forma de conducta que se evidencia como ausencia de palabra; dicho de otro modo, como un “no decir”, y que se manifiesta como la acción de “callar” o de “estar silente”. En el sistema de la lengua escrita, el silencio se manifiesta a través de los espacios en blanco, así como en los recursos tipográficos y signos ortográficos de puntuación (puntos, comas, entre otros), que no hacen más que representar gráficamente las pausas necesarias en todo discurso oral. Aunque, lógicamente, se hagan también necesarias en el discurso escrito para dotar de sentido al texto. Por otro lado, en la retórica del siglo XX, el silencio se erige en el signo por antonomasia dentro del lenguaje poético.

5.El continuo uso del silencio permite recuperar una riqueza siempre nueva e inesperada, en virtud de los fenómenos de la metáfora y la connotación. En

²³⁹ F. Casetti, *Introducción a la semiótica*, trad., Lorenzo Vilches, Barcelona, Fontanella, 1980, p. 121.

capítulos anteriores hablábamos de la significación y el alcance heurístico del silencio como metáfora.

6.El silencio se realiza y actualiza como signo, siempre y cuando haya una inteligencia, o dos, en caso de ser interpretado como signo de lenguaje, que perciba la relación existente entre el silencio y aquello a lo que apunta, representa o sustituye.

Otra cualidad fundamental del signo es la repetición. Sin duda, es a través de ésta que reconocemos e identificamos un signo. En el caso del silencio, éste no sólo se repite sino que es omnipresente en la vida del individuo, aunque su actualización se realice en distinto grado y modo, atendiendo a la situación en que se produzca. Hasta ahora hemos hablado de diversos aspectos del signo, pero todavía no hemos aludido a los dos caracteres que de veras lo determinan, éstos son el de “naturaleza” y “unidad”. Tanto es así que la crisis del signo comienza por una interrogación radical sobre estas dos presuntas propiedades. En cualquier caso, no hemos de olvidar que el asedio al que es sometido el objeto sígnico deviene a raíz de la repetición, condición que lo aboca a su propia destrucción. La crisis del signo verbal nos conduce a las teorías desconstruccionistas derridianas que encuentran en el silencio una alternativa a la palabra exhausta y perdida en la espiral de la repetición. A lo largo del siglo XX, son numerosos los intentos por encontrar nuevas vías expresivas al margen de la palabra. Escritores como Artaud aspiran a articular una gramática sígnica en torno a tres elementos, aparentemente antitéticos, a saber, “silencios”, “gritos” y “ritmos”. Esto pone en evidencia que la palabra ha sido desconstruida, desarticulada en su esencia sígnica, ya que parece haber perdido todo valor expresivo. Por tanto, se pretenderá sustituirla por otras unidades expresivas indivisibles más efectivas como el silencio.

Sin embargo, la potencialidad expresiva del silencio ya había sido considerada, si bien de forma implícita, a principios de siglo por Saussure cuando observó que “no es necesario un signo material para expresar una idea: la lengua puede contentarse con la oposición de cierta cosa con nada.”²⁴⁰ Con estas palabras aludía al signo cero, aquél que se da en ausencia del significante. Inevitablemente nos asalta un interrogante: ¿el lingüista suizo era consciente de que se estaba refiriendo indirectamente al silencio como signo cero? Cabe suponer que sí, por la sencilla razón de que con el silencio se da una ausencia de un significante material, siempre y cuando éste sea considerado como un espacio a ser ocupado por la palabra o el ruido. La explicación puede resultar un tanto

²⁴⁰ Ferdinand de Saussure, opus cit., 1991, p. 35.

abstracta por lo que podemos acudir a otros ámbitos como el de la arquitectura para ilustrar con mayor plasticidad este concepto esencial que vincula el silencio al signo cero. Sin duda es en el campo de las formas y volúmenes donde la idea de espacio vacío adquiere un significado pleno respecto a la materia que lo rodea. La arquitectura ordena espacios, crea relaciones entre los volúmenes y el vacío en el que se integran y explican. El espacio vacío está relacionado con los espacios definidos. Así la elevada estructura gótica de una iglesia sugiere con el vacío y la atmósfera la sensación de espiritualidad y recogimiento de su espacio interior. Este espacio vacío, en relación con los demás elementos arquitectónicos, configura una sintaxis del espacio, con una semántica y una pragmática que son, en definitiva, las partes constitutivas de todo proceso de significación. Del mismo modo el silencio como signo cero se explica a sí mismo y a los demás signos con los que aparece en relación en el proceso sémico.

1.1.3. Los silencios tienen una naturaleza esencialmente pragmática

Peirce establece el proceso de significación en torno a tres elementos: *representamen*, *objeto* e *interpretante*²⁴¹. Un *representamen* (signo), primero, envía a un *objeto* (significado), segundo, por la mediación de un *interpretante* (imagen mental), tercero. Tal relación triádica tiene un carácter dinámico dentro del cual el signo cobra sentido, no pudiendo éste ser concebido fuera del sistema. De lo que se deduce que el signo tiene una raíz esencialmente pragmática. Asimismo, el funcionamiento de esta relación triádica nos viene a confirmar una de las ideas clave en que se articula nuestro trabajo, el hecho de que la comunicación es un todo integrado. El silencio se integraría dentro de este sistema dinámico, constituyendo, por tanto, el *representamen*, que dentro de la teoría de la comunicación correspondería, de forma aproximada aunque no exacta, al mensaje y al canal, que apunta a un *objeto*, sea un significado material o bien conceptual, emocional o espiritual; y el *interpretante*, que sería el oyente, o la persona que interpreta el proceso sémico en su complejidad. Por otra parte, dentro de la teoría integrada de la comunicación el oyente participaría, en la misma medida que participa el hablante, en una situación contextual que daría sentido al acto de comunicación. Este último elemento en la teoría peirciana no existe. Únicamente se da un *representamen* sin que haya una inteligencia creadora que lo conciba. Lógicamente se trata de la concepción de un proceso sémico en estado embrionario, y no concebido en un marco general de la comunicación. Sin duda esta tarea ha correspondido, por un lado, a la semiótica moderna que ha interpretado y actualizado la obra de Peirce y, por otro lado, a los avances en el campo de la teoría de la comunicación desde los hallazgos de este investigador hasta nuestros días. Con todo ello se ha llegado a un enriquecimiento mutuo y a una interpenetración entre los ámbitos de la Semiótica, la Pragmática y la comunicación. Por otra parte, no hay que olvidar que cada uno de los elementos constitutivos del sistema

²⁴¹ Véase, Ch. S. Peirce (1931-1935), *Collected Papers*, Vol. V., Harvard University Press, Cambridge Mass, 1951.

sémico de Peirce sirve para configurar las partes de la Semiótica, a saber, Sintaxis, Semántica y Pragmática. Así, las dos primeras tratan de las relaciones y de la verdad de las proposiciones, respectivamente, mientras que la pragmática sería la parte de la semiótica que trata de las relaciones de un signo con sus usuarios.

De acuerdo con todo lo visto hasta ahora, qué duda cabe que tenemos suficientes elementos de juicio para configurar una gramática semiológica del silencio, entendiendo éste como signo dentro de un contexto que tenga un alcance sintáctico, semántico y esencialmente pragmático en el marco de la teoría integrada de la comunicación. A lo largo de nuestro trabajo hemos ido analizando todas estas vertientes, aunque no exhaustivamente dadas las limitaciones que impone necesariamente un estudio globalizador e integrador de cuestiones que, por otro lado, en el ámbito de la praxis se evidencian íntimamente interrelacionadas y, aparentemente, inextricablemente unidas. En cualquier caso, en el ámbito de la Sintaxis hemos visto cómo el silencio se integra como un canal más, así como qué tipo de relaciones mantiene con otros canales de la comunicación, tales como el verbal o canales no verbales, como el lenguaje gestual y visual. En relación a la Semántica, y desde la consideración del silencio como signo y forma de conducta, hemos adoptado un criterio ecléctico, donde ha tenido primacía el prisma integrador de la pragmática de la comunicación, con lo cual los valores, usos y significados del silencio se han tratado de forma interrelacionada y sincrética, haciéndose difícil el deslinde de unos y otros. Por último, en cuanto a la Pragmática es evidente que ha constituido, de un modo u otro, el eje vertebrador de nuestra tesis.

1.1.4.El silencio, unidad sémica por derecho propio

Los signos en su representación de lo real, como recuerdo o presunción, manifiestan una componente esencial de ausencia de esa realidad a la que aluden y a la que sustituyen. Porque, en definitiva, el signo siempre se define en relación a otro objeto al que hace referencia. Pues bien, esa componente de ausencia propia de todo signo se intensifica en el caso del silencio. Y es lógico que así sea dada su peculiar naturaleza como signo ausente, carente de significante y de forma. Castilla del Pino lo define como “el signo con máximo nivel de entropía”²⁴². En otras palabras, es el signo con mínimo nivel informativo y, por tanto, con máximo grado de ambigüedad. No obstante, hablar del silencio es situarse en el centro mismo de los problemas de la comunicación. Porque éste se hace omnipresente en la comunicación y sólo parcialmente en otros procesos sémicos, tales como la expresión, significación o interpretación. Y es que el silencio contemplado como signo dentro del ámbito interdisciplinario de la Semiótica se erige en unidad sémica por derecho propio, así como en objeto de estudio en cualquiera de saberes que han

²⁴² Carlos Castilla del Pino, “El silencio en el proceso comunicacional”, pp. 79-97, en opus cit., 1992, p. 84.

contribuido al enriquecimiento de esta disciplina en los últimos años, a saber, la Antropología lingüística, el psicoanálisis, la música, el arte y la teoría de la comunicación, entre otros, y cuyos hallazgos revierten en el sistema de retroalimentación que constituye el saber en nuestros días.

1.2. ¿El silencio es un símbolo?

El silencio es un signo, ¿pero podemos considerarlo en la misma medida un símbolo? De entrada diremos que el tratamiento del símbolo como objeto de estudio ha sido exhaustivo y en cierto modo controvertido, dado que algunos investigadores utilizan indistintamente los términos signo y símbolo para referirse a un mismo concepto, mientras que otros delimitan ambos significantes al apuntar a distintos referentes. Todorov²⁴³ trata de integrar y superar las distintas teorías existentes al respecto, trascendiéndolas con principios ecuménicos tales como la idea de que es simbólico todo lo que admite la interpretación y la producción de un sentido indirecto. De modo que el símbolo es en sí mismo intraducible constituyéndose en fuente de connotación y, en consecuencia, de significación. El lenguaje poético es el código dentro del cual el símbolo se explica e interpreta en toda su potencialidad expresiva, dado su carácter figurado inagotable. Por su parte, el silencio es el fenómeno dentro de la comunicación con mayor grado de ambigüedad e indirección, de ahí que su presencia sea incuestionable en el símbolo, erigiéndose en la matriz constitutiva del mismo, por la inefabilidad que ofrece la idea expresada por éste último. No de otro modo lo concibe Dauenhauer²⁴⁴. Y es que el silencio es constitutivo del elemento noemático. De manera que se erige en matriz de todas las cosas, de todas las expresiones, verbal, gestual, musical, entre otras, tal y como advertía Sciacca. Asimismo, si el lenguaje verbal y no verbal son simbólicos, en mayor medida lo será el silencio por su alto grado de ambigüedad. En definitiva, el silencio se halla inextricablemente unido a la naturaleza del símbolo y, por extensión, al proceso simbólico. Otra cuestión a considerar es la idea de que si todo discurso es simbólico, con más razón lo será el texto poético, tejido en el mismo cañamazo de la indirección. Los recursos retóricos potencian la virtualidad expresiva del lenguaje simbólico en el ámbito fonético, morfosintáctico y semántico redundando en la pluralidad de significados. En cualquier caso, muchos de estos recursos como la insinuación, la ironía o la metáfora, entre otros, no son de uso exclusivo en el lenguaje poético sino que también se hacen presentes en el habla cotidiana. El silencio como símbolo poético ofrece un interés y una productividad expresiva incuestionable. Su presencia simbólica en el espacio poético se hace recurrente en el campo semántico de la soledad existencial y de la muerte, adquiriendo connotaciones míticas.

