

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Entre el mutismo y la sabiduría: una meditación sobre el silencio¹

Between muteness and wisdom: a meditation on silence

Carlos German Juliao-Vargas²*UNIMINUTO*

Recibido: 15.10.2025

Aceptado: 15.12.2025

Resumen

El silencio parece resistirse a todo intento de definición: nombrarlo es ya interrumpirlo. Este ensayo propone una meditación filosófica sobre su naturaleza paradójica y plural, recorriendo las tradiciones pitagórica, heraclitiana, plotiniana y nietzscheana para mostrar que el silencio no es simple ausencia, sino una forma activa de presencia y de escucha. Frente a la tentación de reducirlo a mutismo —negación absoluta del ser y del discurso—, se distingue un silencio elocuente que opera en el corazón mismo del pensamiento filosófico, como condición de la contemplación, de la sencillez y del concepto vivo. El ensayo concluye proponiendo una distinción entre el silencio en el discurso, que es el espacio propio de la filosofía, y el silencio del discurso, que es el umbral —nunca permanente, siempre frágil— de la sabiduría.

Palabras clave: silencio, escucha, contemplación, sabiduría, filosofía como forma de vida

¹ Asumo el término *meditación* en el sentido que le daba Marco Aurelio (1983) como un pensamiento que se dirige a sí mismo, que no busca convencer a nadie porque habla desde el silencio y hacia él. No es exposición ni demostración: es el pensamiento en el momento en que todavía no sabe bien qué quiere decir, pero ya sabe que necesita decirlo.

² cgjuliao@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-2006-6360>

Abstract

Silence seems to resist any attempt at definition: to name it is already to interrupt it. This essay proposes a philosophical meditation on its paradoxical and multifaceted nature, exploring the Pythagorean, Heraclitean, Plotinian, and Nietzschean traditions to show that silence is not mere absence but an active form of presence and listening. Faced with the temptation to reduce it to muteness—the absolute negation of being and discourse—, an eloquent silence emerges, operating at the very heart of philosophical thought, as a condition for contemplation, simplicity, and the living concept. The essay concludes by proposing a distinction between silence in discourse, which is the proper space of philosophy, and the silence of discourse, which is the threshold—never permanent, always fragile— of wisdom.

Keywords: silence, listening, contemplation, wisdom, philosophy as a way of life

El silencio es uno de esos misteriosos intangibles que, cuanto más nos fijamos, más entendemos que se disipan, a través de nuestros dedos, como la arena. ¿Es el silencio una ausencia o una presencia? ¿Un vacío o una plenitud? ¿Un espacio negativo o un espacio positivo? ¿Algo o nada? ¿Metafísico o sustentable? ¿El preludio o la final? (Bindeman, 2017, p. 1)

Hablar del silencio parece una paradoja, porque el lenguaje, al intentar describirlo, rompe la ausencia de sonido que pretende definir. ¿Qué sabemos del silencio? Todos lo experimentamos y creemos definirlo como la ausencia de ruido; pero esta también significa la ausencia de todo cuando equiparamos el ruido con la acción, el suceso y la manifestación. ¿El silencio sería signo de la nada: lo que no sucede u ocurre? Tan es así que el silencio no puede producirse (pese a lo que sugiere la expresión "guardar silencio"). No hay nada que hacer para establecer el silencio; al contrario, uno debe suspender toda actividad, pues el silencio se establecerá por sí mismo al cesar la agitación. Lejos de ser un efecto, es la expresión negativa de la ausencia de cualquier causa. El silencio, por tanto, parece consistir en ese vacío puro (el físico dirá que es la ausencia de propagación de ondas sonoras; el fisiólogo, que es la

ausencia de vibración del tímpano), un vacío que existe y que, además, comunica y, por ende, puede engañar y mentir. Es un misterio que aún no comprendemos.

Pero ¿no es simplista unificar, bajo un mismo concepto, experiencias tan opuestas como el silencio en el descanso tranquilo y aquel en la espera ansiosa de una respuesta que nunca llega? ¿Silencio reconfortante u opresivo, ausencia de perturbación o perturbación por la ausencia? El mero hecho de que esta noción sea susceptible de interpretaciones afectivas tan contradictorias indica que no estamos ante un simple objeto de pensamiento o una determinación lógica (como cuando el descanso se define como la ausencia de movimiento). Estas experiencias pertenecen, más que a un juego de negaciones conceptuales, a la aprehensión reflexiva de los modos de la existencia, a aquello que Martín Heidegger llamaría los existenciales: no categorías del pensamiento, sino temple del ser, maneras de estar arrojado en el mundo antes de que ningún concepto llegue a nombrarlo (1997, p. 69). El silencio, como el miedo, el tedio o el cuidado, no se piensa primero y se siente después; se es en él, y desde dentro de él se colorea todo lo demás. Algo que está en las raíces del pensar latinoamericano, como en Rodolfo Kusch cuando "siente" que nuestro paisaje es como un silencio honesto porque nunca enuncia, obligándonos a abandonar la pretensión de racionalidad y devolviéndonos al "mero estar" (2007, p. 109): hay que pensar desde el silencio del ser, o sea, desde lo que hace al estar, desde el silencio original de lo humano.

