

EL SILENCIO COMO INTERPELACIÓN: PAZ Y CONFLICTO

Vicent Martínez Guzmán*
Universitat Jaume I de Castelló¹

1. Introducción

He aceptado el reto de Mary Farrell de reflexionar sobre el silencio desde la perspectiva de mi propia formación en filosofía. En estos momentos mi preocupación filosófica fundamental es cómo podemos organizar nuestra convivencia acercándonos a unas relaciones humanas basadas en la idea de paz y afrontar nuestros conflictos disminuyendo los niveles de violencia de todo tipo. En este contexto voy a entender por conducta violenta el intento de hacer lo que alguien quiere con la anulación rápida o lenta de otra u otras personas. No voy a referirme a los sentidos positivos de violencia como cuando es necesario «violentar» una situación, por ejemplo, porque nos parece injusta. Esta preocupación filosófica implica aprender de los otros, de lo que dicen, de lo que quieren decir, pero también de sus silencios. Los complejos presupuestos en los que vengo trabajando en la Filosofía para la Paz conllevan una concepción de los seres humanos y sus relaciones en la que la comunicación juega un papel fundamental. Voy a tratar el tema del silencio en el contexto de esa concepción. En primer lugar compararé el silencio con los actos de habla de Austin, después lo compararé con la teoría del decir de Ortega y, finalmente, propondré un ejemplo del silencio como interpelación por la paz.

2. Los seres humanos, la comunicación y el silencio: la actitud performativa

Considero como una característica distintiva de los seres humanos para afrontar las relaciones entre nosotros mismos y entre nosotros y la naturaleza lo que denominamos *cultura*. Hablo de *la* cultura como peculiaridad humana y *las diversas* culturas como expresión de las diferentes maneras que los seres humanos individual y colectivamente tenemos de afrontar nuestras relaciones. En las relaciones humanas muchas veces lo que unos que-

* Profesor de Filosofía en la Universidad Jaume I de Castellón.

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación PB97-1419-CO2.02 financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

remos «choca» con lo que otros quieren, entramos en conflicto. «Chocar unos con otros» es el sentido etimológico de conflicto (de *con-fligo*). Admito que los conflictos son parte fundamental de las relaciones humanas. Sin embargo, también admito la diversidad de maneras en que podemos manejar nuestros conflictos: desde la anulación física del otro, rápida o lenta, hasta la explicitación de las posibilidades de cooperación, gritando o en silencio. Es decir, hay como una pluralidad de formas de «respondernos» unos a otros cuando entramos en conflicto. Así tenemos una experiencia originaria de otra característica genuinamente humana que es la *responsabilidad*. Quizá las grandes doctrinas sobre la libertad se referían a esta característica que más modestamente denominamos responsabilidad (Austin, 1975: 173 s.): *la capacidad de responder y pedirnos cuentas de lo que nos hacemos unos seres humanos a otros porque sabemos que podemos hacernos las cosas de maneras diferentes*. Se apela a nuestra responsabilidad porque se nos considera «libres» para hacer las cosas de maneras diferentes.

Estas reflexiones forman parte de lo que he llamado una descripción fenomenológica de nuestra experiencia cotidiana en contextos de comunicación (Martínez Guzmán, 1997; 1998). Metodológicamente es posible porque damos un giro epistemológico en la manera de conocer considerada científica que hemos heredado de la Modernidad occidental. *Parecía que sólo podíamos conocer científicamente si éramos objetivos, desde la perspectiva del observador, en el marco de una relación sujeto-objeto en la que el sujeto tenía que ser neutral, no hacer valoraciones, no comprometerse, referirse a los hechos*. Era el «paradigma de la conciencia».

Sin embargo la fenomenología comunicativa de nuestra experiencia cotidiana no la hacemos desde la actitud objetiva del mero observador. Una actitud objetiva sería, por ejemplo, considerar que el que nos acaba de dar un pisotón en la mano cuando estábamos sentados en el suelo, era simplemente un niño, o estaba enfermo mentalmente, etc. O cuando nuestro interlocutor no puede serlo porque su silencio es síntoma de una enfermedad, o el silencio mismo es una enfermedad. En estos casos distanciamos objetivamente al otro, no le atribuimos responsabilidad. Es un asunto diferente la responsabilidad que yo pueda tener con él.