²⁴³ Tz. Todorov, *Simbolismo e interpretación*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992.

²⁴⁴ B. Dauenhauer, *Silence: The phenomenon and its ontological significance*, Indiana University Press, Bloomington, 1980, p. 55.

1.2.1.El silencio como símbolo poético

En el lenguaje poético encontramos el significante “silencio”, cuya lectura moviliza todo el haz de connotaciones que es capaz de sugerir, logrando de este modo esa “honda palpitación del espíritu” que según Machado, caracteriza a la poesía. Veamos como ejemplo el texto de una canción del argentino Atahualpa Yupanqui:

*“Le tengo rabia al silencio
por lo mucho que perdí.
que no se quede callado
quien quiera vivir feliz.*

*Un día monté a caballo
y en la selva me metí
y sentí que un gran silencio
crecía dentro de mí.*

*Hay silencio en mi guitarra
cuando canto el garabí
y lo mejor de mi canto
se queda dentro de mí.”²⁴⁵*

Dentro del artefacto poético creado por Yupanqui, el término “silencio” se reviste de connotaciones metafísicas y existenciales. La sustancial oquedad del silencio se convierte, estrofa tras estrofa, en una especie de fuerza cósmica misteriosa que posee un profundo carácter existencial para la etnia del indio hispano. No obstante, el silencio humano, la condición taciturna del indio es utilizada por el poeta como significante simbólico de algo mucho más hondo y arcano, que hinca sus raíces en las concepciones míticas de los indios que aluden al Gran Silencio, como algo sobrenatural, a la vez sobrehumano e intrahumano. Éste, por tanto, se erige en correlato mítico de una forma de comunicación y, por extensión, de un modo de ver el mundo que caracteriza a un pueblo y que es tan distinto al del hombre occidental como ya hemos visto.

Qué duda cabe que el silencio como símbolo poético –tema tratado espléndidamente por Carmen Boves en el artículo “El silencio en la literatura”²⁴⁶ tiene una presencia incuestionable en el ámbito de la lírica. Más aún dentro de la poesía moderna la semiótica del silencio trasciende la composición poética, erigiéndose en expresión simbólica de los grandes temas humanos por excelencia: el sentido de la existencia y la relación del hombre con Dios.

²⁴⁵ Atahualpa Yupanqui, *Antología de canciones, poemas y prosas poéticas*, Barcelona, Organización Editorial Novaro, 1973.

²⁴⁶ Carmen Boves, “El silencio en la literatura”, pp. 99-125, en Castilla del Pino, opus cit., 1992.

El silencio de Dios aparece con frecuencia como tema en la literatura existencial y mística. El poeta trata desesperadamente de establecer un diálogo con ese Dios ausente que calla, haciendo caso omiso a los requerimientos del yo poético. Ese Tú imaginario, creado por la fe, guarda permanente silencio y no asume su turno expresivo en el intercambio sémico. Y en caso de producirse algún síntoma o indicio, como fruto de la experiencia mística individual, la palabra se hace insuficiente. El tema del silencio de Dios enlaza, de este modo, con el de la insuficiencia del lenguaje humano para aludir a la inefabilidad del asunto divino. La literatura mística del silencio se mueve pendularmente entre dos tópicos, sea la falta de un interlocutor lingüístico o la poquedad expresiva del lenguaje humano. La ausencia de ese interlocutor, invocado desesperadamente por el yo poético, provoca, de forma inevitable, la rebeldía y el escepticismo de éste. La frustración y el escepticismo será el tono predominante en la literatura existencial que podemos encontrar en obras como *Hijos de la ira* de Dámaso Alonso, o los *Salmos* de Unamuno. La ausencia de Dios en el proceso sémico se erige en fuente de angustia para el místico, y en desgarrada rebeldía en el poeta existencial. El silencio de Dios, en última instancia, revela de forma simbólica, la soledad y la impotencia de la existencia humana. El silencio del Todopoderoso se erige en símbolo poético recurrente en una doble dimensión. La primera, como índice que apunta a la falta de un interlocutor lingüístico. De este modo lo advertimos en las primeras estrofas del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, donde se expresa la angustia de la búsqueda del Amado oculto y silente, recogen la situación límite de peticiones reiteradas y urgentes de una palabra clara. La segunda dimensión apunta a la insuficiencia y poquedad del lenguaje para expresar el anhelo del éxtasis místico. Así, en el mismo poema la palabra se hace insuficiente para expresar el deseo de la Esposa, silenciando un contenido que debe suplir con una construcción imaginaria el lector que realiza por intuitiva inferencia. Sin embargo, también el significante genera sentidos a través de fenómenos como las implicaturas y las inferencias con la cooperación del lector, y genera expresiones virtuales que enriquecen el plano connotativo del simbolismo poético. El silencio de Dios y la lucha por la palabra se expresa textualmente en un diálogo anhelante e imposible, en silencios sobrecogedores, en elipsis continuadas que repican en el oído del lector con más fuerza que la palabra directa. De este modo encontramos ambos aspectos tratados en un tono trágico y desgarrado en los *Salmos* de Unamuno, pertenecientes a su poesía mística y existencial. En este texto poético el escritor vasco combina y superpone el silencio infinito e inexorable de la muerte con el silencio de Dios.

*“¿Por qué, Señor, no te nos muestras
sin velos, sin engaños?
Señor, ¿por qué existes?
¿Dónde te escondes?
Te buscamos y te hurtas,
te llamamos y callas,*

*te queremos y Tú, Señor, no quieres
decir: ¡vedme, mis hijos!
Si Tú, Señor, existes,
¡di por qué y para qué, di tu sentido!
¡di por qué todo!
¡Di el porqué del porqué, Dios de silencio!*"²⁴⁷

El poema se articula en torno a una angustiada retahíla de preguntas sin respuesta que formula el yo poético a ese Tú, testigo silencioso e impasible de su dolor. El tono desgarrado de ese acoso absurdo a un interlocutor ausente tiene un alcance dolorosamente existencial. Unamuno expresa esa necesidad de Dios para dar sentido al universo y a nuestra propia existencia. Y es precisamente de la incertidumbre y de la falta de respuestas al *porqué* y al *para qué* últimos que devine el sentimiento trágico de la vida. La lucha agónica del hombre moderno se traduce en el impenetrable silencio de Dios.

Frente a la deficiente expresión de la palabra que se vislumbra dentro del universo poético de finales del siglo XIX, la poesía aspira a simbolizar más que a significar, por lo que el silencio se erige de alguna forma en pilar del ideal simbolista. Mallarmé apuntaba a la necesidad de la alusión ya que "nombrar un objeto es suprimir las tres cuartas partes del goce de un poema, que está hecho de la felicidad de adivinar poco a poco; sugerirlo, he aquí lo ideal". También Anatole France exclamaba: "¡No más expresar, sugerir! En el fondo, es aquí donde reside toda la nueva poética". Más aún la simbolización poética debía carecer de todo objeto preciso, lo cual dotaba de una intensa virtualidad connotativa a la expresión lírica. En este sentido, el silencio que impregna la sugerencia y la indeterminación y que se manifiesta de forma explícita en la elisión y la vaga alusión, desplaza a la palabra que, como signo en sí mismo, entra en crisis.

Rimbaud y Kafka son dos creadores emblemáticos de universos simbólicos complejos, donde la ambigüedad hermética y la indeterminación del sentido caracterizan sus respectivos códigos poéticos. Así, en relación a la obra del autor checo, Todorov señala que su rasgo definitorio reside precisamente en su capacidad de prestarse a una pluralidad de interpretaciones sin autentificar ninguna. En este sentido parece que el simbolismo hermético y silencioso de Kafka se erige en fuente inagotable de sugerencias. Todos los relatos del escritor praguense contienen con la misma nitidez el diseño de esa lucha agónica del héroe para saber a qué atenerse, en cuanto a la verdad de los símbolos que constituyen su extraña cotidianeidad. En el universo narrativo los héroes kafkianos se debaten desesperadamente por hallar una respuesta, una explicación a todo aquello cuanto acontece a su alrededor; son agónicos en la medida en que se sienten excluidos

²⁴⁷ Miguel de Unamuno, "Salmo I", *Antología poética*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 29.

de ese discurso semiológico ajeno y absurdo, donde los símbolos parecen haberse desenfocado ante su mirada perpleja, perdiendo toda capacidad de comunicación.

En lo referente a la interpretación de la obra literaria en general, la teoría literaria ha alcanzado a vislumbrar los llamados “códigos de silencio”. Es decir, “el conjunto de signos que se introducen en un texto para expresar de forma indirecta un contenido determinado que se silencia”²⁴⁸, según Terracini. Así, el discurso semiológico presente sugiere, de forma implícita e indirecta, un discurso ausente tan significativo o más que el primero. Por otra parte, Boves, invierte los términos denominando el “silencio de los códigos” cuando el autor se sume en el silencio creativo, refiriéndose a escritores como Racine, Rulfo o Pérez de Ayala. Los autores pueden guardar silencio, pero lo que nunca podrá ser silenciada es la interpretación de los silencios en cualquiera de sus formas respecto a la obra literaria, al código utilizado o al mismo escritor. El silencio manifiesta su presencia para presentar y formular diversas interrogaciones e interpretaciones.

El silencio entendido como signo o símbolo dentro de un texto literario, siempre será interpretado como una presencia incuestionable en relación a la palabra; en relación entre el espacio de la obra y el espacio que socialmente le corresponde a un tema, entre otros elementos semióticos que entran en juego dentro del sistema de comunicación que es una obra literaria. Respecto a la palabra, la oposición palabra/silencio, así como la virtualidad del lenguaje connotativo del silencio queda patente en el teatro de Lorca. Es altamente significativo el protagonismo simbólico del silencio como elemento dramático y estructural en tragedias como *La casa de Bernarda Alba*, *Yerma* o *Bodas de sangre*. Así, frente al silencio, en una doble dimensión, como símbolo de la opresión y como atributo potestativo de Bernarda, se alza el silencio entendido como incomunicación, frustración e impotencia de Yerma, o bien, el silencio erigido en heraldo del dolor y la tragedia en *Bodas de sangre*. No cabe duda de que el silencio es uno de los símbolos de mayor fuerza trágica y poética en el universo teatral y poético del escritor granadino.

En cuanto a la relación entre el espacio de la obra y el espacio que socialmente le corresponde a un tema, es significativo el silenciamiento del que hace gala el teatro español del Siglo de Oro, ignorando la situación política y social de la época. No hay más que tener presente el teatro de Lope de Vega, cuyas obras eran auténticos *best sellers* en su momento, para constatar que el espacio escénico se convierte en plataforma de propaganda monárquica, al tiempo que ciertos temas y motivos políticos son tabúes y, por tanto, hábilmente eludidos por el autor. Respecto al silenciamiento impuesto por la

²⁴⁸ L. Terracini, *I codici del silenzio*, Torino, L'Orso, 1988.

censura en todas las manifestaciones artísticas, se hace evidente en los años de la dictadura franquista, donde, en tantas ocasiones, un silencio era mucho más elocuente que la explicitación del mensaje.

Así pues, el silencio ocupa, dentro de la llamada semiótica pragmática, un lugar indiscutible, siendo interpretado como presencia o ausencia sémica de gran relevancia. Es decir, puede ser interpretado como signo en sí mismo, o bien como ausencia significativa de otros signos dentro del proceso sémico del texto literario, llegando a tener mayor potencial connotativo, en ocasiones, que la propia palabra. De ahí que la literatura del siglo XX se haya cifrado en una retórica del silencio.

