

UN ENSAYO SOBRE EL SILENCIO EN LA OBRA DE LUIS VILORO

AN ESSAY ON SILENCE IN THE WORK OF LUIS VILORO

Rogelio Laguna

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 14 de junio de 2014.

Aceptado: 4 de julio de 2014.

Resumen: En el presente ensayo hacemos una revisión del tema del silencio en la obra del filósofo mexicano Luis Villoro. Esta revisión es importante a la luz de una nueva lectura de su obra en la que se están considerando diversas aportaciones no incluidas en anteriores lecturas generales, como es el caso del silencio. En nuestra opinión ésta es una vía fundamental del pensamiento del autor, la cual se inserta en su búsqueda por abordar los *otros* de la razón.

Palabras clave: Wittgenstein, filosofía de la India, filosofía mexicana, lenguaje, palabra.

Abstract: In this essay we review the topic of silence in the work of Mexican philosopher Luis Villoro. This review is important in the light of a new reading of his work in which various contributions not included in previous general readings are considered, as in the case of silence. In our view this is a fundamental way of thinking of the author, which goes directly to his quest to address the *others* of reason.

Keywords: Wittgenstein, indian philosophy, mexican philosophy, language, word.

UN ENSAYO SOBRE EL SILENCIO EN LA OBRA DE LUIS VILORO

Rogelio Laguna

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

I: LA MEZQUITA AZUL (1985)¹

El filósofo se acerca a la mezquita azul erigida por el sultán Ahmed en 1609. A lo lejos, entre las calles sucias y congestionadas de Estambul, pueden observarse sus seis magníficos minaretes, que se erigen hacia el cielo (a la Meca, que también poseía seis minaretes tuvieron que construirle un séptimo para que la mezquita de Ahmed no pudiera competir con ella).

Conforme el filósofo transita por las calles de la ciudad se encuentra de repente en la gran extensión abierta donde reposa la mezquita. Entra en el templo y enseguida se abre otro espacio: un patio blanco, rectangular, despojado de todo adorno que evocan los jardines zen que muestran “el vacío colmado”.² “Plenitud es vacío”, nos dice el filósofo, “los reclamos de los vendedores de tarjetas empiezan a dejar de oírse, se escuchan lejanos, en sordina, sólo está presente el silencio del gran espacio abierto”.³

El patio a su vez es un pasaje, justo después de atravesarlo aparece la mezquita, se entra en un enorme espacio circular que reposa sobre cuatro inmensos pilares. No hay

palabras, nos dice el pensador, sólo imágenes que se han convertido en signos; cifras que hablan en silencio. El espacio mismo es un gran signo silencioso.

En ese espacio, que atraviesa la luz a través de los enormes vitrales el filósofo piensa en San Buenaventura “La luz es la sustancia de la deidad”. Entonces nos dice: “Pienso en la energía resplandeciente que surca el universo, pienso en los cúmulos de las estrellas y en la fuerza primigenia que estalla en las galaxias”.⁴

El filósofo se detiene ante una separación de madera que divide a fieles de visitantes, la mezquita poco a poco empieza a llenarse de hombres descalzos “que se inclinan varias veces con reverencia, se recogen en silencio”.⁵ Los turistas se desvanecen pero él permanece junto a una mujer sentada en flor de loto. Recuerda unas palabras: “Dios habita en su templo sagrado, guarde silencio el mundo”.⁶ Se arrodilla.

El silencio se rompe suavemente por la voz del *mullah*, que con emoción contenida hace una imploración y una alabanza.

Poco a poco todo parece detenerse en un suspenso [...]. Es la belleza transparente, absoluta. Nadie se ha movido. Los fieles sólo se inclinan o alzan la cabeza, atentos a la plegaria. Pese a la pequeña valla que

¹ Todos los ensayos de L. Villoro a los que nos referimos en este ensayo están recompilados en el libro Luis Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008.

² “La mezquita azul” en *Ibid.*, p.91.

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p.92.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

me separa de ellos, siento que somos uno [...]. Ahora todos somos una sola voz que se eleva como las flechas de los minaretes. [...] Todo se vuelve para siempre transparente, todo es puro, detenido en suspenso, sereno y pacífico, todo está salvo.⁷

La voz del *mullah* calla, los fieles se retiran con recogimiento. El filósofo siente que vuelve su egoísmo, que empieza a poner en duda la experiencia que acaba de vivir con *certeza*. Y entonces se da cuenta que para aceptar aquello que vivió tiene que analizarlo y justificarlo con el pensamiento. Todavía antes de iniciar tal tarea racional nos dice:

Como un torpe camello en el desierto trazaré caminos en la tersa plenitud de la arena, cortaré en franjas el espacio, llenaré de aristas y planos el vacío, como un mono ridículo convertiré en gestos disociados la gracia de la danza, cortaré el cántico fluido, *al romper en conceptos lo indecible*.⁸

Lo que aparece en el análisis posterior es que el filósofo descubre con su razón que hay ciertos fenómenos, ciertas vivencias del hombre en los que aparece la experiencia de un *otro* que no puede acabar de describirse en el lenguaje discursivo, ni a recortarse en conceptos.⁹ No se trata de una experiencia

⁷ *Ibid.*, p.93.