El silencio adquiere así el tono de los acontecimientos, pero, como la comprensión que el Dasein tiene de sí mismo y del mundo, las experiencias opuestas del silencio difieren no solo en su cualificación subjetiva, sino también en el nivel objetivo de su estructura. En el caso de la tranquilidad, el silencio es el reposo de la masa indistinta del mundo en su propia presencia, mientras yo permanezco conmigo mismo. En el caso de la ansiedad, el silencio emana de un vacío excavado en el mundo por mi preocupación, una proyección, hacia la plenitud del ser, de posibilidades que aún no se realizan. Muchos otros ejemplos podrían confirmar que los silencios son, de hecho, diversos y que algunos se entienden como una carencia que no es sino decepción. Pero el silencio musical no se percibe así: aunque es la ausencia de sonido, no es un defecto de la existencia, pues cumple una función sintáctica. Es

una respiración, una suspensión de la frase musical, como un vacío delicioso que proporciona al oído tanta plenitud como el sonido. John Cage (2002), en un aserto que solo parece negativo, señala que es la suma de sonidos no deseados. Según Vladimir Jankélévitch, se encuentra "en el centro mismo de la música [...] un medio atmosférico donde respiran los acordes", mientras que, a la inversa, "la música ambiental se filtra, por ósmosis, en el compás vacío para colorear y matizar el silencio" (1983, p. 169).

El silencio, en apariencia singular, se dispersa así en un enjambre de mutismos, en una multiplicidad de pares opuestos: el silencio apacible de la naturaleza o el silencio eterno y aterrador de Dios y los espacios infinitos; el silencio admirado o despreciado; el del amor o el del odio; el silencio que es un derecho o el de la tortura; el del deber o el de la falta; el silencio de quienes no tienen nada que decirse o el de quienes se entienden sin palabras; el silencio de los que dicen mucho sin expresar nada y el de aquellos a los que no se les permite decir nada, aunque tienen mucho que decir³.

Desde esta orilla del mundo, el silencio adquiere además una densidad que la filosofía europea ha tardado en reconocer. En América Latina, el silencio no ha sido solo condición de la contemplación o temple del alma: también ha sido el nombre de lo que se le impuso a quienes no debían hablar, y de lo que eligieron quienes prefirieron callar antes que traicionar. Hay un silencio de los vencidos que no es mutismo, sino memoria; un silencio de las culturas originarias ante el discurso que pretendía nombrarlas desde fuera; un silencio que no es ausencia de palabra, sino su forma más cargada. Pensar el silencio desde aquí obliga a no disociarlo de esa historia, no para reducirlo a ella, sino para que la meditación filosófica no olvide que el silencio también tiene cuerpo, geografía y cicatrices. Por eso, la distinción entre mutismo y silencio elocuente que proponemos más adelante no es solo lógica: es también ético-política.

³ Como lo expresa un soneto de Edgar Allan Poe (1969), el silencio es una de esas entidades incorpóreas, con doble cara, doble vida: "En la fría tumba, bajo el mar profundo, o en el vasto desierto donde no se halla vida [...] allí está el verdadero silencio, consciente de sí mismo y solitario". ¿Esa imagen de una "entidad de doble cara" no nos acerca a la distinción entre mutismo y silencio elocuente?

Es decir que el silencio no puede definirse como una falta o ausencia objetiva, pues, más allá de razones físicas (la presencia o ausencia de vibraciones acústicas o de información materialmente inscrita), se determina en relación con la intencionalidad de un sujeto que interpreta y descifra el mundo. No es un hecho objetivo; solo existe con su contenido para alguien que lo interpreta. Ahora bien, lo que este sujeto considera silencio puede ser ausencia de signos y significados, pero también puede ser su presencia. Y, sin embargo, incluso esta intencionalidad interpretante tropieza con silencios que no se dejan reducir a la ausencia: silencios que pesan, que oprimen, que ocupan el lugar de algo. Immanuel Kant los habría llamado "magnitudes negativas" que "no son negaciones de magnitud [...] sino, por el contrario, algo verdaderamente positivo en sí mismo, que simplemente se opone a la otra magnitud positiva": se enfrentan mediante una oposición real, que no es una contradicción y no conduce a la destrucción mutua, sino a un equilibrio (1972, pp. 19-25). Este es el hilo conductor que parece necesario seguir para resolver la ambigüedad de la noción de silencio, y por lo tanto hay que dividir los silencios entre "mutismos" y "silencios elocuentes", según pertenezcan, de acuerdo con la distinción establecida por Platón (1988) en el Sofista (256 D 5259 B 7), a la negación absoluta del ser, su opuesto, la nada pura, o a ese no-ser que es la negación relativa del ser, el otro del ser, que abre dentro del ser el espacio de la diferencia, la posibilidad de múltiples articulaciones y relaciones.