Este paradigma de conocimiento basado en la objetividad hay que cambiarlo por el paradigma de la comunicación. En esto consiste el giro epistemológico que propongo: *desde la fenomenología comunicativa de la experiencia cotidiana cambiamos la relación entre sujeto y objeto por una relación entre sujetos, la objetividad por la intersubjetividad, la perspectiva del observador por la del participante, la actitud objetiva por la actitud performativa, la neutralidad por el compromiso con unos valores y el rechazo de otros*.

La actitud performativa consiste en *reconstruir* lo que unos seres humanos nos hacemos a otros, desde dentro mismo de nuestra humanidad, considerándonos cada uno a sí mismo, haciéndonos cosas unos a otros, asumiendo nuestra responsabilidad, sufriendo para bien o para mal lo que los otros nos hacen, indignándonos o alegrándonos por lo que unos hacen a otros, no meramente observando (Habermas, 1985: 61 ss.; Strawson, 1995: 41-60). Desde la perspectiva participante de la actitud performativa rompemos la dicotomía hecho-valor (Austin, 1971: 196, 198). Los seres humanos no somos neutrales respecto de lo que nos hacen, lo que vemos que unos hacen a otros, o en relación con lo que nosotros hacemos. No hay hechos puros. Es más, los hechos tiene un origen en lo que los seres humanos hacemos y sólo de manera derivada decimos que los fenómenos de la naturaleza son hechos, como si los hubiera hecho alguien. Por este motivo no somos neutrales respecto de lo hechos. Lo que hacemos lo hacemos valorando lo que podríamos hacer de otras formas, asumiendo nuestro papel de agentes de nuestras acciones (Martínez Guzmán, 1986: 22-25).

Propongo que es desde esta actitud performativa que el silencio puede decir algo, que el silencio puede ser considerado interpelación, llamada de atención, demanda mutua de responsabilidad. «Interpelar», según el diccionario de María Moliner, significa interrumpir a alguien hablando, pedir con autoridad o derecho a alguien explicaciones sobre cierta cosa en que ha intervenido o excusas sobre algo que ha hecho, llamar a capítulo, pedir cuentas, pedir satisfacciones. Creo que podemos hacer todo eso en silencio y usando el habla o la escritura. En el núcleo de este trabajo voy a establecer un paralelismo entre el silencio como acción humana y el lenguaje también como acción humana. Voy a aplicar la doctrina de Austin de lo que hacemos con las palabras, a lo que hacemos con el silencio, la teoría de los actos de habla a la teoría del silencio comunicativo o silencio como interpelación. El propio Austin² (1971: 49) lo incluye:

Emitir las palabras es, sin duda, por lo común, un episodio principal, si no el episodio principal en la realización del acto (de apostar o de lo que sea), cuya realización es también la finalidad que persigue la emisión. Pero dista de ser comúnmente, si lo es alguna vez, la *única* cosa necesaria para considerar que el acto se ha llevado a cabo. Hablando en términos generales, siempre es necesario que las *circunstancias* en que las palabras se emiten sean *apropiadas*, de alguna manera o maneras. Además, de ordinario, es menester que el que habla, o bien otras personas,

² Modifico la traducción para proponer, por razones que explico más adelante, *utterance* y *uttering* por emisión y emitir, respectivamente. Ver el texto original en Austin (1976: 8).

deban *también* llevar a cabo *otras* acciones determinadas «físicas» o «mentales», o aun actos que consisten en emitir otras palabras.

Vayamos por partes.

3. El silencio como emisión performativa: la teoría de los actos de habla

Un primer paso en el giro pragmático que supuso la teoría de los actos de habla fue centrarse en el concepto de emisión. Emisión es mi propuesta de traducción para el término inglés *utterance*, pero en la explicación que voy a dar, emisión será sinónimo de las otras traducciones que he visto de *utterance*: expresión, proferencia, manifestación y enunciación (Martínez Guzmán, 1992; 1994). Al filósofo del lenguaje, no le interesa sólo la oración gramatical, ni sólo la oración gramatical usada para referir hechos o situaciones, sino lo que hacemos al hablar.