⁸ *Ibid.*, p.94. El subrayado es nuestro.

⁹ Sobre la preocupación de L. Villoro sobre estas experiencias nos dice Isabel Cabrera: "Villoro está dividido: por un lado cree que el rigor y la claridad deben acompañar a la reflexión filosófica e imponer límites al discurso de la razón; por otro, tiene intuiciones religiosas profundas que algunas veces le han señalado la presencia de lo que no puede decirse, pero que, una vez vivido, tampoco puede ignorarse. El conflicto ha encauzado el pensamiento de Villoro a reflexionar sobre otras formas de lenguaje, usos indirectos que pudieran ayudar a comunicar esa vivencia indescriptible". Isabel Cabrera, "La experiencia del silencio" en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1993, p.312.

sobrenatural sino que "el mismo mundo vivido es a la vez este mundo ordinario y una realidad otra".¹⁰ Una experiencia de este tipo sólo puede ser colocada por el filósofo en una epistemología coherentista que pueda aceptar ciertas notas discordantes con la experiencia propiamente filosófica o científica en la que el mundo se muestra en ocasiones lleno de precisión y certeza y, por otra parte, casi en términos de ilusión, de vivencias de la que en realidad poco podría decirse.

"¿Qué puede hacer la razón con una experiencia de este tipo?" se pregunta el filósofo. Puede aceptarla pero en términos de que es coherente con otras creencias racionales, así la hace vivible para sí y hasta cierto punto expresable y aceptable por los demás. "Eso es lo que puede hacer la razón con una experiencia extraordinaria: quitarle su carácter disruptivo para poder asimilarlo. ¿No es justamente lo que la filosofía ha hecho siempre con las convicciones religiosas?".¹¹

Pero, ¿qué clase de hombre requiere una operación semejante para aceptar una de sus vivencias más bellas? La respuesta de Luis Villoro es precisa:

Sólo un hombre dividido entre la nostalgia por lo sagrado y la mentalidad racionalista, científica, que comparte con su época, puede sentir la urgencia de justificar su creencia en lo otro, porque sólo así pueda hacerla consistente con su concepción del mundo y presentarla como aceptable para otros hombres. Sólo en una sociedad donde lo sagrado, expulsado de la vida cotidiana, debe manifestarse en soledad en momentos inusitados, puede plantearse el problema de someterlo a una crítica racional, para poder mantener su presencia.

¹⁰ "La mezquita azul" en Luis Villoro, *La significación del silencio...*, p. 99.

¹¹ *Ibid.*, p.131.

Lo que ha aparecido entre líneas, es que existe un ámbito, tal vez un tipo de experiencias, sobre los cuales la filosofía tienen dificultades para decir algo, es más, cuando las traduce a lenguaje filosófico parece no poder decirlas. ¿Qué hacer ante esta clase de experiencias?, ¿será que frente a ellas la filosofía tenga que callar, como pedía Wittgenstein?, o bien, ¿será que la filosofía tenga que aceptar otros lenguajes, e incluso al silencio mismo como moneda de significación que puede decir más que cualquier proposición?

II: LO INDECIBLE EN EL *TRACTATUS* (1975)

Algunos años antes de “la mezquita azul”, que es el texto al que nos hemos referido en la sección anterior, Villoro había descubierto, en la lectura de Wittgenstein, la posibilidad de que el silencio fuera el destino último de la filosofía ante la presencia del mundo. En su interpretación, el sentido final del *Tractatus* de Wittgenstein es una advertencia sobre los límites del pensamiento filosófico y su lenguaje.

Villoro cree que sólo desde esta perspectiva que admite los límites de la filosofía se pueden comprender las últimas partes del *Tractatus* del filósofo vienés, secciones por lo general omitidas o ignoradas por los filósofos del lenguaje, lógicos y epistemólogos. Villoro, en cambio, advierte que no es casualidad que ciertas proposiciones, incomprensibles para ciertas tradiciones lógicas, se encuentren al final de la obra: “la penúltima entrada del *Tractatus*, antes del silencio (6.54) da la clave de su lectura. La obra pretende conducir a ver el mundo “correctamente”(richtig), pero para ello es menester “superar” las posiciones del *Tractatus*”.¹²

¹² “Lo indecible en el *Tractatus*” en Luis Villoro, *La significación...*, p.166.