De modo que, ante esta diversidad de silencios, la cuestión de su relación con la filosofía permanece abierta. Por eso vale la pena reflexionar sobre el silencio, la más radical de las negaciones, pues constituye una negación del discurso mismo, una abstención pura, mientras que toda otra negación, en la medida en que se enmarca en el discurso y se expresa, contiene cierto grado de afirmación al ser planteada. No obstante, tal indagación, si pretende situarse en un plano filosófico, parece toparse con un obstáculo fundamental: dado que la filosofía, por su propia naturaleza, se posiciona del lado de la racionalidad, elige el lado del lenguaje. Dar razón solo puede concebirse dentro del desarrollo del discurso, y no en la inmovilidad del silencio, ya sea religioso o poético. El filósofo parece ser aquel que, como Sócrates, cuestiona, suscita el habla, rompe el silencio. Sin embargo, toda vida filosófica narra una conversión, una *metastrophè*; la "conversión del alma", como decían los antiguos, que no se reduce al

saber filosófico discursivo, ni a un proceso de instrucción ni a adquirir erudición; no se trata solo de aprender algo nuevo: es aprender a mirar de una forma distinta. Es formación pura, una transformación de la vida entera. Y, como "amor a la sabiduría", es un tránsito hacia el silencio, que es, a menudo, el lugar de la conversión.

La tradición griega distingue entre la razón discursiva (*dianoia*), que busca el conocimiento mediante el razonamiento, y la razón intuitiva (*noesis*), que contempla y accede directamente a su objeto⁴. Si bien los textos son discretos al respecto, la *noesis* opera inevitablemente en el silencio; ahí está el silencio en el discurso. Ahora bien, la transición de una a otra debe ser objeto tanto de teoría como de experiencia: en efecto, el filósofo debe explicar aquello que constituye el objeto de la filosofía y enseñarlo mediante el discurso y las teorías. Pero, a la inversa, la naturaleza no discursiva de la experiencia contemplativa hace que la teoría por sí sola sea inútil. La etimología de la palabra resulta instructiva en este sentido. Construida a partir de los términos griegos *thé-* o *théa-* (que también dieron origen a los sustantivos *theatron*, que significa "espectáculo", y *theôrêma*, que significa "espectáculo, objeto de estudio") y *oros* (que significa "el que observa"), la palabra *theôria* alude a la idea de una separación entre el espectador y el espectáculo, mediada por el discurso. Aquí se percibe una clara distinción entre las llamadas prácticas filosóficas orientales y occidentales: mientras que las primeras no dudaron en descalificar la razón discursiva en el proceso último de la sabiduría, las segundas nunca han dejado de oscilar entre el razonamiento y la intuición, entre el discurso y el silencio. No faltan concepciones y prácticas filosóficas solo intelectuales, pero la cadena de aquellos que aprecian la sabiduría nunca se ha roto. Se distinguen por una relación de ida y vuelta, silenciosa y discreta, con la filosofía.

Ahora bien, es a través de la escucha, más que de la visión, que este movimiento se expresa mejor. A pesar de que la etimología de los conceptos griegos y latinos está ligada a la visión, la contemplación se abre a un mundo interior tan silencioso como carente de imágenes. Como

⁴ Para Platón (1988), la *noesis* es la cumbre del conocimiento, que se alcanza al final del proceso "dialéctico", es la contemplación de lo inteligible (*República* 509d-511c y 534a); para Aristóteles (1994), es el pensamiento perfecto, la inteligencia del Ser eterno que piensa en sí mismo (*Metafísica* Λ, 9, 1074b).

si, al perder las imágenes, solo quedara la escucha. Plotino (2005) recomienda aislarse de toda visión sensorial para transformarla en otra que debe despertarse: la "visión interior". Para ello, uno debe replegarse en sí mismo y observar, simplificándose al eliminar todo lo superfluo ("esculpir sin cesar la propia estatua"), hasta convertirse en la visión misma. Entonces no queda nada que ver, ni nada que hacer, salvo permanecer escuchando, en este mundo de silencio (Enéada I, 6, 9).

Menos visual y más musical, Pitágoras centró sus oídos y su intelecto en las armonías celestiales del universo, creyéndose digno de aprender y estudiar en la fuente de la naturaleza. Cabe destacar que estas armonías celestiales son silenciosas. Cercano a la tradición órfica, fue el maestro de una comunidad de filósofos que seguían un modo de vida muy estructurado, la *bios* pitagórica. Además de estudiar filosofía, matemáticas, astronomía y música, practicaban el vegetarianismo y tenían normas precisas de conducta, amistad, cooperación y reparto de bienes, según un largo proceso iniciático dividido en etapas sucesivas. Así, por ejemplo, los discípulos (clasificados en "acústicos", los que recibían una formación menos avanzada, y "matemáticos", quienes eran los iniciados) se distinguían entre aquellos a los que se les permitía recibir las enseñanzas del maestro en su presencia (los esotéricos u *homakooi*, *hom-*: juntos; *akooi*: oyentes, es decir, co-auditores) y aquellos que debían escuchar tras una cortina (los exotéricos). Estos últimos, mientras recibían instrucción, eran puestos a prueba durante ocho años: los tres primeros dedicados a observar su conducta, centrándose en sus inclinaciones, relaciones, manera de ser y carácter, incluyendo, entre otras cosas, su capacidad para guardar silencio o su tendencia a hablar. Los otros cinco años los dedicaban a la práctica del silencio: "Impuso a quienes se unieron a él un silencio de cinco años [...] pues el dominio más difícil de todos es el que se impone a la propia lengua, como también nos lo muestran quienes instituyeron los misterios" (Jámblico, 1996, p. 41). El silencio es, pues, una regla de disciplina y un ejercicio espiritual, o un valor místico. Como norma disciplinar, previene la charla ociosa, ese uso inoportuno del lenguaje solo para distraer, evitando así la búsqueda de lo esencial (la verdad teórica y la virtud práctica). Como ejercicio espiritual, prepara para la contemplación, acostumbrando la mente a concentrarse solo en los