1.2.2.El silencio en la semiótica del poder

“Cada vez que hablamos y cada vez que nos negamos a hablar nos vemos implicados en un acto de poder. Al propio tiempo que hacemos uso de competencias en las que somos partícipes, luchamos contra un poder que se erige dentro de nosotros mismos.”²⁴⁹

En el curso de los años setenta y ochenta, un gran número de filósofos, sociólogos y antropólogos han dado cuenta de que el poder, así como la violencia que éste genera son constitutivos y connaturales al propio sistema social. La “capacidad de imponer” se extiende a todos los ámbitos del actor social y su entorno, desde el poder que opera en el macrosistema gubernamental hasta las relaciones de dominio en los microsistemas de trabajo, familia, entre otros; en definitiva, el poder dentro y desde los vínculos generados en la vida cotidiana.

Ya, en 1970, los sociólogos franceses propusieron el término de “violencia simbólica” para designar la capacidad de imponer, como algo legítimo significado mediante el establecimiento de signos en la educación. Así, por ejemplo, en el ámbito escolar el alumno rebelde recibe un castigo como es ser enviado al rincón. La violencia simbólica de la sanción es asumida por el grupo-clase que entiende que a ese alumno se le priva temporalmente de su capacidad comunicativa, imponiéndosele el ostracismo y el silencio. Recordemos al respecto, de acuerdo con lo que decíamos en capítulos anteriores, que en gran parte de las culturas tribales, sea en la sociedad de los igbo, la

²⁴⁹ J.L. Ramírez González (1992), “El significado del silencio y el silencio del significado”, pp. 15-54, en Castilla del Pino, opus cit., 1992, p. 17.

balinesa o la de los amish, se castiga al disidente condenándole a un ostracismo temporal. Aunque este tipo de sanción también se da en occidente, no hay más que tener presente numerosas situaciones en la vida cotidiana, en que una comunidad castiga a un individuo haciéndole el vacío, sea en una situación laboral, familiar o incluso en el vecindario. En definitiva, la violencia simbólica no deviene tanto por la imposición de un acto en sí mismo como el poder hacer que la validez de significados mediante signos sea tan efectiva que otra gente se identifique con ellos. Por otra parte, según Foucault, el poder no es sólo todo aquello que nos llega desde lo alto: “el poder está en todas partes; no porque lo englobe todo, sino porque viene de todas partes.”²⁵⁰ Con lo cual todos, tanto dominadores como dominados, están sujetos a sus oscuros designios.

Desde una perspectiva de la pragmática semiológica, hemos de considerar la palabra y el silencio como signos o formas de conducta en relación al poder. Más aún, veremos hasta qué punto el uso del silencio como estrategia de poder es tan efectiva o incluso más, en ciertas ocasiones, que la misma palabra.

En el mundo homérico el *skeptron*, que nosotros llamamos cetro, no era sólo un símbolo regio, sino el símbolo en general del derecho a hablar, del derecho a hacer callar y del derecho a juzgar. En algunas universidades europeas se exhiben todavía, en los actos solemnes en que está presente el rector magnífico, los llamados *skeptra academica*, llevados por bedeles, como un símbolo de autoridad científica y pedagógica. Asimismo, es posible hallar no pocas expresiones metonímicas del cetro en nuestra cultura occidental. Recuérdese el uso de la vara que algunos maestros sostenían en la mano durante su labor docente. Es ésta la que otorga el derecho a hablar. Cuando, antiguamente, un alumno era exhortado a hablar, le entregaban la vara y le hacían subir al podio. Exactamente igual hacían los heraldos en los poemas homéricos, poniendo el *skeptron* en manos de los oradores. Ya en otro orden del todo distinto, el feminismo ha puesto al descubierto los aspectos fálicos de los cetros o *skeptra* del poder. Lo cual recuerda, en contraposición al silencio impuesto a la mujer como recomendación que hacía San Pablo y los Padres de la Iglesia.

Bourdieu²⁵¹ ha advertido la semejanza simbólica entre los micrófonos y los cetros o *skeptra* antiguos. La función y el exhibicionismo de ambos es manifiesto. Así, el primero, en manos del director de programa y de aquellos a quienes éste otorga el uso de la palabra, poniendo en sus manos, o en sus solapas, el símbolo falo-cétrico del micrófono,

²⁵⁰ M. Foucault (1985), *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza Editorial, p. 24.

²⁵¹ P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Édition Minuit, 1982.

como el heraldo homérico hiciera con Ulises y Telémaco en la *Ilíada* y la *Odisea*. El *skeptron* y el micrófono son así, dos etapas extremas del proceso metonímico que enhebra históricamente la vida social de occidente.

El poder y la palabra mantienen estrechos vínculos en el sistema social. Ambos se implican mutuamente, al igual que las dos caras de una moneda. El poder social ha estado tradicionalmente asociado al derecho a hablar, a dejar hablar y a hacer callar. “El uso del poder garantiza el dominio de la palabra”²⁵², dice Clastres. Aquel que detenta el poder se erige en la única fuente del discurso semiótico legítimo, acallando cualquier voz que discrepe de la suya. Tal es la tarea de toda censura que funciona en sistemas dictatoriales y totalitarios: silenciar las voces de los disidentes. Todo régimen social, sea abiertamente despótico u oficialmente democrático, desarrolla sus propias técnicas para administrar la palabra, imponer el silencio y regular las relaciones entre significantes y significados. Para ilustrar esta cuestión, baste recordar la novela de Orwell, *1984*, donde el sistema totalizador que detenta el poder, llamado Ingsoc, impone una forma de pensamiento a través de la lengua. Es decir, es a través de la manipulación y el silenciamiento del significante y, por ende, del significado cómo el poder consigue el control mental de la colectividad. La finalidad de la *neolengua* no era aumentar, sino disminuir el área del pensamiento para evitar que los ciudadanos pudieran cuestionarse la legitimidad del gobierno.

*“El número de palabras de la neolengua era extremadamente pequeño, al mismo tiempo que sus significados eran más rigurosamente restringidos. Todas las ambigüedades y distintas variaciones de significado habían sido purgadas. Desde luego, la neolengua difería de la mayoría de otros lenguajes en que su vocabulario se empequeñecía en vez de agrandarse. Cada reducción era una ganancia, ya que cuanto menor era el área para escoger, más pequeña era la tentación de pensar. En definitiva, se esperaba construir un lenguaje articulado que surgiera de la laringe sin involucrar en absoluto a los centros del cerebro.”*²⁵³

El paradigma de asimetría que entraña toda relación de poder se manifiesta, esencialmente bien en el silencio del significante como hecho impuesto, con la consiguiente imposición del lenguaje oficial; bien en la exigencia de la palabra, con el sentido de hacer hablar al disidente a través de métodos coercitivos. En definitiva, el fin del poder no es sólo “hacer callar” sino también “hacer hablar”, adquiriendo su extrema expresión en el uso de la tortura. El torturador que quita la vida a su víctima, sumiéndola en el silencio definitivo, sin arrancarle ninguna confesión, es un torturador fracasado. La

²⁵² P. Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Édition Minit, 1974.

²⁵³ George Orwell, *1984*, Barcelona, Destino, 1995, p. 242.

asimetría que establece el poder radica precisamente en que el tirano necesita que no haya secretos para él, pero sí para los demás, fortaleciendo de este modo su posición. Un gobierno, totalitario o democrático, sin policía secreta y espías, jamás ha existido. El Poder, al tiempo que se oculta tras el silencio y las fluctuaciones arbitrarias de sentido, que le hacen inaccesible e indescifrable, exige la transparencia y univocidad de sus subordinados, utilizando, en algunos casos, mecanismos extremos como la tortura. Ni que decir tiene que la semiótica de la violencia física también ha sido sometida a cambios a lo largo de la historia. Durante siglos la práctica de la tortura era objeto de ceremonial público hasta el Siglo de las Luces. Marcar el cuerpo del condenado, despedazarlo, haciéndole sufrir lentamente ante los ojos de los demás, formaba parte del ritual y de la normativa represiva sancionada por las leyes y extendida por todo el mundo. El garrote vil, la guillotina, la horca, entre otras formas de castigo ejemplar, ilustran espectacularmente toda una época en diferentes países. Pero con el Siglo XVIII y los albores del capitalismo y de la ciencia moderna, el control y el castigo de los individuos “peligrosos a la sociedad” deja de ser ceremonia pública para convertirse progresivamente en acción punitiva oculta, celosamente guardada bajo siete llaves y confiada a un ejército de científicos y técnicos, de “especialistas”. Su misión era convertir a los disidentes en “cuerpos dóciles y útiles”, -como dirá Foucault- utilizando a tal fin los últimos avances de la ciencia. Con el progreso la tortura no ha desaparecido, sino que ha ocultado sus múltiples caras, cada vez más sofisticadas, a la colectividad.

Dos dimensiones distintas del silencio en relación a la semiótica del poder serían cuando el silencio funciona como acto de habla, erigiéndose en conducta disidente y transgresora del sistema generado por el poder, por un lado, y cómo el silencio, traducido en pausas en el estilo del orador, es altamente revelador en el discurso político, por otro. El primer caso, vendría ilustrado por los silencios de Jesús ante el Sanedrín y ante Pilatos, si bien con éste último calla y habla, alternativamente, de acuerdo con las preguntas que le formula el gobernador romano. Dadas las limitaciones impuestas por la presentación de nuestra tesis, no transcribimos el análisis de estos silencios que se comportan como actos de habla, al tiempo que se erigen en una conducta disidente y transgresora al poder. Sólo apuntamos que Jesús cuando se niega a contestar las preguntas del Sumo Sacerdote, inspira inquietud y recelo en el poder religioso. Lo cual justifica las funciones ilocutiva y perlocutiva del silencio como acto de habla.

1.2.2. Las pausas y el poder

El estilo del discurso y las pausas en la alocución está vinculado no sólo a las estrategias de persuasión puestas en funcionamiento por el orador, sino a la misma detentación del poder.

Recordemos el poder simbólico del logos en la Antigua Grecia, lo cual se evidencia en el prestigio de disciplinas tales como la oratoria y la retórica. Este prestigio de la palabra hablada se refleja en los poemas homéricos. Así, los héroes de Homero merecen la calificación de “el de las bellas palabras”. La elocuencia espontánea era muy estimada, prueba de ello es que casi la mitad de la *Ilíada* y más de dos tercios de la *Odisea* corresponden a palabras en estilo directo puestas en boca de los héroes. Asimismo, el poder de la palabra queda patente en el uso que hacen de ella los héroes, ya que en sus parlamentos advertimos una habilidad dialéctica y psicológica evidente, unida a una clara finalidad de persuasión. Rastreando en las retóricas clásicas algún indicio sobre el silencio, observamos, concretamente en la *Retorica ad Herennium* de Cicerón, la importancia concedida a las pausas en el discurso. Éstas afirman la voz, haciendo más elegantes las sentencias, separándolas y dejando un espacio de tiempo al oyente para reflexionar, al tiempo que dotan de firmeza el tono del parlamento. Indudablemente, los antiguos ya intuyeron la relevancia y la trascendencia semiótica de las pausas dentro de un discurso político, así como el efecto que podía causar en el auditorio. En la actualidad, ésta es una cuestión que sigue inquietando, y así nos lo confirma un estudio realizado por Danielle Duez. Quien ha estudiado la melodía y el ritmo de los discursos políticos. Duez²⁵⁴ ha confirmado, una vez más, que la frecuencia y duración de las pausas desempeña un importante papel en el discurso. La primera constatación a la que ha llegado la investigadora francesa es que las pausas se hacen más frecuentes cuanto más cerca del poder se encuentra el locutor. Por la sencilla razón de que el hombre político “dominante”, o en el poder, dispone de todo el tiempo, habla lentamente, convirtiendo su intervención en algo ritual. Tal es el ritmo de su discurso que el tiempo dedicado a las pausas puede alcanzar hasta la mitad del tiempo total de su discurso. Por el contrario, el candidato o “dominado”, ha de aumentar la velocidad de su alocución si quiere cumplir su objetivo: acumular argumentos. Por último, cuando nos encontramos en presencia de un político que es a la vez presidente y candidato, el tiempo de las pausas es intermedio.