Villoro coincide con Janik y Tullin en que las frases finales de la obra de Wittgenstein modifican el sentido total de la obra, pero difiere con ellos en que justo las proposiciones finales estarían advirtiendo “que lo verdaderamente importante del *Tractatus* no es lo que se dice en él, sino lo que no puede decirse en él y sólo se comunica después de haber comprendido que no puede decirse”.¹³ Esto último es lo que piensa Villoro que es el mensaje de Wittgenstein en el *Tractatus* y que es “de mucho mayor interés que todas las doctrinas lógicas incluidas en la obra”.¹⁴

De tal forma que, insistamos, sólo se puede comprender la petición de silencio a la filosofía al final de la obra si se comprende que ésta quiere establecer claramente los límites del lenguaje con sentido; es un límite a la expresión de los pensamientos más que al pensamiento. Con ello lo que Wittgenstein estaría expresando, en opinión de Villoro, es que el lenguaje figurativo posee límites, mismos que son indecibles por el propio lenguaje figurativo.¹⁵ Es decir: “el análisis conduce a aceptar últimos elementos simples, ya no analizables, representados en las proposiciones por signos simples. Son los *objetos*”.¹⁶

Los objetos, ve Villoro, ellos mismos no son decibles. Esto es, pueden ser representados en una figura, pero como dice Wittgenstein “Sólo puedo hablar de ellos, no puedo expresarlos ellos mismos. Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es”.¹⁷ Los objetos son entonces, propiamente *indecibles*.¹⁸

¹³ *Ibid.*, p.167.

¹⁴ *Id.*

¹⁵ *Ibid.*, p.169.

¹⁶ *Id.*

¹⁷ Citado en *Id.*

¹⁸ *Id.* Recordemos en esto que Quine expresó, en una preocupación cercana, que la existencia es irrepresentable y no agrega nada a las proposiciones lógicas

Los objetos aparecen entonces como el sustrato último del cual se predicen cualidades, como la sustancia aristotélica. La sustancia no puede decirse. “Los objetos, sustancia del mundo, están supuestos en todos los hechos capaces de ser figurados por el lenguaje, pero ellos mismos no son hechos”.¹⁹ La sustancia como vio Wittgenstein (2.024), existe independientemente del mundo que acontece. El mundo es lo que tiene hechos que acontecen, pero la sustancia no es un hecho, en tanto que no puede ser descrita por el lenguaje.

En ese sentido, dice nuestro autor “podemos decir que los objetos no forman parte del mundo pero, a la vez, son los elementos últimos que debo suponer en cualquier hecho del mundo”.²⁰ La sustancia queda fuera de los límites del mundo (del lenguaje) y los objetos son las manifestaciones de los límites de este mundo, se manifiestan “como la existencia pura de “algo” indescriptible”.²¹

A esta limitación de los objetos, se suma la limitación de la forma lógica, pues las proposiciones, dice Wittgenstein, “pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que deben tener en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica (4.12)”.²² La forma lógica es indecible y sólo puede mostrarse en lo decible. Este último paso, interpreta Villoro, significa que la forma lógica es un tipo de espacio en el que se construye la figura del lenguaje, que supone a su vez una “experiencia básica”: “la existencia,

19 *Id.*

20 *Ibid.*, p.170.

21 *Id.*

22 Citado en *Id.*

allí, del mundo”.²³ Es decir, la experiencia que necesitamos para comprender la lógica no es que algo esté en tal o cuál situación, explica Villoro, sino que algo sea. Pero esto no es propiamente una experiencia:

La lógica es anterior a cualquier experiencia de que algo sea así. [...] Y esa experiencia presupuesta en la lógica, es justamente la que Wittgenstein llama “mística”. “Lo místico no es cómo sea el mundo, sino que el mundo sea” (6.44).²⁴

Wittgenstein, observa Villoro, tenía muy claro que ni la ciencia ni la lógica “explican” la existencia de los hechos del mundo.²⁵ Frente a ellos contemplo al mundo como un “fuera” y un “dentro”. El mundo (según la acepción wittgensteineana) aparece con un límite, aunque dicha experiencia del límite, ya advertimos, no es una experiencia, en tanto que no se refiere a un hecho que pueda estar en relación con otros hechos. Se refiere, dice el pensador mexicano “a la circunstancia de que un hecho y todo conjunto de hechos *sea...*”.²⁶

Esta visión del mundo como un todo limitado no puede ser representada por el lenguaje, entonces puede comprenderse aquella proposición de Wittgenstein que dicta: “El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico”.²⁷ Esto Villoro lo entiende como la consideración

23 *Id.*

24 *Id.*

25 *Ibid.*, p.172.

26 *Id.* Podemos recordar aquí la célebre pregunta de Heidegger, ¿por qué hay ser y no más bien la nada? Sobre esta cuestión en 1993 Villoro comentó “[...] para quien no tenga una experiencia directa del Todo, permanente y directa, siempre quedará la inseguridad y la duda. En ella debe optar entre un mundo absurdo o uno con sentido. Quien actúa *como* si el mundo tuviera sentido, *como* si existiera lo Otro, aun si en realidad no hay nada, ése ha dotado de sentido al mundo, ése ha hecho la opción más alta”. L. Villoro, “Respuesta a discrepancias y objeciones”, en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *op.cit.*, p.334.