objetos del conocimiento. Y como valor contemplativo, constituye el lugar idóneo donde el pensamiento se absorbe cuando reposa en sí mismo.

A esta comprensión del silencio como actividad intelectual, como ejercicio espiritual y como valor contemplativo es a donde apuntan las prácticas filosóficas e iniciáticas, transmitidas por las tradiciones pitagórica y órfica. Platón (1988), por ejemplo, como heredero de Pitágoras, recomienda el diálogo silencioso del alma consigo misma y, además, sugiere repetidamente el valor último de las experiencias iniciáticas, que describe únicamente mediante metáforas⁵. Plotino (2005), siguiendo sus pasos, aspira a la contemplación del Uno y da testimonio de sus propios éxtasis.

Pero Heráclito (1981) fue más explícito: "Es sabio que quienes han escuchado, no a mí, sino al discurso, concuerden en que todo es uno" (Fragmento 1). El verdadero discurso, el Logos, presupone, para ser escuchado, que la facultad de escuchar esté liberada. No es un discurso humano habitual, particular y subjetivo, sino uno que no pertenece a nadie; aquel de la naturaleza que dice que "todo es uno", que proclama la ley de la unidad de los opuestos. Heráclito, habiendo escuchado el Logos de la naturaleza, pronuncia un verdadero discurso que no es suyo. Lo dirige claro a los demás, quienes a su vez deben aprender a escuchar para comprender, porque el silencio es también una práctica filosófica. De lo contrario, por inteligentes que sean, seguirán siendo como sordos, como si estuvieran ausentes, ante la verdad. Los hombres carecen, dice Heráclito, de la inteligencia para escuchar: "Sin inteligencia, cuando han escuchado, se parecen a los sordos" (Fragmento 3); "Al no saber escuchar, tampoco saben hablar" (Fragmento 4).

Para pasar de la charla ociosa al diálogo genuino, hay que aprender a escuchar a la naturaleza. Si la gente habla mucho y se pierde en ello (se expresa pero no tiene nada que decir), es porque carece del requisito previo para saber hablar: saber escuchar, que es una habilidad filosófica, dirigida hacia la naturaleza misma, es decir, hacia la realidad tal como es, sin omitir nada, en

⁵ Como ejemplos ver, en particular, los desarrollos sobre la visión del Bien en el Libro VII de la *República*, o sobre la iniciación en la belleza por Diotima en el *Simposio*.

su movimiento y su devenir, despojada de las opiniones que la gente expresa sobre ella y que la convierten en una especie de doble ficticio, dividido, mutilado, inmovilizado; una especie de moneda de una sola cara. Pensar bien es pensar la realidad como un todo, en la unidad de los opuestos. Es pensar según la verdad, y no según la propia subjetividad o deseos particulares. Mejor aún: es pensar y actuar según la naturaleza: "Pensar bien, la cualidad suprema; y la sabiduría: decir la verdad y actuar según la naturaleza, escuchándola" (Fragmento 62). Paradójicamente, escuchar es escuchar el silencio, puesto que la naturaleza no habla. El verdadero discurso es aquel que se constituye en una relación silenciosa con uno mismo, dirigido hacia la totalidad de la realidad tal como se manifiesta y deviene. Esta realidad no dice nada, "ni dice ni oculta, sino que da signos" (Fragmento 39), que hay que saber escuchar. La realidad es un simple "hay" a través del cual "todo fluye" (*panta rhei*); es un devenir-otro perpetuo.

Esta escucha no es exclusiva de los filósofos. Algunos poetas, al igual que algunos músicos, la practican. Consideremos a Philippe Jaccottet, con quien aún el discurso poético es posible, pero siempre discreto: "Desde la mañana, la luz habla y yo la escucho" (1988, p. 53). También se puede recordar esta carta del filósofo que no quería serlo, Friedrich Hölderlin (2020), escrita el 2 de diciembre de 1802 a Böhlendorff antes de que, como Nietzsche, sucumbiera a la locura: "Y la luz filosófica que baña mi ventana me llena de alegría". La precisión poética y la alegría convergen de alguna manera con la verdad filosófica en su atención a lo que es, tal como se manifiesta, confirmando así el amor de Heráclito por la realidad perceptible: "Aquello de lo que hay vista, oído, percepción, eso es lo que prefiero" (Fragmento 74).