La palabra es la herramienta privilegiada de la comunicación social. El que habla transmite información e intenta influir en el mundo que lo rodea con sus ideas y opiniones. En la ciudad, la palabra es un instrumento fundamental de poder, proporciona ascendencia sobre los demás y permite acceder a éste. Y qué duda cabe que los discursos de los políticos constituyen la herramienta fundamental para conquistar o conservar el poder. De ello tenemos pleno constancia, sobre todo, en época de elecciones, cuando escuchamos los discursos apasionados de los candidatos llenos de promesas y buenas intenciones para con el pueblo.

Algunos estudios han demostrado algo que para cualquier oyente resulta evidente: que el discurso político tiene una melodía y un ritmo que permite al que

²⁵⁴ Véase, Danielle Duez, en Marc Núñez, “Las pausas y el poder”, p.4, *La Vanguardia*, 16/4, 1994.

escucha distinguirlo de un cuento de hadas, de una conversación o de un boletín informativo. Indudablemente estos discursos no son mensajes improvisados. Las pausas y los silencios no son momentos de duda, sino que pretenden crear un efecto. Así, las pausas localizadas entre grupos de sintaxis, como el sujeto, el predicado o el complemento, ayudan a entender mejor el mensaje y captan la atención de los oyentes sobre las palabras y los argumentos posteriores. Por tanto, las pausas y los silencios, en este tipo de discursos, no responden a una función cognitiva ni tienen un valor emocional, sino que, por el contrario, son administrados con una finalidad persuasiva enfocada a captar la atención de los oyentes.

El uso de los silencios y pausas está tan vinculado al despliegue de las estrategias de persuasión en el discurso como a la relación del orador con el poder. Así lo ha constatado Duez, a raíz de sus investigaciones en relación con tres discursos políticos pronunciados por Mitterrand en tres momentos distintos de su carrera política, como candidato de la oposición (en 1974), como Presidente de la República francesa (en 1984) y como presidente y candidato (en 1988). Cuando Mitterrand pretende el poder, intenta acumular los argumentos y acelera su velocidad de habla, acercándose el ritmo de alocución de la conversación, al tiempo que limita la frecuencia y la duración de las pausas. Por el contrario, cuando está en la presidencia mantiene un ritmo de alocución estable, más bien lento, sus intervenciones tienen un carácter ritual, teniendo que gestionar los aspectos simbólicos de su rol como garante de la unidad nacional. La lentitud de los dos primeros discursos tiene que ver con esta posición de poder, y no tienen la misma estructura. La frecuencia y la duración de las pausas del discurso, que como presidente de la República dio en 1984, son mayores que las del discurso de cuatro años después, lo que indica que la duración y la frecuencia de las pausas varía de acuerdo con la relación que tiene el político con el poder. Siendo directamente proporcional el vínculo que se establece entre ambos: a más pausas en el discurso, más poder. Lo que nos lleva a afirmar que el silencio es el poder.

2.El silencio y la antropología lingüística

El lenguaje es el principal vehículo a través del que aprehendemos la realidad. Cada pueblo accede a ese conocimiento de forma distinta de acuerdo con la estructura de su lengua. No obstante, de un modo u otro, el silencio siempre está presente no sólo en lo referente a aquella parte de la realidad que queda fuera de lo que nos es posible decir con palabras, sino en los estratos más profundos de cualquier lengua. Es por ello que estimamos de gran interés indagar en una serie de cuestiones que afectan a la misma raíz del fenómeno lingüístico, a saber, ¿qué relación existe entre el silencio y la estructura del pensamiento? ¿De igual manera que se traducen las palabras de una lengua a otra

también se traducen los silencios, o bien corresponde a algo más profundo que el aprendizaje de las palabras? Será, pues, fundamentalmente, en el terreno de la Antropología lingüística donde habremos de movernos para tratar de dar respuestas a estas y otras cuestiones que vayan surgiendo a lo largo de nuestro análisis.

2.1.1.Silencio, pensamiento y lenguaje

Para ver de qué manera se vincula el silencio a la estructura del pensamiento, hemos de remontarnos al mismo origen del lenguaje. Ésta ha sido una cuestión harto debatida, siendo muy diversos los criterios adoptados al respecto. Tanto Rousseau como Ortega sitúan el origen del lenguaje dentro de la órbita afectiva y emocional, mientras que antropólogos, como Malinowski, lo explican en la “necesaria” relación interactiva del hombre con sus semejantes. De modo que frente a un enfoque irracionalista se alza uno esencialmente pragmático. En cuanto a la primera perspectiva, el pensamiento rousseauiano ve en el deseo el estímulo primigenio del lenguaje. El escritor suizo observa que “fueron las pasiones las que primero hicieron hablar al hombre”²⁵⁵. Esta es una conjetura que nos introduce en la relación de la palabra con la pasión y otros fenómenos afines, y no ya con la mera representación. Las pasiones, a pesar de que a menudo se viertan en los moldes del pensamiento, no son producto de la razón. Poseen su propia sustancia independiente a la que siempre nos remitimos a través de la palabra o el silencio. Así pues, se pone en evidencia el esencial nexo de la palabra con la pasión y no sólo con la razón con la que tradicionalmente se había vinculado. Indudablemente este vínculo entreabre un horizonte de significado totalmente distinto del representacional y cognitivo. Por otra parte, tal y como hemos ido apuntando en otros capítulos de nuestro estudio, ha sido en el ámbito de la experiencia psicoanalítica donde, de alguna manera, parece haber quedado patente que ha sido el deseo, la necesidad o la pulsión –distintos conceptos que coinciden en contraponerse a los fenómenos mentales conscientes-, lo que ha estado en el nacimiento del lenguaje, generándolo permanentemente, y a lo que el acto de lenguaje, reenvía de manera continua. En consecuencia, tanto la palabra como el silencio responden a la raíz desiderativa y pulsional del lenguaje, estando éstos íntimamente vinculados al pensamiento. Por otra parte, la palabra se constituye en el elemento vehicular por excelencia en la articulación de éste; mientras que el silencio se hace necesario en el ámbito cognitivo, y, por supuesto, es omnipresente en los estratos perceptomotores del pensamiento que son difícilmente accesibles a la conciencia y, por extensión, al lenguaje. No en vano esta falta de conciencia se detecta en muchos de los aprendizajes y de los procesos cognitivos, no pudiendo ser expresados verbalmente. En esta línea irracionalista, Ortega piensa que el lenguaje surge como consecuencia de una profunda y enorme necesidad en el hombre de comunicar, de decir su “mundo interior”. Ese animal que es el hombre “tenía mucho, anormalmente mucho que decir”. Había en él

²⁵⁵ J. J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Gallimard, 1990.

algo que en ningún otro animal se daba, a saber, un “mundo interior” rebosante que reclamaba ser manifestado, dicho”²⁵⁶. Desde luego, ese “mundo interior” único y distintivo del ser humano está lejos de pertenecer a la órbita de lo racional. Y es que la racionalidad en éste no es originaria sino que es un producto de selección, educación y disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años. En base a la función primigenia de la fantasía operó la disciplina milenaria que con el tiempo sería la razón. Luego, con el progresivo desarrollo del lenguaje, como extensión privilegiada del hombre, devendría el desarrollo del pensamiento.

Investigadores como Hymes o Gumperz no están de acuerdo en esa supuesta radical necesidad humana de comunicación subyugada a la palabra, dado que algunos pueblos organizan su comportamiento social en torno al silencio. Tesis que sería refrendada en el curso de los años setenta con los estudios realizados en la Etnografía de la comunicación por Basso y Samarin.

En contraposición a este hipotético origen irracional del lenguaje se alza la perspectiva pragmática, que si bien no anula la teoría anterior, hace hincapié en la cuestión del lenguaje como acción y no como instrumento de reflexión, que es la propugnada por Malinowski. Quien sostiene que en su forma más primitiva y genuina éste debe ser considerado en el contexto de las actividades humanas y, desde luego, como un modo de conducta práctica. El lenguaje, en sus usos primitivos, funciona como vínculo privilegiado en la actividad humana concertada, como una parte de la conducta cotidiana como era la caza o la pesca. En consecuencia, el lenguaje lejos de ser considerado como instrumento de reflexión, en su origen, es concebido bien como vehículo de expresión del mundo interior del ser humano, bien como acción. Siendo ésta última concepción en el contexto de la Pragmática de la lengua y la comunicación la que se ha ido imponiendo en los últimos años.

En cuanto a la relación silencio-lenguaje-pensamiento, en cierta manera, ya hemos apuntado alguna idea acerca de ello, al indicar que el silencio se hace presente en la conciencia del individuo. Muchos de los aprendizajes, así como de los procesos cognitivos permanecen no conscientes, y, por consiguiente, ajenos a todo discurso lingüístico. Por otra parte, el silencio se erige en metáfora del vacío. Lo cual se traduce de distintas formas en la dimensión psíquica del sujeto. Recordemos aquello que decíamos en capítulos anteriores acerca de la necesidad de crear el vacío en la mente para alcanzar el estado espiritual adecuado en las religiones orientales. También hacíamos referencia a

²⁵⁶ J. Ortega y Gasset, “El decir de la gente: la lengua. Hacia una nueva lingüística” en *El hombre y la gente*, pp. 225-279, edición Paulino Garagorri, Revista de Occidente, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 271.

que el silencio es el espacio necesario para albergar el conocimiento. De ahí la necesidad de “destruir para construir”. Más aún, el silencio se erige dentro de una tradición en el estado anterior al acto creativo o cognitivo. Así, la necesidad del silencio originario, de anulación del conocimiento, la vacuidad del pensamiento –pensemos en la mística-, no es más que una manifestación del mito cíclico del universo del “no-ser” al “ser”.

2.1.2.El silencio, elemento constitutivo de toda lengua

La metáfora del silencio como vacío también tiene una lectura lingüística y cultural. Cada pueblo distribuye ese espacio de un modo distinto, de acuerdo con su peculiar visión de la realidad. Y es que la estructura o administración de los silencios no sólo configura la estructura de una lengua sino la mentalidad, la idiosincrasia de un pueblo. Así, los ingleses callan ahí donde los españoles no lo hacen y viceversa. Pensemos por un momento en la simplicidad de los tiempos verbales en inglés, frente a la complicada conjugación verbal en las lenguas latinas. O bien, a la inversa, la dificultad que presentan los *phrasal verbs* (combinación de verbo más preposición), frente a la forma verbal simple en español. Asimismo, el inglés siempre precisa del pronombre personal como señalador de las personas gramaticales, debido a las pocas formas verbales que tiene; por el contrario, el español no necesita especificar la personal gramatical en que está el sujeto ya que la advertimos implícita en la desinencia verbal. Estas cuestiones inherentes y propias de cada sistema cultural se ponen de relieve en las situaciones de cruce cultural. Por lo que cabe preguntarse si de igual manera que se traducen las palabras de una lengua a otra, también se traducen los silencios; o bien, si es algo mucho más profundo que el aprendizaje de las palabras. En cuyo caso los silencios formarían parte de esa red que es el pensamiento y cuya función es aprehender el mundo.