En efecto, en nuestra tradición occidental hemos heredado una seducción por la referencialidad, la descripción, denotación, o enunciado de hechos que ha relegado a un segundo plano todo lo demás que hacemos al comunicarnos: prometer, pedir perdón, declarar el amor, aconsejar o, simplemente, permanecer en silencio. Parecía que lo más importante era referir o describir hechos. Cuando lo que decíamos se correspondía con los hechos hablamos con objetividad y de lo enunciado podíamos decir si era verdadero o falso. Además había implicaciones para una concepción dualista del ser humano: como todo enunciado debería referir a algo, mi decir «prometo que mañana vendré» refería a una especie de acto espiritual interno según el cual si el enunciado se correspondía con lo que pensaba interiormente sería verdadero, y sería falso si no se correspondía. Teníamos así un ser humano «interior» y uno «exterior». *El silencio se interpretaba como algo interior*. Evidentemente resultaba difícil que dos seres humanos nos comprendiéramos bien porque «yo sé más de mí que tú» y encuentro dificultad para acceder a tu mente, a tu yo, o a tu silencio. Por tanto, problemático era también considerar el silencio como comunicación. No obstante, recordemos, estas afirmaciones se dan dentro del paradigma de conocimiento sujeto-objeto, paradigma de la conciencia, de la verdad como objetividad, a la que ayudaba la concepción del lenguaje seducida por la referencialidad.

Sin embargo nosotros hemos dado el giro epistemológico y estamos en el paradigma de la comunicación. Lo importante no son las oraciones gramaticales ni los enunciados que refieren a los hechos, sino las emisiones que hacemos para comunicarnos, lo que nos manifestamos unos a otros, los gritos que proferimos para ser escuchados, los sen-

timientos que expresamos para ser amados o amar, lo que hacemos al hablar. Aplicado al silencio lo que me interesa filosóficamente es qué queremos decir como agentes del silencio, como emisores; qué hacemos manifiesto con nuestro silencio, qué nos expresamos unos a otros, qué nos decimos callando. Podríamos decir que considero el silencio como una *utterance*, como una emisión.

Además la doctrina de la emisión se amplió a la doctrina general de lo que hacemos al hablar. De ahí que las emisiones pasaran a denominarse *actos de habla*. Propongo ampliar la noción de actos de habla a la noción de silencio, de manera que hablemos de *actos de comunicación*: filosóficamente tengo interés por las cosas que nos hacemos unos a otros al hablar y al callar. Son acciones humanas de las que somos responsables los seres humanos como agentes de nuestras acciones, habladas y calladas: somos *causa* de nuestros actos de habla y de nuestros silencios. Tenemos experiencias elementales como la de vernos a nosotros mismos tirando una piedra y reconocemos que somos causa de nuestras acciones. De ahí en nuestra tradición cultural, hemos generalizado y afirmado que «todo acontecimiento tiene una causa». Tanto hemos exagerado el modelo que hemos llegado a afirmar que los seres humanos sólo somos causas segundas, que la única primera es Dios, o que estamos determinados por nuestros instintos, o nuestros genes, o nuestro psiquismo, llegando a dudar que nosotros mismos seamos causas de nuestras acciones. Sin embargo la experiencia originaria es que somos causa de nuestras acciones y entendemos otro tipo de causas y agentes de lo que sucede gracias a la experiencia originaria que tenemos de nosotros mismos haciendo algo (Austin, 1975: 171, 191), en nuestro caso, hablando o callando.

Además en contra del dualismo interior-exterior, las acciones humanas no se pueden reducir ni a simples movimientos físicos ni a simples actos espirituales internos que tengo que exteriorizar. Reducir las acciones humanas a simples movimientos físicos sería como reducir lo que nos decimos unos a otros a meros movimientos con la lengua. Pero tampoco podemos decir que mi acción de tirar una piedra es fruto de un proceso espiritual interno o que como decía el clásico «mi lengua lo juró pero mi corazón no» (Austin, 1975: 219-220). Es cada ser humano en toda su complejidad el que es el sujeto de sus acciones, sobre las cuales, los demás le pueden pedir cuentas o agradecerse las. A veces se agradece una palabra del otro y también su silencio. Otras veces, palabra y silencio, pueden ser un insulto.

Es más, en la experiencia originaria de verme a mí mismo causa de mis propias acciones, de mis actos de habla, de mis silencios, me veo como persona, influyendo en las otras personas. Probablemente éste es el sentido original de «causa» diferente de la cau-

sación física por presión, por ejemplo: Con lo que digo o con mi silencio influyo sobre las otras personas a través de las convenciones del lenguaje (Austin, 1971: 156 n.6) y de lo que convencionalmente callamos.

Que el lenguaje y el silencio sean «convencionales» no significa que sean arbitrarios y que cada uno pueda hacer lo que quiera con sus palabras y sus silencios. Significa que lo que hago, lo que digo y lo que callo me compromete, me liga sólidamente con los otros de manera que siempre podemos pedirnos unos a otros que aclaremos nuestras intenciones, que digamos qué convenciones, qué normas seguimos, que asumamos nuestra responsabilidad.