27 “Lo indecible en el Tractatus” en Luis Villoro, *La significación...*, p.173.

del mundo como un acontecimiento inexplicable, gratuito “que hubiera podido no ser, y sin embargo, es, [lo que] causa un indescriptible asombro”.²⁸ El mundo está frente a nosotros como un milagro brotado de la nada, flotando en el infinito universo. Wittgenstein había dicho en sus cuadernos “el milagro artístico es que el mundo exista. Que exista lo que existe”.²⁹

Frente a esa presencia, el silencio, dicen Villoro y Wittgenstein. Pues la presencia de las cosas es una experiencia fundamental que resulta una suerte de trascendental para la conformación del lenguaje y del conocimiento y que por tanto resulta indecible (el ojo que mira no puede mirarse). Lo objetos chocan con los límites del lenguaje. Villoro nos dice que “la religión, la estética, la ética, toda actitud dirigida hacia los valores absolutos, toda pregunta por el “sentido” del mundo y de la vida, choca contra los límites del lenguaje y se basa en la captación del mundo como portento inexplicable”.³⁰ Así tenemos la intuición de que hay elementos de la realidad que no caen en la esfera de la representación y quizá tampoco del pensamiento.

Así Wittgenstein en el *Tractatus* muestra al final lo que funda el inicio de la obra, “cede a la tentación de balbucir lo que, en rigor, no puede ser dicho”.³¹ Los balbuceos, sorprendentes sin duda, apuntan sin embargo a esa visión final del mundo como

²⁸ *Id.*

²⁹ *Ibid.*, p.174.

³⁰ *Id.*

³¹ *Ibid.*, p.176.

un todo limitado.

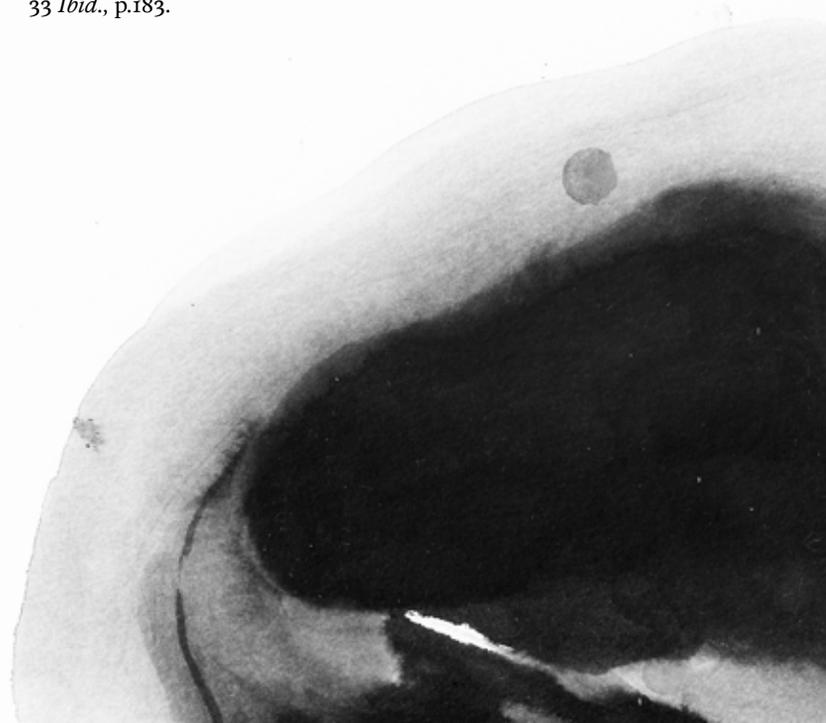
No se trata, sin embargo, explica Villoro de que Wittgenstein recurra a la vieja salida metafísica de acudir a una mística de lo suprasensible para dar la explicación última. El más allá del mundo del vienés, en la interpretación del pensador mexicano, es la suposición del más allá como un trascendental, en la acepción kantiana, en el que el “más allá” es en realidad un “más acá” de toda experiencia. “Es el conjunto de condiciones que la hacen posible; éstas no son experimentables, porque no constituyen una parte de la experiencia, pero debo admitirlas para el todo de la experiencia”.³² El trascendental no puede decirse por el lenguaje, porque los límites del mundo corresponden a lo que puede trazar el lenguaje figurativo, ya prefigurado por la lógica.

Frente a lo que no se puede decir, mejor callar. Villoro encuentra que las oraciones del *Tractatus* sobre lo indecible se limitan a comunicar siempre lo mismo: “que lo indecible es de tal manera que no se encuentra en el mundo. No dicen nada más. Para expresar lo indecible sólo cabe la “vía negativa””.³³

Siguiendo a Wittgenstein, Villoro escribe que frente a esas experiencias que

³² *Ibid.*, p.180.