Antes de revisar estas cuestiones conviene hacer una breve alusión a algunas tendencias teóricas acerca de la relación lenguaje-pensamiento. Por una parte, tenemos las teorías mentalistas, cuyos representantes son Sapir²⁵⁷ y Whorf²⁵⁸, quienes a partir del estudio comparativo de las lenguas indianas, señalaron las estrechas relaciones entre lenguaje y pensamiento, llegando a identificar el uno con el otro. Ambos lingüistas lo que hicieron fue identificar la extensión (lenguaje) con la transferencia (pensamiento), sin tener en cuenta que existe un pensamiento no expresable en palabras. No debemos olvidar a personas como Einstein que no pensaban en palabras, sino en términos visuales. Y es que uno de los objetivos de la extensión es, precisamente, mejorar una función concreta del organismo. De modo que el lenguaje y las matemáticas, como cualquier otro

²⁵⁷ E. Sapir, “Speech as a personality trait”, pp. 533-543, en Selected writing of Edward Sapir in *Language, Culture, and Personality*, Edition by David Mandlbaum, Berkeley, University of California Press, 1949.

²⁵⁸ B. L. Whorf, *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral, 1971.

modo de expresión, amplían determinados aspectos del pensamiento, pero esto no significa que constituyan el mismo pensamiento. Tanto Sapir como Whorf tenían razón, si sólo se tiene en cuenta la increíble influencia del lenguaje sobre el pensamiento. Influencia que ha llevado a lingüistas como Chomsky a ver la estructura lingüística como índice significativo de aproximación al conocimiento de la inteligencia humana. Frente a las posturas mentalistas extremas, Tusón²⁵⁹ observa la complejidad del hecho cultural en sí mismo, de manera que el lenguaje sería un elemento más, si bien de gran importancia, en la configuración de una visión del mundo. Es evidente que con la lengua materna heredamos formas de distinguir aspectos de la realidad que varían de una lengua a otra. Tanto es así que cabría preguntarse si la gramática no encierra una concepción metafísica determinada y si podría haber otras lenguas y otras gramáticas basadas en metafísicas diferentes. Ya Kluckhohn²⁶⁰, en 1946, puso de manifiesto las dificultades que tenían los niños navajos con presupuestos lingüísticos, cuando asistían a las escuelas de los blancos y se enfrentaban al inglés, ya que la orientación global de las dos lenguas era radicalmente distinta.

En cualquier caso, tal como demostró Whorf, en el mundo de los seres humanos no sucede nada que no esté profundamente influido por las formas lingüísticas. Las culturas tienen sistemas únicos de relacionar el lenguaje con la realidad, lo que indudablemente constituye una de las principales fuentes de información para el hombre sobre las dificultades interculturales. Hall, después de investigar las costumbres de los hopi, llegó a la conclusión de que este pueblo al ser tan pragmático tiene dificultades para entender el mundo mítico del Cristianismo, porque no tienen espacios abstractos y vacíos que no se remitan a ninguna experiencia sensorial. Así, por ejemplo, el concepto cristiano de cielo no encaja en el pensamiento hopi, estructurado como está de acuerdo con conceptos que aluden a su experiencia sensitiva del mundo de la naturaleza.

El “glotocentrismo” de Whorf ofrece una indicación importante ya que se extiende desde los sistemas sígnicos verbales, en los que se centra fundamentalmente el lingüista, hasta los sistemas sígnicos no verbales, es decir, hasta la totalidad de la cultura. Por lo que la percepción que tenemos del mundo físico está programada no sólo por la lengua que hablamos, sino por todo aquello que contribuye a conformar nuestro sistema cultural, a saber, creencias religiosas, organización sociopolítica, costumbres, entre otras pautas culturales.

Acerca de la convencionalidad del lenguaje se ha debatido intensamente a lo largo de la historia. Ya el pensamiento nominalista en la Antigüedad –en el diálogo de Platón,

²⁵⁹ J. Tusón, *El luxe del llenguatge*, Barcelona, Paidós Comunicació, 1989.

²⁶⁰ C. Kluckhohn; D. Leighton, *The Navajo*, Harvard University Press, Cambridge, 1950.

Crátilo, se debate la cuestión naturaleza/convención del lenguaje- vio claramente la discrepancia entre lenguaje y realidad. Lo cual situaba a los antiguos ante el problema de verdad y mentira, en cuanto al uso del lenguaje como precario instrumento de conocimiento de la realidad. De modo que ésta última se erige en objeto inaprehensible. La noción de “realidad”, en cuanto que implica una separación del orden semiótico y discursivo, no es más que eso, una conceptualización lingüística a la que aluden los signos. En definitiva, de lo único que sirvió la hiperconciencia lingüística nominalista fue para pasar de un mentir sin saber, que es el uso ingenuo del lenguaje, a un saber mentir. En el ámbito filosófico, después de Spinoza, los filósofos saben que emplean el lenguaje para clarificar el lenguaje. Éste deja de ser un camino hacia la verdad demostrable para comportarse como una espiral que hace volver al intelecto a su punto de partida. Wittgenstein nos obliga a preguntarnos si puede hablarse de la realidad, si el habla no será sólo una especie de regresión infinita, palabras pronunciadas a propósito de otras palabras. El filósofo austríaco incluiría en la categoría de lo inexpresable (lo que él llamaría místico) a la mayoría de los sectores tradicionales de la especulación filosófica. De modo que según él el lenguaje sólo puede ocuparse significativamente de un segmento de la realidad particular y restringido, quedando el resto sumido en el silencio.

Partiendo de la base de que el lenguaje modela el pensamiento, podríamos decir que existen en el mundo tantos pensamientos y sistemas culturales como lenguas se hablan en el universo. Sin embargo, el inevitable contacto cultural entre los pueblos implica la interinfluencia de unas formas de pensar en otras y viceversa. Es obvio el hecho de que la visión del mundo de una comunidad lingüística no sólo viene configurada por todo aquello que constituye su sistema cultural, sino que también es susceptible de modificación, dados los constantes contactos interculturales que se operan en el mundo de hoy en día.

En cualquier caso, y volviendo al lenguaje, no ya como vehículo de conocimiento sino como instrumento de comunicación, diremos, tal y como indica Ortega²⁶¹, que “el lenguaje no da para tanto”. Por la sencilla razón de que cuando un hombre se pone a hablar no puede decir, y de hecho no dice, exactamente lo que piensa, sino lo que hace, como mucho, es aproximarse con su impreciso decir a ese pensamiento. Prueba de ello son las dos formas verbales que tan a menudo utilizamos como hablantes, después de un titubeo en la conversación: “quiero decir...”. Sin duda apuntan precisamente a esa dificultad que tenemos para encontrar las palabras que se ajusten a aquello que llevamos en el pensamiento. Y es que siempre decimos una parte de lo que pensamos. Y en la medida que tratamos de temas más reales, de aquéllos que nos atañen más

²⁶¹ J. Ortega y Gasset, opus cit., 1995.

directamente, va aumentando la imprecisión de nuestro decir. No cabe duda de que el lenguaje es un instrumento limitado e insuficiente para expresar el pensamiento humano. En definitiva, la ambigüedad y el silencio son intrínsecos al lenguaje, lo cual se pone de relieve, sobre todo, en las situaciones cotidianas en las que el actor social trata de “decir” y dar a conocer aquello que tiene en su interior, sin conseguirlo en la mayoría de las ocasiones.

2.1.2.Silencio y bilingüismo

“El lenguaje se encuentra ante la imposibilidad de decirlo todo. Es por ello que cada sistema cultural a través de la lengua, así como a través de otros sistemas de comunicación, da relevancia a unos aspectos de la realidad en detrimento de otros, con lo cual el silencio se pone de relieve al ignorar aquello que culturalmente no es relevante. La lengua, al no dar alcance a la realidad en toda su amplitud, dificulta tanto la expresión como la recepción de ciertos pensamientos, paralizando nuestra inteligencia en ciertas direcciones. De ahí que el silencio sea un elemento inevitable en la conformación de las lenguas. Más aún, podríamos decir que el silencio es la primera y, tal vez, la única base común en todos los pueblos de la tierra. El lenguaje no constituye toda la realidad humana y, desde luego, la realidad humana no se agota en el lenguaje”²⁶².

Esta cuestión que hace referencia a las limitaciones del lenguaje, concretamente del lenguaje verbal, en cuanto que se halla ante la imposibilidad de decir toda la realidad y que cada sistema cultural a través de la lengua seleccione unos aspectos de ésta en detrimento de otros, es la piedra de toque de la traducción. En ésta se trata de verter en una lengua la estructura y contenidos de otra. En definitiva, el traductor se halla ante la difícil tarea de trasladar una concepción del mundo contenida en una lengua a otra organizada en otro sistema lingüístico. Tarea prácticamente imposible. De ahí que en la traducción de un libro, de una u otra forma, siempre quede una parte del mensaje original silenciado.

Por otra parte, toda lengua tiene una estructura temporal que le es propia, o lo que es lo mismo, un ritmo que le es peculiar. El cual se pone de relieve en la adquisición de una segunda lengua. Recordemos que el ritmo y la velocidad en el habla se articulan en base a la distribución de pausas y silencios. Siendo tal la importancia de éstos que el aprendizaje de las reglas apropiadas para el silencio forma parte del proceso de aculturación para los adultos que intentan desarrollar una competencia comunicativa en

²⁶² Ibid., p. 227.

una segunda lengua y cultura. El primer aprendizaje de la lengua se ejerce a través de una función que opera a un nivel más profundo de la consciencia que el aprendizaje de la segunda lengua. Lo que explica que hablantes bilingües de gran fluidez retengan un acento extranjero y conserven su primigenio uso del silencio en la segunda lengua. Es lógico pensar que se retienen los modelos nativos de silencio, incluso cuando estos hablantes hacen uso de nuevas estructuras verbales. Así, por ejemplo, los hablantes chinos bilingües usan pausas internas más largas, así como vocalizaciones más cortas, tanto en las conversaciones en chino como cuando utilizan el inglés en relación con otros hablantes occidentales.

Dada la dificultad que en muchas ocasiones ofrece la traducción de una palabra de una lengua a otra, mayor es, sin duda, la tarea de plantearse siquiera la traducción de un silencio, teniendo en cuenta, por un lado la gran ambigüedad que éste ofrece como signo y, por otro, ya que el silencio se erige como el signo con máximo grado de entropía, en la medida en que no sólo informa relativamente poco, sino que incluso desinforma. Por lo que resulta evidente la imposibilidad de traducir un signo que necesita tal grado de contextualización para expresar y, en definitiva, para “ser”. Y es que los silencios son intraducibles, se erigen en parte constitutiva esencial de la manera de concebir el mundo en cada cultura. Dicho en otros términos, el silencio o silencios de una lengua evidencian una forma de mirar la experiencia de la realidad.

3.El decir, función inextricablemente unida al silencio

“No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza a advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. Porque todo sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción; en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar.”²⁶³

Al contrario de lo que cabría esperar, el habla se compone sobre todo de silencios. Cada lengua, más aún, cada sistema cultural selecciona de forma tácita lo que calla y lo que dice, dado que dice aquello en cuanto que calla lo otro. El decir en sí mismo lleva un silencio implícito. Es tanto o más lo que callamos que lo que decimos al interactuar con los demás. El silencio actúa constantemente sobre el lenguaje, siendo causa de muchas

²⁶³ Ibid., p. 270.

de sus formas, lo implícito, lo tácito va a erigirse en elemento constitutivo del decir. En la gramática de toda lengua hay una parte expresamente designada o declarada y otra sobreañadida que se silencia. Así, en la lengua china es más lo que se silencia que lo que se dice explícitamente. No obstante, en toda lengua tiene que venir el contexto del habla en auxilio de la gramática. Y es que en la vida real un enunciado nunca se encuentra separado de la situación en que se pronuncia. Más aún, sin un estímulo momentáneo imperativo no habría enunciados verbales. Los individuos cuando hablan lo hacen con la finalidad de expresar algún pensamiento o sentimiento real en un momento y en una situación dada. Y, desde luego, porque necesitan, por alguna razón u otra, hacer conocer a otra u otras personas, sea con la finalidad de una acción común o, sencillamente, para acercarse a los demás, incluso como desahogo de una pasión violenta. En cada caso, la expresión y la situación están inextricablemente unidas, por lo que el contexto de la situación es indispensable para la comprensión de las palabras. Hasta el punto de que en lenguas asiáticas como el chino, la construcción lingüística frecuentemente sólo puede ser derivada de él, de ahí que sea la base necesaria para la mutua comprensión.