Esta ligazón sólida que experimentamos originariamente cuando nos reconocemos causa de los que nos hacemos, nos decimos y nos callamos unos a otros es, a mi juicio, el sentido original de la palabra *solidaridad*. La solidaridad no es algo a añadir a nuestras relaciones porque somos buenas personas o en momentos de buenos sentimientos. *La solidaridad es el fundamento originario de nuestras relaciones como seres humanos que en nuestras acciones más simples nos encontramos influyéndonos unos a otros, siendo causa de lo que nos decimos, nos hacemos y nos callamos unos de otros.* La solidaridad es la originaria intersubjetividad de las relaciones humanas que se muestra en todo lo que nos hacemos: los actos de habla que emitimos, los silencios que nos manifestamos, los gritos que proferimos o los sentimientos que expresamos. *De ahí que la violencia sea la ruptura de la intersubjetividad, del reconocimiento de unos a otros que necesitamos para sobrevivir como seres humanos, la alteración de la solidaridad originaria.* Es la violencia y no la convivencia pacífica y solidaria lo que es negativo, lo que significa ausencia de lo que caracteriza genuinamente las relaciones humanas. También estoy trabajando en este giro epistemológico en Filosofía para la Paz. Soy violento u ofendo con mis palabras y mis silencios cuando suponen una exclusión del otro, una falta de reconocimiento del otro que aparece sólidamente ligado a mí en todas mis acciones como ser humano. Soy capaz de entender que soy violento, que mi silencio puede ser violento, porque altero lo que es originario de las relaciones humanas, a saber, la intersubjetividad solidaria.

Esta manera de entender los actos de habla y los actos de silencio como acciones humanas, centradas en el concepto de emisión, manifestación, expresión, preferencia o enunciación, se completa con lo que hemos denominado actitud performativa, explicada también en el marco de nuestros actos de comunicación. Inicialmente la denominación «performativo» aparece en Austin para oponerse a la «falacia descriptiva» de pensar, como hemos dicho, que la principal función del lenguaje es referir o describir con verdad o falsedad los hechos (43). Pero en nuestro contexto nos interesa el fenómeno de la per-

formatividad porque, completando la noción de emisión, *una emisión performativa es aquella en la que lo importante está en lo que unos seres humanos nos hacemos a los otros al hablar y al callar, los compromisos y responsabilidades que asumimos, expresados por las intenciones que tenemos, las convenciones que seguimos y que nos podemos pedir que sigamos, y los efectos que tiene sobre los otros*. En definitiva es lo que realizamos con nuestros actos comunicativos, en mi interpretación, hablados y silenciosos, lo que ejecutamos con ellos. De ahí que *performative* haya sido traducido como «realizativo» y yo mismo en otro trabajo lo he comparado con la noción de «ejecutivo» propuesta por Ortega y Gasset (Martínez Guzmán, 1992).

El análisis que he realizado de emisión ya lo he hecho desde la actitud performativa. Las emisiones performativas no son primariamente ni verdaderas ni falsas en el sentido de los enunciados o emisiones constativas que se valoraban por su dimensión de correspondencia con los hechos. *Las emisiones performativas se valoran por su fortuna o mala fortuna en las relaciones que establecen unos seres humanos con otros* (Austin, 1971: 53 ss.). El modelo «prometo que mañana vendré» se caracteriza por la dimensión de valoración del cumplimiento de la promesa. Si la promesa se cumple habrá sido sincera, afortunada; de lo contrario, desafortunada, insincera, pero en ambos casos el otro está legitimado para demandarme por lo que le he hecho o dejado de hacer. Lo importante es la *dimensión de valoración intersubjetiva* de lo que nos decimos, nos hacemos y nos callamos unos a otros. Incluso la verdad y la falsedad, son parte de la fortuna o mala fortuna de lo que nos decimos unos a otros. El énfasis no está sólo en que lo que digamos se corresponda con los hechos, sino en el compromiso que yo adquiere con los otros por lo que digo que, en el caso de las emisiones constativas, o las oraciones usadas para referir hechos como los enunciados, será verdadero o falso según el ajuste con lo que ocurra en el mundo.