³³ *Ibid.*, p.183.



sobrepasan los caminos del lenguaje, tal vez sólo podamos establecer proposiciones provisionales, sin un verdadero sentido. En algún momento habremos de darnos cuenta que al carecer de sentido no representan nada del mundo sino que hacen “otra cosa”: ayudarnos a encontrar la *visión correcta* del mundo. Y una vez que la encontremos nos decidamos a guardar silencio.

Dicha *visión correcta* implica que aceptemos que hay cosas sobre las que el lenguaje figurativo y la filosofía no pueden pronunciarse, por ejemplo sobre el sentido de la vida:

Así, sólo al comprender que carece de sentido formular cualquier proposición sobre “el sentido de la vida”, dejo de buscar afanosamente ese sentido en algún acontecimiento del mundo, por ejemplo, en la realización de una obra, en la obtención de algún bien o en el logro de algún objetivo, porque sólo entonces comprendo que “el sentido de la vida” no se refiere a ningún hecho [...] que este no se encuentra en ningún acontecimiento de la vida, sino en la vida misma: el sentido de la vida es vivirla en plenitud.³⁴

En este horizonte abierto por Wittgenstein, dice Villoro que se debe aprender a vivir sin palabras para ciertas cosas, y aceptar ciertos

34 “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India” en Luis Villoro, *La significación...*, p.187.

“milagros” y presencias. “Comprender que las preguntas metafísicas carecen de sentido es la única vía para captar por mí mismo aquello por lo cual preguntan”.³⁵⁻³⁶ En términos de Kant, dice nuestro autor, parecería que el *Tractatus* quiso poner límites al pensamiento para hacer lugar al sentimiento y a la voluntad, y por supuesto, al *silencio*.

III: UNA FILOSOFÍA DEL SILENCIO: LA FILOSOFÍA DE LA INDIA (1959)

Si Wittgenstein en pleno siglo XX tiene que proclamar los límites de la filosofía occidental, tal vez sea porque la tradición filosófica occidental ha confiado demasiado en la voz y en la palabra, en el *logos* que funda la realidad. Para hablar del silencio, o más bien, para referirnos a lo que de alguna forma dice, sin decir, requeriríamos de otra filosofía. Una filosofía, incluso más antigua que la filosofía griega, a la que Villoro dedicó en 1959 buena parte de sus reflexiones: la filosofía de la India.

Antes de pasar a la exposición de dichas reflexiones, conviene detenernos a señalar que los diversos textos que Villoro dedica al silencio responden a una honda preocupación del filósofo por pensar lo Otro, e incluso por pensar de otra manera.

35 *Ibid.*, p.188.

36 “Sólo calla quien ha comprendido, porque sólo quien ha comprendido puede acallar realmente sus preguntas. El silencio es un precepto obligado para quien no comprende y es una liberación para quien comprende; el primer tal vez quisiera hablar pero sabe que no debe, el segundo, en cambio, no siente ni siquiera la necesidad de hablar”. Isabel Cabrera, *op.cit.*, p.323.

Villoro busca a lo largo de su obra lo otro del pensamiento, lo otro de la palabra, lo otro frente a lo cual es difícil posicionarse. Esta vía que tendrá frutos fundamentales en su acercamiento al indigenismo, por ejemplo, en contraste con el mundo occidental.

En ese camino de contrastes, Villoro se acerca a la filosofía de la India para buscar otras posibilidades de la reflexión. La pluralidad de su pensamiento se observa en que no discute, como tal vez otros filósofos de su generación considerarían necesario, si la filosofía de la India era o no filosofía. Aceptaba, más bien, con gran humildad, la presencia de ese camino.

Es así que 1959 Villoro se aleja del canon tradicional que ha puesto la mirada firme en Grecia como cuna del pensamiento filosófico y se acerca a la India, porque ésta le permite adentrarse en otros aspectos de la realidad imposibles para Occidente, entre todos ellos, el que nos ha interesado en este ensayo: el silencio.

Nuestro autor nos presenta una filosofía india que puede compararse con la filosofía griega, pero que comienza mucho antes, cuando algunos hombres cansados de las guerras y del ritualismo religioso se internan en los bosques para buscar por sí mismos la verdad.³⁷ Esos hombres encuentran caminos para el pensamiento que no tienen que ver con los filósofos griegos que habían construido un mundo de formas, en el que el *logos*, palabra y razón marcaba el límite entre los entes, formaba el cosmos y salvaba a los seres del caos. Por eso, dice Villoro “la imagen griega del cosmos es la esfera finita, equilibrada en todos sus puntos, perfectamente acabada”.³⁸

37 “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India” en Luis Villoro, *La significación...*, p.70.
38 *Ibid.*, p.72.