3.1.1.El contexto de situación da sentido al decir

Una expresión sólo tiene sentido dentro de la situación de la que brota. Prueba de ello es que en cuanto se nos dice algo que no esperamos, no lo entendemos, aunque el enunciado esté construido en nuestra propia lengua. Pongamos por caso que hay varias personas en una parada de autobús. Una le dice a otra en tono de alegría: “¿Sabe?, ¡por fin, me he comprado el coche!”. Lo primero que pensará el interpelado es que la persona en cuestión no está en sus cabales, ya que es un enunciado que está totalmente fuera de lugar. No existe ninguna conexión entre lo dicho y la situación en la que tiene lugar. Muy distinto es este otro contexto en el que dos amigos se encuentran. Después del saludo ritual, Juan le dice a Pedro: “¿Sabes?, ¡por fin, me he comprado el coche!”. Inmediatamente la expresión de Pedro se ilumina. El enunciado, en uno y otro caso, es el mismo, sin embargo, el contexto de situación es totalmente distinto. La persona de la parada de autobús desconoce todo lo que hay detrás del enunciado dicho por el hablante. En cambio, en la segunda situación las palabras cobran sentido en la misma complicidad existente entre hablante y oyente. Pedro sabe que Juan llevaba años ahorrando con el fin de comprarse un coche y, al fin, lo ha conseguido.

3.1.2. La predictibilidad, función esencial en la comprensión del decir

“El decir del actor social es en cuanto dice a alguien”²⁶⁴. Lo que uno dice sólo tiene sentido dentro de un contexto. Algo que, por otra parte no puede controlar el hablante, y mucho menos el contexto de sus oyentes, que interpretarán la alocución desde y a partir de ahí de acuerdo con su particular percepción. Entonces, si esto es así, ¿cómo es posible que nos entendamos unos a otros? Ello es posible gracias a la predictibilidad que es la función que regula los usos sociales en todos los ámbitos de la vida del individuo. Las intenciones de los demás sólo pueden deducirse en relación con las normas. En la primera situación que proponíamos anteriormente en la parada de autobús, el enunciado no tenía sentido porque las normas tácitas de comunicación no admiten que un desconocido, sin una causa justificada, hable de cuestiones personales a alguien. Por otro lado, cada uno utiliza su propia norma para interpretar el habla de los otros. “Yo” asumo lo que “tú” intentas decir en función de lo que yo hubiera querido decir y hubiera dicho de la misma manera y en la misma situación. En realidad, el oyente al interpretar el enunciado del hablante proyecta en su mente lo que espera escuchar, de acuerdo con lo que él hubiera dicho en una situación similar. Volviendo a la situación propuesta, es evidente que, en general, nadie, por muchas ganas que tenga, se pone a hablar de su vida privada con personas que no conoce. La norma permite expresiones impersonales del tipo “¡cómo tarda el autobús!”, pero no enunciados que excedan los límites impuestos por el mismo contexto en que tienen lugar.

No obstante, y en un ámbito más personal, este principio de interpretación funciona en la comunicación con aquellas personas con quienes se comparte vivencias y un conocimiento mutuo, no siendo aplicable con aquellas otras que no participan de las mismas expectativas. En definitiva, no funciona con quienes no se comparte una misma forma de ver el mundo. De aquí surge la falta de entendimiento entre los hablantes de distinta procedencia y ambiente.

3.1.3. Decir, hablar, callar

“El decir se compone, sobre todo, de silencios, de cosas que por sabidas se callan. Las normas de interpretación incluyen el común entendimiento, así como los presupuestos culturales que permiten las inferencias entre lo dicho y lo no dicho”²⁶⁵.

²⁶⁴ Ibid., p. 271.

²⁶⁵ Ibid., p. 272.

Sin duda, es gracias a este mutuo y tácito entendimiento que es posible la interacción cotidiana. Y es que el sistema cultural de inferencias opera prodigiosamente para que la comunicación alcance su objetivo. Pongamos por caso una conversación telefónica entre dos amigas. Ana le pregunta a María si le va bien quedar para ir al cine el viernes por la tarde. Ésta última le contesta que no puede porque tiene que llevar el coche al taller. Automáticamente Ana entiende que su amiga tiene el coche estropeado, aunque ésta no lo haya declarado explícitamente. En la vida cotidiana se producen numerosas situaciones en las que la elipsis y lo sobreentendido tienen tanto o más peso que los mismos enunciados emitidos.

El decir se compone de palabras y silencios, sin olvidar los signos del lenguaje no verbal (gestos faciales, miradas, lenguaje corporal, entre otros), que vienen a reforzar incluso, en ocasiones, a negar lo que dicen las palabras. El enunciado lingüístico no es más que la punta del iceberg de algo mucho más complejo que es el decir. Ortega observa que una parte muy importante de lo que queremos manifestar y comunicar queda inexpreso en dos dimensiones: una por debajo, y otra por encima del lenguaje. Por debajo, todo lo que por sabido se calla. Por encima, todo lo inefable. Y es que, en efecto, no todo puede decirse. Dado que, por un lado, todo lo relativo al mundo espiritual y divino está dentro de la órbita de lo inefable. También el hombre, en aquellas ocasiones en que sus emociones le sobrepasan, es incapaz de decir sus sentimientos. Por otro lado, el silencio es necesario para vivir en sociedad. No puede ser de otro modo, el actor social está obligado a convivir con sus semejantes y para ello tiene que callar, aunque en muchos deseara decir lo que piensa. Con los amigos, con la familia, con el jefe y con tantos otros, el hombre debe actuar en numerosas situaciones, imponiendo silencio a su corazón, si no desea sembrar el conflicto y la discordia a su alrededor. En definitiva, de la misma manera que el individuo necesita expresar su mundo interior y comunicarse con los demás, se impone, con igual o más contundencia, la necesidad de callar cuando la situación lo requiere y, en muchos casos, lo exige.

Podríamos establecer una gramática del silencio dentro de la vida cotidiana, configurada ésta por diversos conjuntos de reglas y normas. Dado que el silencio está codificado en sus usos y funciones en todas las situaciones de la existencia del individuo. De ahí que se haga necesaria la adquisición del silencio en la infancia dentro de todas las culturas. En todos los pueblos de la tierra se enseña a los niños, como norma básica de conducta, cuándo deben callar, en qué lugares y situaciones, con quién, y por qué.

4.Hacia una pragmática del silencio

“En el principio era la acción.”²⁶⁶

A continuación vamos a revisar la dimensión pragmática del silencio en la interacción conversacional en un doble ámbito: por un lado, el silencio entendido como acto de habla y, por otro, el silencio contemplado dentro de una teoría integrada de la cortesía.

De acuerdo con Ortega, el hombre siempre está haciendo algo, más aún, “el destino del hombre es, primariamente, acción. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr vivir”²⁶⁷. Por otra parte, tal y como hemos visto a lo largo de nuestro estudio, en la cosmogonía de numerosos pueblos la primera acción fue la palabra, a partir de la cual fue creado el hombre y el universo. Más aún, como indica Blanchot: “toda violencia, tiende a convertirse en violencia simbólica, canalizada por la palabra”²⁶⁸. Por tanto, de acuerdo con nuestro tema en cuestión, cabe preguntarse ¿el silencio es una acción? En las conclusiones del Capítulo II veíamos que, efectivamente, el silencio era una forma de conducta del mismo modo que lo es la palabra.

4.1.El silencio es un acto de habla

El silencio es una forma de actuación en la interacción comunicativa, con la peculiaridad de que no es un no-decir sino callar, silenciar aquello que “no se quiere, no se debe o no se puede decir”²⁶⁹. Además, dentro de una concepción integradora de la pragmática de la comunicación, podemos afirmar que todo acto de conducta es un acto de habla y que la secuencia de actos de conducta compone el discurso. De ahí que consideremos el silencio además de una forma de actuación, un acto de habla. Y es que los actos comunicativos de silencio pueden ser analizados provocando los mismos efectos que éste²⁷⁰. Es decir, teniendo la fuerza ilocutiva y el consiguiente efecto perlocutivo. Aunque aquí, tal y como dice Saville-Troike, claramente no podemos utilizar el concepto “locución” en el sentido usual. La analogía va más allá, de manera que procesos similares de inferencia son empleados para interpretar el significado de aquello que no es dicho,

²⁶⁶ W. Goethe, 1ª parte, escena III, *Fausto*, Círculo de Lectores, Barcelona, Grandes Clásicos Universales, 1980, p. 92.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 31.

²⁶⁸ M. Blanchot, *L'écriture du desastre*, Paris, Éditions Gallimard, 1980.

²⁶⁹ Carlos Castilla del Pino, “El silencio en el proceso comunicacional”, pp. 79-97, en *opus cit.*, 1992, p. 80.

²⁷⁰ J. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

así como interpretando el significado de aquello que es dicho. En este sentido el silencio ha sido evidenciado en el juzgado, con la correspondiente interpretación de sus significados, jugando un importante papel respecto a la determinación del defendido como culpable o inocente. Más aún, el silencio²⁷¹ puede tener un valor de verdad similar al que pueda tener el habla e incluso, puede ser utilizado, de forma intencionada, para engañar y despistar. Con lo cual el silencio sería una forma de encubrir la verdad, más aún, de mentir.

4.2. Análisis del silencio como acto de habla

A continuación vamos a transcribir el análisis de un acto de silencio con la finalidad de ilustrar la tesis del silencio como acto de habla. La situación comunicativa tiene lugar entre dos compañeros de trabajo en la oficina. Además de compartir las tareas del trabajo, existe cierto grado de confianza entre ambos.

A: La semana próxima vendrán unos amigos de Italia. Tengo un problema: sólo tengo dos habitaciones. No sé si podré alojarlos a todos en casa. (Implica un ruego: “¿Podrías echarme una mano?”).

B: (Silencio, no acompañado de un gesto distintivo o expresión facial). (Negativa: “Yo tampoco tengo espacio para acogerlos”).

A: ¿Qué te parece?

B: Sí, es un problema. ¿Crees que podremos acabar esto hoy?

En este ejemplo, el acto de silencio rompe la predictibilidad de la situación. Dado que la respuesta negativa de B, en el contexto de intimidad en que tiene lugar este acto de comunicación, transgrede las expectativas de A, quien esperaba que su compañero le ayudaría acogiendo a parte de los huéspedes, por lo que las inferencias del silencio de B son frustrantes para el hablante A.

En cualquier caso, cabe preguntarse ¿el silencio emitido por B puede ser considerado un acto de habla? Sin duda, la respuesta es afirmativa, a pesar de no haberse efectuado el acto locutivo correspondiente, ya que no se articulan y combinan los sonidos en palabras. Sin embargo, el silencio de B cumple la misma función y tiene los mismos

²⁷¹ El reconocimiento del silencio como forma de conducta en sí mismo está claramente demostrado por el estatuto legal acordado en algunos países. Así, por ejemplo, en los Estados Unidos, de acuerdo con la Quinta Enmienda, una persona tiene el derecho “a permanecer en silencio”.

efectos que un acto de habla. En él se cumplen simultáneamente dos actos: el acto ilocutivo (acto convencional), dado que hay una intención en ese enunciado tácito, concretamente, B niega aquello que solicita A; su silencio es interpretado como “yo tampoco tengo espacio para acogerlos”. Esta negativa rompe la predictibilidad del acto comunicativo, ya que A esperaba que su compañero le ayudara a resolver el problema. Por lo que también se cumple el acto perlocutivo (acto no convencional), en cuanto que A siente frustradas sus expectativas iniciales. Además del silencio como acto de habla, también encontramos en esta situación un acto de habla indirecto. Así, A, una vez ha planteado la situación inicial a B manifestando que la próxima semana vendrán unos amigos de Italia; que tiene un problema y que sólo cuenta con dos habitaciones. A continuación, dice: “no sé si podré alojarlos a todos en casa”. Es claro que nos hallamos ante un acto de habla indirecto en cuanto que nos hallamos ante más de un enunciado. El primero, lo entendemos en sentido estricto y, los dos siguientes en sentido figurado. En este caso, es evidente que nos movemos en el terreno de lo tácito y la indirección, al interpretar los enunciados:

- (1) “Seguramente no podré alojarlos a todos.”
- (2) “¿Me echas un cable?”