Nietzsche fue también, a su manera, poeta y músico. Sensible al poder de la vida, apreciaba el silencio. Arraigado en la cultura de la antigua Grecia, floreció más allá de su propio siglo. El subtítulo de *El crepúsculo de los ídolos* es "Cómo se filosofa con el martillo"; induce a error: no se trata del martillo que derrumba, sino del que ausculta, el pequeño mazo del médico que golpea suavemente el tórax para escuchar lo que hay dentro. Friedrich Nietzsche propone dos gestos ante un mundo poblado de más ídolos que realidades. El primero es la alegría: quien ha asumido la tarea de transvalorar todos los valores —tarea tan oscura que arroja

sombra sobre quien la emprende— necesita, precisamente por eso, una jovialidad sin concesiones, la ligereza de quien corre hacia el sol para no hundirse en el peso de lo que debe destruir. El segundo gesto es la escucha: acercar el oído al ídolo, hacerlo resonar y oír —en ese sonido a hueco que delata las entrañas llenas de aire— todo lo que prefería permanecer en silencio. No la vista, no el razonamiento: el oído (1998, pp. 31-32). Nietzsche necesita un segundo par de orejas, las que escuchan por detrás, porque lo que le interesa no es lo que los ídolos dicen, sino lo que callan, y lo que callan es siempre lo mismo: que están vacíos.

La metáfora musical refuerza aún más este punto. El martillo auscultatorio, el diapasón, hace resonar la materia para evaluar, diagnosticar y establecer lo que solo el oído puede percibir como oculto e invisible. El filósofo interroga la opacidad con el oído, sin la ayuda de la vista (la metáfora visual es la del razonamiento lógico, de las "momias conceptuales"), para dar voz a lo que el discurso silencia: voluntades débiles ante el poder, instintos desnaturalizados, vida mutilada. Si escucha lo que preferiría permanecer en silencio para exponer sus ilusiones, es por otro tipo de escucha, una creativa: escuchar los instintos más profundos y las fuerzas vitales ocultas. De forma inesperada, no recurre, como aquellos filósofos "degenerados" desde Sócrates, a la razón, sino a los sentidos, sobre todo a los oídos (que requieren un segundo par de oídos), y también a la nariz, el instrumento más delicado entre nuestros órganos de percepción. Es, por tanto, la percepción corporal, sensorial y superficial lo que se apoya (más que la razón), al estilo de los antiguos griegos, aquellos "físicos" cuya profundidad era superficial. Es así como se topa con el silencio, el silencio de las profundidades.

Su Zarathustra (2016), ese libro que él consideraba el mayor tesoro de la humanidad, ¿no es acaso el de una vida reclusa en una cueva, en las montañas? Durante una conversación con sus animales sobre el eterno retorno, dejándolos hablar por su cuenta, se sumerge en el silencio, recostándose, tranquilo, con los ojos cerrados, como el sabio que ya no necesita del discurso: "Él estaba conversando con su alma. Pero la serpiente y el águila, cuando lo vieron callado de esa manera, alabaron al gran silencio que lo rodeaban y se alejaron con cuidado" (2015, p. 210). En primer lugar, si puede decir: "¿Acaso aprendí de él el largo silencio luminoso?" (p. 177), es porque la compañía de los hombres amenaza la salud de los vivientes.

En presencia de los hombres, es mejor guardar silencio: "Sin embargo, los luminosos, los valerosos, los transparentes — son para mí los más inteligentes de todos los que guardan silencio: su fondo es en ellos tan profundo, que ni el agua más clara — los delata" (p. 178). Pero si es mejor callar, es porque los discursos no dicen nada, los interlocutores no oyen y los pensadores no entienden. Nietzsche permanece en este sentido muy cerca de Heráclito: "Pero allí abajo — ¡allí es vano todo hablar! La mejor sabiduría allí es olvidar y pasar de largo: ¡esto — lo he aprendido ahora! [...] ¡Oh, silencio bienaventurado en torno a mí! ¡Oh, puros aromas en torno a mí! ¡Oh, cómo este silencio toma su aliento puro desde su profundo pecho! ¡Oh, cómo escucha este bienaventurado silencio!" (p. 185).

El silencio es esa clase de ascetismo por el cual, al abandonar las imposturas de la moralidad, la pretensión de Verdad y los reinos de otro mundo, uno se vuelve capaz de acceder a los instintos creativos, comenzando a escuchar el poder de la vida. Como los ermitaños, el filósofo, una nueva clase de psicólogo o médico, examina y diagnostica las enfermedades de la civilización; luego se retira como librepensador para vivir, reír y disfrutar. La empresa del sabio, consistente en denunciar toda impostura y neutralizar toda ilusión, liquidar los otros mundos y examinar las entrañas vacías e hinchadas de la cultura, para ascender, mediante un esfuerzo genealógico, a las fuentes más poderosas de la vida, a los instintos, y finalmente reevaluar todos los valores y crear "nuevas tablas de la ley", descubre en última instancia algo muy simple: adentrarse en silencio, en los susurros de la naturaleza y la alegría de vivir. Nietzsche enmudeció, sin reconocer ya siquiera a su propio pueblo. Quizás Gilles Deleuze (1971) tenga razón en este punto: lo que vio era demasiado grande para él.