La filosofía de la India marchó, en cambio, en otra dirección desde un inicio, en ella aparece un pensamiento que intenta franquear sus propios límites para acercarse a lo encubierto, a lo informe y al silencio. Los sabios de los *Upanishads* se preocupan, como los presocráticos, por la naturaleza. Pero el principio en el que encuentran tejida la trama del cosmos, que es origen y raíz de la vida, la morada en que todo reposa lo llaman “Brahma”. Estos pensadores de Oriente tratan, explica Villoro, de encontrar un principio radical tan amplio que pueda explicar tanto la realidad material como el ensueño, la construcción y la destrucción, la materia y el espíritu.³⁹

Estos filósofos del silencio observan que si busco en torno mío no habré de encontrar dicho principio, a mi alrededor sólo veo objetos determinados, cosas separadas de otras, imágenes, ideas, claridad, en suma. Estos filósofos no quieren la claridad que tanto valoraron los filósofos griegos, quieren ahondar en el misterio, en lo que está escondido a la vista y se mueve en las sombras. Nombres y formas son las determinaciones que me impiden ver a Brahma.⁴⁰ “Al nombrar las cosas, las separo y defino; la palabra saca al ente de su anonimato y lo muestra; a la vez lo determina”.⁴¹ Por eso para llegar a Brahma hay que rebasar los nombres y las formas. La filosofía occidental, como bien vio Wittgenstein, no puede salir de los nombres ni de las formas.

Para llegar a Brahma, explica Villoro, los filósofos indios efectúan la negación, método filosófico por excelencia en dichas latitudes, sólo comparable en Occidente

39 *Ibid.*, p.73.

40 *Ibid.*, p.74.

41 *Id.*

con las vías negativas de Plotino y de Pseudo-Dionisio, inclusive Wittgenstein.⁴² De Brahma no se puede afirmar ninguna cualidad, pues cualquier especificación lo determinaría. “El principio de todo resulta así “lo otro”, lo distinto por naturaleza de cualquier cosa definida”.⁴³

Se observa entonces por qué la filosofía de la India es una filosofía del silencio: todos los *Upanishads* cuando quieren hablar de Brahma usan términos negativos, pues Brahma está protegido por el silencio del lenguaje, de él no puede decirse qué es. Villoro escribe “el fundamento de toda forma no puede, él mismo, determinado; ha de estar vacío... Vacío. El principio de todo, dirán con fuerza los filósofos budistas, es eterno vacío. Vacío que no es la nada; no. Todo lo contrario: vacío que encierra la plenitud del todo.”⁴⁴⁻⁴⁵

Brahma, ya dijimos, no es el *Nus*, ni el *Logos*, órdenes que sólo serían manifestación de la pluralidad del mundo posibilitada por él. Para acercarse a Brahma hace falta el gesto silencioso de la sensibilidad hindú:

El mundo surge del ademán mágico del dios: danza Shiva, el Dios creador, y cada

42 Al respecto de la vía negativa Villoro opinó en 1993 “La vía negativa ha abierto, en el silencio, la posibilidad de una experiencia real, directa de la Otredad. Y me atrevo a decir a sugerir que las experiencias personales, estéticas y morales, no difieren en cualidad, sino en grado, de aquella experiencia. [...] En todos ellos se aprehende algo *otro* que se manifiesta en *este* mundo. La experiencia religiosa podría verse, creo, como el grado más alto y depurado de esas experiencias estéticas y morales[...]” L. Villoro, “Respuesta a discrepancias y objeciones” en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *op.cit.*, p.334.

43 “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India” en Luis Villoro, *La significación...*, p.75.

44 *Ibid.*, p.76.

45 En contraste con Villoro, nos dice Isabel Cabrera, para otros pensadores como Camus el silencio no significa la presencia sino la ausencia de Dios “y no manifiesta el sentido del mundo sino su carácter absurdo [...] Dios no contesta, Dios no existe para el hombre”. I. Cabrera, *op.cit.*, p.325. También María Zambrano en su *Tumba de Antígona* hablará del silencio de los dioses frente a la tragedia de los hombres.

uno de sus gestos va trenzando la ilusión de la forma y del movimiento. El universo entero es una procesión de imágenes que en el vacío dibuja la línea silenciosa de su danza. El mundo antes que artificio de la razón, es fruto del poder de un gran ilusionista. No podemos decir, sin duda, que no sea nada; pues se esfuma en cada instante sin dejar huella, como las frágiles figuras de la danza.⁴⁶

El mundo del nombre y la forma es en la medida en que tiene detrás la presencia de Brahma y no es en la medida en que aparece bajo la ilusión de la individualidad y la determinación. En ese sentido es *maya*, irrealidad, sueño, ilusión mágica, es como una chispa de fuego que gira hasta formar un aparente círculo.⁴⁷

La cuestión estriba en que ambos mundos, el de Brahma y el de la ilusión son uno solo, ambas experiencias muestran dos facetas del mismo mundo, según nuestra forma de contemplarlo.⁴⁸ Así, “la filosofía de la India no enseña a ver otro mundo; enseña a ver este mismo mundo con ojos distintos”.⁴⁹ De ahí que encontremos una concepción de la verdad distinta de los griegos. En Grecia la verdad sale a la luz, se dice. En la India se trata de negar toda verdad, de abolir las determinaciones hasta llegar a lo que está cubierto por las formas. En la India:

El conocimiento verdadero no tiene por vehículo de expresión la palabra, al menos la palabra discursiva. Ésta determina y define: lo contrario del movimiento negativo que conduce a la verdad. El conocimiento verdadero es un movimiento de retorno: va del discurso a

46 “Una filosofía del silencio: la filosofía de la India” en Luis Villoro, *La significación...*, p.78.