El silencio en la comunicación cotidiana tiene una presencia incuestionable funcionando en muchos casos en las reglas que regulan la cortesía. Haverkate señala que el silencio puede desempeñar también una función metalingüística. Es decir, el no hablar o dejar de hablar, como forma de conducta, puede ser señal de la cortesía ritual o institucional manifestada por personas de categoría social inferior. Así, observa que “en otros tiempos no era raro que los padres de familias jerárquicamente organizadas obligaran a sus hijos a callar hasta que ellos mismos les daban permiso para hablar”²⁷². Asimismo, son comunes los actos comunicativos en que no se emite ningún sonido. De este modo, en contextos rituales, el silencio puede ser impuesto convencionalmente como la única forma posible de llevar a cabo la consecución de un acto comunicativo, pongamos por caso, la situación en un sepelio.

²⁷² H. Haverkate, “La cortesía como estrategia conversacional”, pp. 27-63, en *La semiótica del diálogo*, Diálogos Hispánicos de Amsterdam, Editions Rodopi B. V., Amsterdam, 1987.

4.3.El silencio dentro de una teoría integrada de la cortesía

“La lengua en su auténtica realidad nace y vive y es como un perpetuo combate y compromiso entre el querer decir y el tener que callar. El silencio, la inefabilidad, es un factor positivo e intrínseco al lenguaje.”²⁷³

El actor social mantiene un combate en busca del necesario equilibrio entre “el querer decir” y “el tener que callar”. Así, la discreción del silencio es un factor positivo e intrínseco al lenguaje que permite la convivencia del hombre en sociedad. En relación con los enunciados que se realizan en las situaciones cotidianas, lo característico no es el enunciado directo, sino la elisión. De manera que bajo la neutral apariencia de descripciones de hechos ocultamos prescripciones, deseos y preguntas, ya que dar órdenes o hacer preguntas directamente no se ajusta a las reglas de la cortesía. De modo que en lugar de exigir, resulta más cortés informar de lo que se exige o de las consecuencias de su incumplimiento. Por otro lado, no es socialmente lícito hacer preguntas personales o dar órdenes sin un derecho tácito, en caso de que no haya conocimiento previo entre los interactantes.

De acuerdo con Malinowski²⁷⁴, el uso social del lenguaje que facilita la “comunidad fática”, es decir, los lazos de unión entre los individuos sociales, se sustenta esencialmente a través de un sistema de fórmulas, existente en prácticamente todas las culturas, nos referimos a las reglas de cortesía. Cuando, en una situación dada, se omiten estas fórmulas, nos hallamos ante una interpretación negativa del silencio, entendido éste como omisión. De manera que cuando una fórmula de cortesía es esperada, la omisión de ésta es automáticamente percibida y valorada de forma negativa; interpretándose ese silencio con un mensaje ofensivo. Pongamos por caso la omisión de un saludo a un vecino. Éste último lo interpretará como una conducta ofensiva traduciendo el silencio con un mensaje negativo del tipo “me ha ignorado. ¡Qué poca educación!”. No en vano en las culturas occidentales, en general, así como en otras primitivas como la de los igbo en África Central, esta misma conducta, la omisión del saludo es considerada como un desaire o incluso, en ocasiones, como un agravio. No obstante, el significado del silencio como omisión es una cuestión que se pone de relieve en las situaciones de cruce cultural; dado que, en este caso, las fórmulas de cortesía²⁷⁵ no

²⁷³ Ortega y Gasset, opus cit., p. 53.

²⁷⁴ B. Malinowski, en Ong, opus cit., p. 331.

²⁷⁵ El uso de las fórmulas de cortesía es una cuestión cultural, ya que no funcionan del mismo modo en todos los pueblos. Así, en algunas culturas, tales como la árabe o la griega y la turca, se hace un uso más frecuente de las fórmulas de cortesía que, por ejemplo, en la americana, mientras que en algunas culturas primitivas, tales como la de los indios atabaskan y esquimos, están lejos de usarlas.

funcionan de la misma manera en todos los sistemas culturales. Asimismo el silencio es interpretado como omisión en diversas situaciones de la vida cotidiana en que el lenguaje cumple una función social.

La función, así como el significado del silencio es recurrente, al igual que los otros rasgos del discurso, en la consecución del objetivo primordial en la comunicación humana como es la conexión y la independencia. La paradójica naturaleza del ser humano se proyecta en un estilo de comunicación interpersonal contradictoria (agónica), donde se abre una evidente tensión²⁷⁶ entre el deseo de integración social y la necesidad de independencia. El silencio como fenómeno de la interdicción proporciona los beneficios de aproximación y defensa, los cuales corresponden, respectivamente, a los dos objetivos principales de la comunicación humana que acabamos de mencionar. Hay que indicar que estos objetivos corresponden a lo que Goffman llama rituales de presentación ("*presentation rituals*") y rituales de evidencia ("*avoidance rituals*"); asimismo a lo que Lakoff²⁷⁷ observa como la necesidad de respeto y distancia, por una parte, y la necesidad de camaradería, por otra; y, por último, lo que Brown y Levinson²⁷⁸ refieren como aspecto positivo – la necesidad de ser aprobados por los otros- y el aspecto negativo –la necesidad de no ser impuesto por los otros-. Así, los modos o maneras de servir a estas necesidades dan lugar a la llamada cortesía en su doble vertiente: positiva y negativa.

Haverkate indica que el estudio de la cortesía, tal como se manifiesta en la interacción comunicativa, requiere la distinción de varios niveles de análisis, confeccionando un diagrama arbóreo. Así, en el plano comunicativo establece una oposición entre la cortesía lingüística y la no lingüística. Ésta se bifurca en dos subclases: la cortesía paralingüística y la no paralingüística²⁷⁹. De modo que el lenguaje gestual pueda ser también vehículo de expresión de cortesía ritual. De acuerdo con las conclusiones extraídas en capítulos anteriores, diremos que el silencio funciona como un canal de interacción más en las relaciones interpersonales y que, por tanto, se erige en una estrategia más en las reglas de cortesía convencional. Además, tiene una función

²⁷⁶ Tal estilo de comunicación interpersonal contradictoria, que evidencia un enfrentamiento agónico entre integración e individualidad se detecta en las novelas europeas de iniciación, concretamente, en aquellas que se centran en el retrato del artista adolescente, tales como *Las tribulaciones del estudiante Törless*, de R. Musil, *Tönio Kruger*, de Th. Mann, *Retrato del artista adolescente*, de Joyce, *Los monederos falsos*, de A. Gide, entre otras del siglo XX.

²⁷⁷ Robin Lakoff, "Stylistic strategies within a grammar of style. Language, sex, and gender", pp. 53-78, ed. By Judith Orasanu, Marian Slater, Leonore Loeb Adler, en *Annals of the New York Academy of Science*, 327, 1979.

²⁷⁸ Penelope Brown y Stephen Levinson, "Universals in language usage: Politeness phenomena questions and politeness", pp. 56-289, ed. By Esther Goody, Cambridge University Press, 1978.

²⁷⁹ Los signos de la cortesía paralingüística se verifican exclusivamente por gestos, que suelen surtir el mismo efecto perlocutivo que los actos puramente lingüísticos. Así, por ejemplo, mediante una inclinación de cabeza podemos dar a entender que estamos escuchando con atención las palabras de nuestro interlocutor. Indica que un signo verbal equivalente podría ser: "Continúe usted o siga usted hablando".

comunicativa concomitante respecto a los signos verbales y desde luego es esencial en relación a los paralingüísticos.

Las reglas de cortesía conversacional varían de un sistema a otro. De manera que, según Saville Troike, en la lengua inglesa, en los turnos de habla se requiere una alocución para responder en el siguiente turno, si el hablante ha emitido un cumplido, saludo, ruego o invitación. Por el contrario, Philips informa que los hablantes de la reserva india de Warm Springs guardan silencio con la finalidad de no violar y transgredir las normas de obligada cortesía, o bien dan su respuesta después de una larga pausa. En cualquier caso, los investigadores distinguen entre una cortesía positiva y negativa de acuerdo con la naturaleza paradójica de la aproximación interpersonal. A su vez el silencio presenta una valoración distinta en función del tipo de cortesía que sirva.

1.El silencio tiene un valor positivo como manera de servir a la cortesía negativa, es decir, cuando el hablante no se impone a su interlocutor.

2.El silencio tiene un valor negativo cuando es visto como fallo de una cortesía positiva. Es decir, cuando el hablante no logra el acercamiento al otro.

En relación al silencio interpretado con un valor positivo en la cortesía negativa, diremos que puede darse en ciertas culturas de Occidente, mientras que estos casos son prácticamente inexistentes en las culturas caracterizadas como relativamente “silentes”. Así, por ejemplo, no se da en los fineses, ni en los indios athabaskan, o en otros pueblos. Ya que en estas culturas los hablantes tienden a ser silenciosos en su modo habitual de interaccionar unos con otros, por lo que el silencio no tiene un valor relevante. En el segundo caso, el silencio tiene un valor negativo cuando es visto como fallo de una cortesía positiva. Por esta última se entiende la necesidad de estar en compañía y, por tanto, de atraer a los demás. Cuando la cortesía positiva fracasa, se considera que el silencio tiene un valor negativo. Esto ocurre en algunas culturas, pero parece ser irrelevante en el caso de aquellas otras que están caracterizadas como relativamente “ruidosas”, ya que en este tipo de culturas los hablantes, en situaciones de conflicto, prefieren acudir al silencio para no romper el precario equilibrio de la comunicación. La homeostasia familiar da cuenta de ello. Pongamos por caso una discusión entre padre e hijo por X motivos. Lo normal es que llegado a un punto del estallido emocional devenga el silencio como estrategia a la que echan mano ambos con el fin de no llegar a una

situación irreversible en el equilibrio del sistema familiar. Y es que al final de la tormenta, viene la calma.

Sin embargo, el silencio puede ser interpretado como signo positivo o negativo por los miembros de una cultura, en relación con lo que se espera en el contexto. Así, el silencio puede no imponer un alejamiento en la interacción, sino lo contrario, puede servir en la interacción creando vínculos, es decir, integrando a los hablantes que forman parte en la conversación.

Seguidamente, en el siguiente Cuadro (CUADRO XIV), sintetizamos la valoración del silencio dentro de una teoría integrada de la cortesía. Y en el CUADRO XVI, presentamos el silencio como acto de habla indirecto (AHI).

**CUADRO XIV: FUNCIÓN Y SIGNIFICADO DEL SILENCIO
EN LA INTERACCIÓN CONVERSACIONAL**

BENEFICIOS del silencio en la interacción.

- . Aproximación: Conectar con otras personas.
- . Defensa: Ser independiente.

(Conectar con otras personas.....→ Aproximación).

A. CONEXIÓN

- (Goffman)....."rituales de presentación"
- (Lakoff)....."camaradería"
- (Brown & Levinson)....."imagen (+)"
- (La necesidad de ser aceptado por los otros).

FUNCIONES del silencio en la interacción.

(Ser independiente.....→ Defensa).