Así, el silencio conduce a la sencillez. No cabe duda de que la sencillez más ejemplar es la de la naturaleza: ni habla ni diserta. Por eso, poetas, pintores, músicos y filósofos se inspiran en ella para su actividad creativa. La sencillez, el silencio y la naturaleza remiten a una meditación sobre la vida, como demuestran estos dos fragmentos de un poeta y un filósofo. Jaccottet, al cuestionar la experiencia poética, abrigaba la esperanza de responder a una pregunta simple, que concernía a su propia vida y no al propósito de escribir un libro:

Había llegado al momento de la vida en que uno se da cuenta, aunque sea de momento y con confusión, de una elección posible y quizás necesaria; y cuando pensé en encontrar un criterio que me guiara en ella, sin ningún apoyo externo, vi poco más que mi sensación de haber vivido, algunos días más plena y auténticamente que otros; y descubrí [...] de forma simple, que había querido escribir poemas cada vez que, según mi sentir, había vivido (1988, p. 14). Henri Bergson, al definir la filosofía como el espíritu de la simplicidad, cobra vida:

La esencia de la filosofía es el espíritu de la simplicidad. Tanto si consideramos el espíritu filosófico en sí mismo como en sus obras, tanto si comparamos la filosofía con la ciencia como una filosofía con otras, siempre encontramos que la complicación es superficial, la construcción un accesorio y la síntesis una apariencia: filosofar es un acto simple. Cuanto más nos imbuimos de esta verdad, más inclinados estaremos a sacar la filosofía del ámbito académico y acercarla a la vida (1996, p. 139).

Hay una diferencia que importa y que René Descartes no vio, o acaso prefirió no ver: la simplicidad no es el punto de partida, ese primer elemento claro y distinto desde el que se construye pacientemente el edificio del saber. Es, si acaso, el punto de llegada, y aun así, un punto que nunca termina de llegar. Quien descompone el mundo en sus piezas mínimas y luego lo reensambla tiene, al final, un modelo del mundo: algo intelectualmente coherente y vitalmente inerte. El pensamiento así conducido se aleja de la realidad en el mismo movimiento en que cree acercarse a ella. La simplicidad que Bergson intuye, en cambio, no se alcanza disecando, sino habitando: es lo que queda cuando se ha abandonado todo lo que sobra, no por análisis, sino por una suerte de ascesis silenciosa. No es la claridad del punto de partida, sino la transparencia de quien ha atravesado la complejidad y ha salido, al otro lado, con las manos vacías y los oídos abiertos.

Por eso, el espíritu de la simplicidad opera siempre dentro de un proceso vital que nunca abandona. En silencio, en una postura de escucha de lo que brota de su acción y pensamiento, el filósofo elimina todo lo superfluo, esos fragmentos conceptuales y desechos que nacen de su actividad y mueren bajo el fuego del ascetismo. Para que un pensamiento se deje impregnar

por la vida, debe deshacerse de estos pesados aparatos conceptuales que lo ralentizan; el concepto debe convertirse en un acontecimiento y, para ello, permanecer rápido, capaz de destrozar, con un solo golpe inoportuno, las gruesas corazas de una racionalidad autocomplaciente. Escurridizos en su movimiento, el concepto y el pensamiento que lo crea exploran en todas direcciones, cambiando de rumbo con facilidad. De modo desmesurado, la filosofía viaja doquier la vida la lleve, impulsada por la búsqueda de la verdad, y dejando atrás, entre tantos restos, lo que la obstaculiza, alcanzando así la simplicidad más esencial.

El ser de verdad vivo no busca dominar el mundo, ni siquiera con el pensamiento; no pretende convertirse en amo de la naturaleza: le basta con habitarla con plena comprensión y disfrutarla. Escucha atento y se simplifica, siendo permeable a los acontecimientos que le enseñan. ¿Hay algo que cambiar? Aparta la mirada y se dedica a crear. Crear lo que, tal vez, falta en él, para que, si la creación vale la pena, pueda transformarse. Para ello, como dice Pierre Hadot (2004) de Plotino, se necesita la "sencillez de la visión" porque "a la metamorfosis de la mirada interior responderá la metamorfosis de la visión sensible" (p. 51). Quizás incluso, con Jankélévitch, cierto estado de inocencia: "A veces sucede que quien busca inocentemente, y sin la menor indulgencia en esta búsqueda, ya ha encontrado: ha encontrado apartándose del espejo donde la autoconciencia le devuelve su imagen... Un cierto estado de inocencia no es menos necesario en el artista" (1983, p. 109). Esta inocencia es búsqueda activa de la simplicidad, la que lleva a ciertos filósofos hasta los límites mismos de la poesía o la música. Cuando el pensamiento se ha reducido hasta tal punto que ya no encuentra nada que decir, y así midiendo hasta qué punto la realidad permanece intacta, se poetiza o comienza a cantar, sustituyendo la resonancia por el razonamiento, participando finalmente en las sinfonías de la naturaleza. La sencillez del filósofo viviente lo acerca mucho a la del poeta o el músico. Todos tienen sus fuentes, pero susurran juntos en el silencio.