47 *Id.*

48 *Id.*

49 *Ibid.*, p.79.

«...El conocimiento verdadero es un movimiento de retorno: va del discurso a su origen, el silencio...»

LUIS VILLORO

su origen, el silencio. Porque, así como el fundamento de la forma es el principio informe, así también el fundamento de toda palabra es el silencio del cual surge y en el cual se revierte.⁵⁰

El lenguaje, así, no es más que un momento en medio del silencio. Por eso, dice Villoro, la verdad es anterior a la palabra: la verdad es silencio.⁵¹

IV: LA SIGNIFICACIÓN DEL SILENCIO (1960)

Abordemos, por último, un artículo de 1960 que recogió de manera sistemática las preocupaciones de Villoro sobre el silencio. En “La significación del silencio” nuestro filósofo quiere saber qué significa el silencio. Es claro que esto resulta una preocupación paradójica para la filosofía toda vez que desde los griegos hasta Descartes, y todavía en nuestros días, la palabra ha sido el patrimonio que el hombre no comparte con ninguna otra creatura.⁵² “El mundo humano llega hasta donde alcanza el lenguaje; y este no sería nuestro mundo si no se conformara a las significaciones que el lenguaje le presta”.⁵³

Pero la filosofía, advierte Villoro, ha

reducido la palabra a su uso predicativo, únicamente conformado según las reglas lógicas, y provisto de significaciones invariables.⁵⁴ Pero, como lo muestra el propio Villoro en sus textos, para admitir la función discursiva (figurativa) de la palabra se debe admitir la posibilidad de comprender el mundo significativamente, es decir, que la referencia singular del lenguaje predicativo es anterior a dicho lenguaje, y “se encuentra ya en la percepción, en la conducta práctica, en el gesto”.⁵⁵ Como ve Heidegger (*Ser y tiempo* §34), dice nuestro autor, las significaciones no resultan de las palabras, las preceden. Antes de hablar, o mejor dicho, más allá del hablar, están esferas más amplias de significación en las que yacen la música, la danza, el canto y la poesía, así como el silencio.

Antes del discurso “estamos en contacto directo con las cosas, las experimentamos y manejamos, nos conmovemos con ellas o en ellas actuamos; pero siempre necesitamos de su *presencia*”.⁵⁶ Frente a ello la palabra discursiva es un triunfo y una pérdida. Ganamos, por un lado, la posibilidad de referirnos a las cosas sin tenerlas presentes, podemos separarnos de ellas. Las poseemos en figura por medio de un signo que las

⁵⁰ *Ibid.*, p.80.

⁵¹ *Id.*

⁵² “La significación del silencio” en Luis Villoro, *La significación...*, p.48.

⁵³ *Id.*

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Ibid.*, p.49.

mantiene ante la conciencia como un término de referencia.⁵⁷ Esa posibilidad, en efecto, dice Villoro, sólo pertenece al hombre. Incluso hay filósofos que han soñado con que el lenguaje discursivo supla las cosas de modo tan perfecto que la estructura de las cosas corresponda a la del lenguaje. Pero es imposible que la capacidad figurativa “copie” a la realidad, porque la palabra tiene que hacer abstracción de las cosas para prescindir de su presencia, olvidar las cualidades y la particularidad que vivimos en ellas, y sólo de esta forma se puede crear figura. (Nietzsche había dicho, en este sentido, que cuando digo “hoja” realizo una metáfora que abstrae las formas únicas, los tonos únicos de cada hoja que percibo. ¿Dónde está la “hoja”? sólo en el lenguaje).⁵⁸

La palabra logra eliminar la singularidad de las cosas y esto, dice Villoro, de cierta forma tranquiliza. Pues “antes del lenguaje, todo para el hombre es nuevo, nada habitual ni previsible”.⁵⁹ Vivir sin la palabra, dice nuestro autor, es una experiencia insufrible pues en ella el hombre:

No podría jamás saber a qué atenerse con ello; si tiene un nombre, en cambio, puede clasificarlo, hacerlo un poco suyo, manejarlo por medio de su símbolo. El niño quiere saber cómo se llaman todas las cosas para poder hacérselas hospitalarias.⁶⁰

Mas el lenguaje discursivo resulta a su vez una pérdida, pues con él no podemos hablar del mundo que vivimos sino del que nos hemos representado. En el lenguaje “sé que el sol que cada día se levanta es siempre el mismo

⁵⁷ *Ibid.*, p.50.