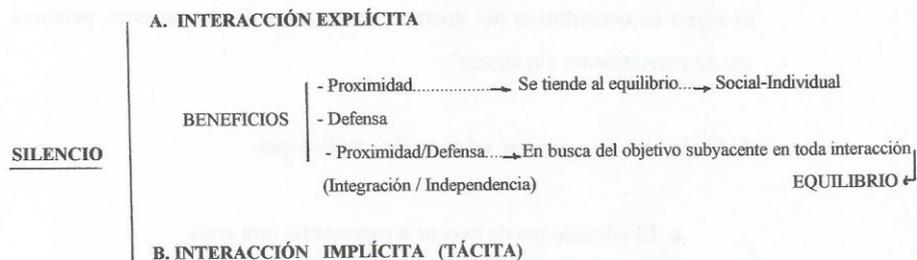
B. INDEPENDENCIA

- (Goffman)....."rituales de evidencia"
- (Lakoff)....."la necesidad de respeto o distancia"....."no imponer"
- (Brown & Levinson). "imagen (-)"
- (La necesidad de no ser impuesto por los otros).

C. CONEXIÓN/INDEPENDENCIA

Refleja la doble dimensión del hombre: SOCIAL/INDIVIDUAL

CUADRO XVI: ESQUEMA INTEGRADOR DE LOS ANTERIORES EN EL MARCO DE UNA TEORÍA DE LA COMUNICACIÓN

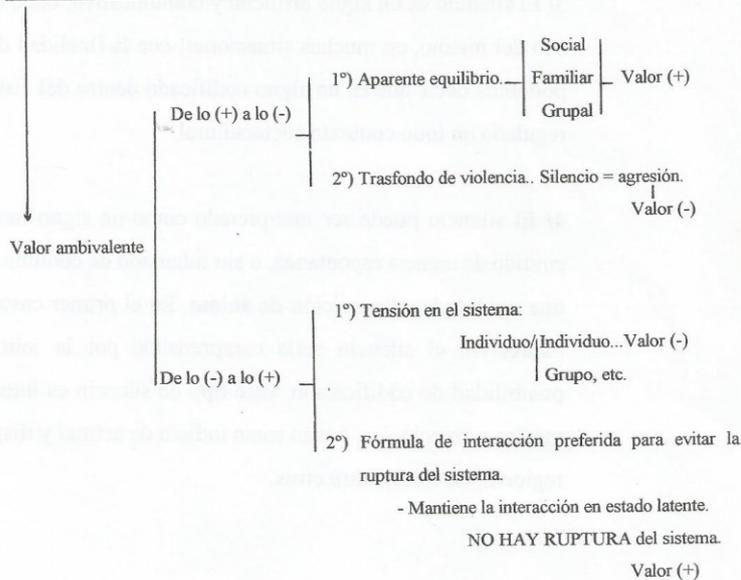


ACTO DE HABLA INDIRECTO (AHI)

1º) Considerado como un acto de habla. Realiza las mismas funciones que éste en la interacción. (M. Saville-Troike)

2º) Considerado como un AHI con máximo grado de indirección. (D. Tannen)

Máximo grado de indirección.....→ Culturas del ruido.....→ Silencio.....→ Valor (+) / (-)



CONCLUSIONES

1/ El silencio no es un absoluto, dado que precisa de un contexto para funcionar y significar, sino que se constituye en un elemento cultural pautado. Sin embargo, este fenómeno de la comunicación está presente, de manera implícita o explícita, en cada uno de los ámbitos que conforman los diversos sistemas culturales.

2/ El silencio se erige no sólo en elemento necesario, sino en matriz de las actividades espirituales y de los procesos cognitivos.

3/ En el ámbito religioso y mítico, frente a la palabra primordial en algunas cosmogonías, tenemos el silencio primordial dador-de-vida como en la mitología gnóstica. El silencio marca el inicio y el fin de los tiempos. Estas acepciones míticas del silencio encuentran su correlato en la creación artística, literaria y musical.

4/ En las religiones y filosofías orientales (no dualistas), la polaridad palabra/silencio no es dual, ya que existe una relación de interdependencia: no existe la palabra, por un lado, y el silencio, por otro, sino que cada uno hace posible al otro, estando inextricablemente unidos, como el yin y el yang.

5/ El silencio es equiparable al concepto de vacío y al blanco de la página. De modo que si estos dan sentido a la materia organizando el espacio. Es gracias al silencio que la palabra, y cualquier otra forma de expresión, es posible al tiempo que adquiere significado.

6/ El silencio es la matriz noemática en la que se gesta cualquier tipo de lenguaje y manifestación expresiva: verbal, no verbal, gestual, pictórica, musical, entre otras. De lo que se infiere que la auténtica palabra no procede más que del silencio.

7/ El silencio es presencia y no ausencia. Por tanto, el espacio temporal ocupado por éste ejerce una función activa dentro de la comunicación. Tanto su función como el valor que se le atribuye son regulados en función de la palabra en cualquier sistema cultural.

8/ El silencio es un signo y una forma de conducta en la interacción comunicativa. Es el signo con máximo grado de ambigüedad y entropía.

9/ El silencio es analizado a nivel de microfunciones, por un lado, y de macrofunciones, por otro:

- . El uso del silencio para ejercer el control social (Perry Gilmore).

- . El silencio es un acto de habla (Saville-Troike).

- . Los rasgos afectivos y los de personalidad adscritos a un uso prosódico del silencio (Crown, Feldstein y en G. Walker), entre otras situaciones comunicativas.

10/ Uno de los principios formulados por la Escuela de Palo Alto, que configuran la teoría integrada de la comunicación, es que “es imposible no comunicar”. El hombre, lo quiera o no, está inmerso en la corriente de la interacción, interviniendo bien con palabras, con gestos, miradas, silencios, entre otros canales de comunicación. (Bateson, Watzlawick, Birdwistell, Goffman, Hall).

11/ Hall nos habla del “código oculto”, es decir, el conjunto de reglas y normas que los individuos adquieren en la infancia y que desarrollan a lo largo de la vida para integrarse en el sistema cultural al que pertenecen. Estas convenciones funcionan al margen de la consciencia del actor social y sólo se le revelan cuando se rompe la predictibilidad en una situación dada.

12/ La mayoría de los aprendizajes son ajenos a la consciencia del individuo, gestándose en la matriz del silencio. Y es que el silencio es esencial en la función cognitiva.

13/ El silencio es la sustancia más pura de la psique.

14/ La Escuela de Palo Alto contempla, el silencio como un canal más en la interacción dentro de una teoría integrada de la comunicación.

COMPETENCIA COMUNICATIVA = COMUNICACIÓN VERBAL + COMUNICACIÓN NO VERBAL + COMUNICACIÓN SILENTE

15/ Existe una interpenetración entre la palabra, o sonido, y el silencio. Por lo que la valoración de uno estará en función de la valoración del otro y viceversa, siempre dentro de un contexto cultural dado.

16/ Tanto el lenguaje verbal como el no verbal, así como el silencio son de naturaleza simbólica. Por tanto, el significado que reciben cada uno de ellos está establecido por convención dentro de las distintas comunidades lingüísticas. Esto se pone en evidencia en las situaciones de cruce cultural.

17/ Tanto en las culturas del ruido como en las del silencio se produce una reacción significativa, cuando se da una ruptura de la predictibilidad en la interacción comunicativa.

18/ El silencio se erige en el gran hallazgo del artista en el siglo XX. A lo largo de este siglo se configura una ESTÉTICA DEL SILENCIO.

19/ Desde el punto de vista de la Pragmática, tanto la palabra como el silencio tienen un poder social incuestionable, bien como estrategia de persuasión, bien como acto de violencia.

20/ El silencio tiene una presencia pertinente y significativa, tanto en la lengua escrita como en la lengua oral. En la primera se manifiesta en el blanco de la página y en la segunda, en las pausas.

21/ El silencio se erige en un elemento esencial en la Pragmática, la Lingüística y la comunicación cotidiana, presente en numerosas situaciones. Cuando un tema es particularmente delicado, o bien, la palabra que debería ser utilizada es tabú, o cuando la insinuación es emocionalmente tensa y el hablante no tiene la palabra adecuada para expresar aquello que quiere decir se acude, bien a una expresión eufemística, que no deja de entrañar un tipo de ocultación o silenciamiento, bien al mismo silencio. A lo largo de

nuestro estudio hemos tratado de elaborar una PRAGMÁTICA, así como una LINGÜÍSTICA DEL SILENCIO.

22/ En el ámbito de cruce cultural se pone de relieve que el valor atribuido al silencio está en íntima relación con el valor concedido a la palabra en un contexto sociocultural dado.

23/ Cada sistema cultural regula las estrategias interaccionales, es decir, de qué manera iniciar el acercamiento con el otro y los estilos conversacionales más adecuados para alcanzar la conexión con los demás, entre otros aspectos.

24/ El elogio de una conducta silenciosa y discreta necesaria para vivir en sociedad es común en todas las culturas, tanto en las consideradas ruidosas como en las silentes.

25/ En el ámbito filosófico postmoderno, Derrida eleva lo indecible, lo elíptico a un estilo de pensamiento. De manera que este no-decir que es la elipsis, se configura en el silencio, viniendo éste a decir lo más profundo del pensamiento.

26/ En la Pragmática textual y conversacional, el silencio se erige en elemento constitutivo de dos fenómenos fundamentales: las implicaturas conversacionales y las inferencias. Ambos fenómenos entrañan una forma de elipsis en el discurso oral y escrito. Asimismo, el silencio es el espacio cognitivo en el que se generan las proposiciones que sugieren estos dos fenómenos lingüísticos.

27/ El lenguaje cotidiano contempla desde la obviedad, y en la misma medida, tanto el hablar como el callar.

LENGUAJE COTIDIANO = HABLAR + CALLAR

28/ Los estilos conversacionales se caracterizan en función de la velocidad del habla y de las pausas interiores y en el cambio de turno. La velocidad del habla se articula en la siguiente ecuación:

VELOCIDAD DEL HABLA = SONIDOS ARTICULADOS + SILENCIOS

29/ El silencio en la escritura se pone de relieve en un doble plano. El primero opera a un nivel vivencial y desde una doble perspectiva: la del escritor y la del lector, por un lado, y la del texto, por otro. En el primer caso, el silencio se hace presente tanto en la realización de la escritura como en el acto de lectura. En el segundo, la misma esencia de la escritura es silenciosa. De este modo la escritura deviene en metáfora del silencio físico, aunque no cognitivo, ya que se comporta como un mecanismo generador de inferencias en el lector. Por otro lado, el texto entendido como tejido precisa del espacio en blanco para "ser". En definitiva, el texto es en función de este espacio, al igual que la palabra necesita del silencio para constituirse.

30/ Existe una relación entre el ritmo de vida y el grado de tolerancia al silencio. De modo que a ritmos de vida acelerados, la tolerancia al silencio es menor, mientras que en las sociedades orales la interacción a través del silencio es más aceptada.

31/ El silencio es un signo y un símbolo, cumpliendo las características de cada uno de ellos en sus manifestaciones dentro de la comunicación.

32/ El silencio es un signo lingüístico. Más aún se constituye en un acto de habla (Saville-Troike).

33/ El silencio es un elemento esencial en la constitución de las lenguas. Así, unas lenguas dicen unas cosas para callar otras. Porque decir toda la realidad es imposible.

34/ El silencio tiene una presencia incuestionable en el decir. Como dice Ortega, una persona que pretendiera decirlo todo, no podría hablar. Además, se erige en un elemento cultural necesario en las relaciones sociales. De ahí se impone, frente una teoría del decir, una **TEORÍA DE LOS SILENCIOS**.

35/ El silencio es contemplado como estrategia fundamental en las fórmulas de cortesía.

36/ De acuerdo con la presencia indiscutible de este fenómeno cultural en todos los ámbitos de la existencia del hombre, hemos intentado articular una **ANTROPOLOGÍA DEL SILENCIO**.