La simplicidad nos abre a la conciencia de la incompletitud. La arrogancia totalitaria de la filosofía, que pretende crear un sistema para completar un programa sin sentido de dilucidar el mundo, cede ante la humildad de quien busca y da testimonio. La indagación filosófica no solo carece de método, sino que es, sin duda, inacabada y está convencida de su incertidumbre

inherente. Jankélévitch continúa: "No existe ni una cura milagrosa ni un éxtasis perpetuo, y la verdad de la medianoche no es más verdadera que la del mediodía; la embriaguez de la luz de la luna es, por tanto, necesariamente temporal" (1983, p. 157); es la advertencia de que el silencio del discurso no es un estado permanente, sino un umbral, pues lo que el discurso calla es silencio, escucha y sabiduría. La filosofía traza una serie indefinida de caminos inacabados. Al explorar las verdades del mediodía o de la medianoche, algunos filósofos se encuentran a veces en un punto de incompletitud que, con Plotino, podríamos llamar absolutamente simple: "El pensamiento discursivo, si quiere expresar algo, debe captar una cosa tras otra. Este es precisamente el camino. Pero ¿qué camino puede haber en lo absolutamente simple?" (Enéadas, V, 3, 17, 15). Esta búsqueda de la simplicidad en la incertidumbre y la incompletitud roza la sabiduría. Guía y acompaña el paso gradual de la meditación silenciosa a la meditación silenciante. A partir de entonces, como el dios de Jankélévitch (que no es otro que la naturaleza), el filósofo a su vez "permanece en silencio".

El amante o amigo del silencio convierte la filosofía en un intento por acercarse al silencio. Se mantiene lo más cerca posible de lo que el cuerpo es capaz de hacer en silencio. En lugar de reducirlo todo al silencio (que es el sello distintivo de los sabios), se esfuerza por permanecer en silencio, o por volver a él para medir el valor de lo que escribe, hace, dice o piensa. Sabe, además, que el silencio es inevitable en todo caso. Sabe, como dijo Deleuze (2004), que "a Dios le importa un bledo" porque no es moralista.

Pero el silencio del filósofo no es nihilista: es un silencio activo y creativo, no hecho de ausencia ni de vacío; testigo de la agudeza de una presencia y de la totalidad de la realidad. Posee propiedades diferenciales de las que carece la nada. No es lo mismo que vacuidad y vacío, que hablar y no decir nada. El silencio es a la vez aquello que no logra expresar (como tampoco lo hace el poeta) y lo que precede al intento de expresarlo. Es un silencio que se afirma por sí mismo, que precede al acto de hablar o escribir. Es el momento que precede al gesto, propicio para la contemplación. Es ese instante de inactividad, cuando no se traza ninguna línea en la página, cuando se concibe la palabra o la frase, cuando el pensamiento descansa en la emoción, y del cual derivan su calidad y relevancia. Filosofar sobre este instante

es una experiencia crucial, que como tal remite al todo; es la experiencia del silencio en el proceso creativo, la experiencia que enseña. Por eso merece ser filosofada. Es la filosofía misma, o mejor dicho, su aspecto opaco, su enigma, su parte de experiencia vivida, siempre singular, la que deja apenas unas pocas huellas minúsculas en el discurso y el razonamiento. Por eso hay otra manera de leer a los filósofos: escuchar atentamente. Es común la idea de aprender a leer "entre líneas", lo cual requiere tanto cultura como capacidad de interpretación; pero es menos común la idea de "leer el silencio": leer la página en blanco que contiene las líneas y los espacios entre ellas, la misma página que el filósofo contempló mientras trabajaba, en el momento cuando su pensamiento (su visión) se convirtió en acción. Leer la experiencia de escribir, leer la experiencia vivida del filósofo. Alcanzar ese punto de silencio que da origen a la obra. Pero un punto de silencio que encierra otra lección, que hace que la filosofía tal vez ya no sea necesaria en ese momento. Era necesaria para llegar hasta allí. ¿Y si, en lugar de producir filosofía, justo cuando el acto de escribir está a punto de comenzar, nos sumergiéramos en ella? ¿Y si este momento frágil y efímero, íntimo y fértil, agudo hasta lo creativo, abierto por el deseo de escribir o de filosofar (o de pintar, de esculpir, de armonizar o de poetizar), fuera abandonado al silencio que lo caracteriza? El filósofo, enamorado del silencio, bien podría encontrarse entonces en la sabiduría. Primero el silencio en el discurso (filosofía), luego el silencio del discurso (sabiduría).