⁵⁸ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

⁵⁹ “La significación del silencio” en Luis Villoro, *La significación ...*, p.54.

⁶⁰ *Id.*

e irradia en toda hora una luz semejante. Pero en mi mundo vivido, anterior [anterioridad lógica] al discurso, ese disco luminoso es nuevo cada día y cobra en momentos fulgores de esplendor inesperado”.⁶¹

El lenguaje discursivo me permite hablar de cierta regularidad, pero no logra eliminar la extrañeza del mundo ni suprime la capacidad de asombro. Villoro advierte que “debajo de las palabras las cosas siguen siendo singulares e imprevisas”,⁶² sólo describibles en este estado, tal vez, con el lenguaje de la poesía,⁶³ o con la mímica o la música...

“¿Hay algo más sorprendente que la lengua de fuego que surge de pronto, vivaz en la estufa cotidiana” Cualquier cosa puede ser a la vez algo habitual, representable en el discurso, y una presencia vivida e irrepresentable”.⁶⁴

Villoro advierte entonces que el lenguaje discursivo no logra expresar y comunicar la presencia vivida del mundo, tal vez el silencio puede decir más que el discurso en tanto que, como la poesía, la música, la pintura, logra negar las significaciones invariables y objetivas del lenguaje discursivo.⁶⁵

Villoro advierte que hay distintos tipos de silencio: el que acompaña a un alma recogida, el silencio que puede ser signo de la mansedad o del orgullo y desprecio, también está el noble silencio de quien escucha o el silencio “farisaico” de quien juzga.⁶⁶ Sin embargo en ninguno de estos casos el silencio significa por sí mismo sino como signo de una intimidad mental.

⁶¹ *Ibid.*, 55.

⁶² *Id.*

⁶³ La palabra poética, dice Villoro quiere hablar de la presencia concreta de los fenómenos como los vivimos, usa la palabra sí, pero es una palabra que sustituye a las cosas e inmediatamente es a su vez sustituida por una experiencia que bien puede equipararse a guardar silencio frente al mundo. “Toda metáfora es ya un principio de negación de la palabra”, *Ibid.*, p.60.

⁶⁴ *Ibid.*, 56.

⁶⁵ *Ibid.*, 56-57.

⁶⁶ *Ibid.*, 61.

A Villoro le interesa el silencio que acompaña al lenguaje como su trama, la palabra lo interrumpe, pero retorna a él.

Antes de aparecer una palabra, puede haber un silencio que la anuncie. Hay pausas que indican claramente la inminencia de una frase desconcertante o imprevista [...] en estos casos es obvio que el silencio no sólo enlaza elementos significativos del lenguaje, también a él empieza a brotarle una vaga significación propia.⁶⁷

El silencio incluso puede llegar a suplantar palabras y oraciones y toma una completa significación. Hay silencios cómplices, otros que reprueban y condenan, y otros que otorgan y entregan.⁶⁸

Cuando en una conversación suplantamos las palabras por el silencio, dice Villoro, es como si nos diéramos cuenta que “la palabra no es adecuada al modo como las cosas en torno se presentan, que no puede figurarlas con precisión”.⁶⁹ En esos momentos se observa que la palabra es un horizonte limitado y que lo que vivimos lo rebasa. Las cosas rebasan las posibilidades de las palabras. El silencio se usa para intercambiar palabras, pero al negar la palabra “muestra el hiato que separa la realidad vivida del lenguaje

que intenta representarla. El silencio es la significatividad negativa en cuanto tal: dice lo que no son las cosas vividas; dice que no son cabalmente reducidas al lenguaje”.⁷⁰ Nosotros agregamos a esto, que el silencio señala que el mundo jamás será expuesto por completo al recuento de la razón.

El silencio aparece entonces como símbolo de una presencia, no es de extrañarse entonces que sea el silencio la manera en que muchas religiones refieren a la divinidad y al espacio de lo sagrado, como sucede en la filosofía de la India.

El hombre es capaz de hablar, esa es una de sus potencias más importantes y fundamentales, pero también vive, y esa vivencia lo invita a guardar silencio ante la pura presencia, inexplicable, de las cosas. El silencio, dice nuestro autor “no suministra conocimiento alguno acerca de cómo sean las cosas, sólo dice que las cosas son, y que este su ser es inexpresable por la palabra”.⁷¹ Seguramente tiene razón Luis Villoro cuando observa que de los hechos más importante de la vida como el amor, el sufrimiento, la muerte no puedo dar cuenta con palabras, sólo mostrar su “incomprensible presencia”.⁷² D

⁶⁷ *Ibid.*, 62.

⁶⁸ *Ibid.*, 63.

⁶⁹ *Ibid.*, 66.

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Ibid.*, 68.

⁷² *Id.*