Hay, en efecto, dos maneras de relacionarse con el silencio desde el pensamiento. La primera es la del filósofo que trabaja en el silencio: lo necesita como condición, como el espacio donde el concepto se forma antes de volverse palabra, donde la pregunta madura antes de atreverse a ser formulada. Este silencio es interior al discurso, su reverso necesario, el blanco de la página sin el cual las líneas no tendrían contorno. Es el silencio que hace posible la filosofía sin pertenecer todavía a la sabiduría. La segunda manera es la del que ha atravesado el discurso hasta el otro lado: no ha dejado de pensar, pero ha dejado de necesitar decirlo. Su silencio ya no es la condición del habla, sino su renuncia serena, no por agotamiento, sino por plenitud. No es que no tenga nada que decir; es que lo que tiene ya no cabe en palabras, o cabe demasiado holgadamente y se perdería en ellas. Plotino lo llamó "lo absolutamente simple"; Jankélévitch, el momento en que el dios —que no es otro que la naturaleza— "permanece en

silencio". Zaratustra se recuesta y cierra los ojos. El filósofo que llega hasta ahí no abandona la filosofía con desprecio, sino con gratitud: era necesaria para llegar hasta allí. Y una vez allí, la deja —no para siempre, porque la sabiduría tampoco es un estado permanente— sino el tiempo suficiente para escuchar lo que el discurso, por su propia naturaleza, no puede escuchar.

Hemos descartado con demasiada precipitación la posibilidad de la sabiduría. Los filósofos están tan apegados a la filosofía que no imaginan renunciar a ella. Renunciar a la realización de la sabiduría es hacer que la filosofía sea indispensable. Reclamar una sabiduría inalcanzable es ocultarse a uno mismo la negativa a dejar de filosofar. O, sin llegar a ese extremo, se trata de ser reacio a burlarse de la filosofía. A la pregunta ¿para qué sirve la filosofía?, Deleuze (1971) responde: ¡uno no puede imaginar qué sería la estupidez si la filosofía no existiera! Esto es también lo que yo creo. La filosofía es el antídoto contra la estupidez⁶. E incluso si se admitiera la posibilidad de la sabiduría, la filosofía seguiría siendo, no obstante, necesaria. Siempre y cuando, en contra del espíritu de seriedad, uno sepa cómo burlarse de ella. Para eso se requiere vivir un "mero estar", es decir, silencio. Quizás en esta latitud, donde el silencio ha tenido tantas veces el sabor de lo que no pudo decirse, esa distinción no sea solo especulativa, sino también una forma de justicia.

⁶ Deleuze retoma esta idea en su libro de entrevistas *Conversaciones* (1996), donde insiste en que la filosofía es el arte de crear conceptos para luchar contra los "lugares comunes" y las opiniones prefabricadas. Porque la estupidez no es falta de inteligencia ni ignorancia (falta de datos), sino un problema del pensamiento: es un pensar mal que nos hace decir cosas "vacías" con total seguridad.

Referencias

- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo, Trad.). Gredos.
- Aurelio, M. (1983). *Meditaciones* (R. Bach Pellicer, Ed.). Gredos.
- Bindeman, S. L. (2017). *Silence in philosophy, literature and art*. Brill Rodopi.
- Bergson, H. (1996). *La pensée et le mouvant*. Presses Universitaires de France.
- Cage, J. (2002). *Silencio: conferencias y escritos*. Ardora Ediciones.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía* (C. Artal, Trad.). Anagrama.
- Deleuze, G. (1996). *Conversaciones, 1972–1990*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: filosofía práctica* (A. Escohotado, Trad.). Tusquets.
- Hadot, P. (2004). *Plotino o la simplicidad de la mirada*. Alpha Decay.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (J. Rivera, Trad.). Editorial Universitaria.
- Heráclito. (1981). Fragmentos. En *Presocráticos I* (pp. 311–400). Gredos.
- Hölderlin, F. (2020). *Cartas filosóficas de Hölderlin* (A. Leyte, Ed.). La Oficina.
- Jámblico. (1996). *Vie de Pythagore*. Les Belles Lettres.
- Jaccottet, P. (1988). *La promenade sous les arbres*. La Bibliothèque des Arts.
- Jankélévitch, V. (1983). *La musique et l'ineffable*. Seuil.
- Kant, I. (1972). *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*. Vrin.
- Kusch, R. (2007). *América profunda* (Vol. 2). Fundación Ross.

Nietzsche, F. (1998). *Crepúsculo de los ídolos* (A. Sánchez, Trad.). Alianza.

Nietzsche, F. (2016). *Así habló Zaratustra* (D. Sánchez, Ed.; Vol. 4). Tecnos.

Platón. (1988). *Diálogos* (E. Lledó, Trad.). Gredos.

Plotino. (2005). *Enéadas* (J. D. García, Trad.). Losada.

Poe, E. A. (1969). Sonnet—Silence. En *The collected works of Edgar Allan Poe* (Vol. 1, pp. 320–322). Harvard University Press.