Lo que nos decimos, hacemos, o callamos unos a otros se distingue por ese carácter performativo, ejecutivo o realizativo que nos liga a unos seres con otros en lo que he llamado la solidaridad originaria de nuestra intersubjetividad. Ortega (Martínez Guzmán, 1992: 174) habla de que la función expresiva de los seres humanos, tanto en el lenguaje como el arte, tiene una potencia alusiva y una ejecutiva. Es la *potencia ejecutiva* del silencio la que nos interesa desde la performatividad. Austin (1971: 75, 144) le llama *fuerza ilocucionaria*. Es lo que hacemos *al* decir lo que decimos (acto ilocucionario), y no sólo por el hecho *de* decirlo (acto locucionario) o las consecuencias perlocucionarias que se siguen *por* decir lo que hemos dicho (acto perlocucionario) (136 ss.).

El recurso lingüístico que tenemos para hacer explícita la fuerza ilocucionaria o per-

formatividad de lo que nos decimos o nos callamos unos a otros es el llamado performativo o realizativo explícito: siempre podemos usar la primera persona del singular del presente de indicativo activo para hacer explícito que con mis palabras «mañana vendré» lo que estoy realizando o ejecutando es una promesa, una advertencia o una amenaza: «prometo, te advierto, u os amenazo que mañana vendré». Lo mismo ocurre con el silencio: siempre tenemos el recurso verbal al realizativo explícito, para aclarar si mi silencio era una promesa, una advertencia o una amenaza. Hasta hace poco el silencio administrativo después de un tiempo era una denegación de la solicitud y ahora significa la aceptación de la demanda. El realizativo explícito muestra la ineludible presencia del yo (104 s.) que hace que, en nuestros actos de comunicación, yo mismo no puedo eludir la responsabilidad de mis actos de habla o de mis silencios.

Pero esta ineludible presencia del yo que realiza o ejecuta sus actos de habla o sus silencios no significa que cada uno es un mundo, o que una persona es una isla, una mente a la que no podemos acceder, un silencio incomprensible que sólo entendemos cuando nos revela su intimidad. La explicitación de la fuerza ilocucionaria con que nos hacemos lo que nos hacemos, hablado o callado, tiene ella misma una intimidad ejecutiva, performativa o realizativa por la que yo quedo ligado a los otros tal como venimos defendiendo. Cuando explícito la fuerza de lo que hago usando la primera persona me veo a mí mismo en mi intimidad con lo que los otros me pueden pedir (Martínez Guzmán, 1992: 173). La intimidad de mi reflexión o de mi silencio no me aísla. «*La verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose, está a igual distancia de lo externo como de lo interno*» dice Ortega (1983: VI, 254). No tendría sentido que proclamara gritando mi gran lista de derechos si no hubiera nadie que me los reconociera. No tendría sentido mi silencio si no es porque me pone en una especial relación con los otros, lo mismo que me siento interpelado por su propio silencio. De ahí que un elemento fundamental de la fuerza ilocucionaria o potencia ejecutiva de lo que nos hacemos unos a otros es el llamado *efecto ilocucionario* de aprehensión, captación o comprensión (*uptake*) de la fuerza ilocucionaria con que hago lo que hago, mis actos de habla o mis silencios. Siempre nos podemos pedir cuentas unos a otros de las intenciones y convenciones que seguimos en nuestro habla y en nuestro silencio. Si no me importa ni tu habla ni tu silencio, ni a ti la mía, empezamos a ejecutar acciones desafortunadas, empezamos a romper nuestra intersubjetividad solidaria, iniciamos la violencia. Incluso si me pides que te deje en paz y tengo que entenderlo me sentiré interpelado sobre por qué me pides lo que pides. Te dejaré sola con tu silencio cuando haya comprendido qué es lo que necesitabas, y para ello se requiere el efecto ilocucionario de comprensión que sigue ligándonos unos a otros. Por eso

cada cosa que nos hacemos unos a otros, incluso nuestros silencios, tienen otro efecto ilocucionario que es el efecto *constitutivo*, las cosas ya no pueden seguir como eran antes, después de lo que nos estamos haciendo: cada acción humana y el silencio lo es, es tan singular que tiene un efecto constitutivo en nuestras relaciones, como también tiene una serie de *secuelas* de las que nos podemos pedir cuentas (Austin, 1971: 161 s.).

4. El silencio y la teoría del decir

Ésta es mi comparación de la teoría de los actos de habla con el silencio como interpelación que podríamos llamar teoría de los actos comunicativos en los que se incluye el silencio. Esta teoría de los actos de habla (*speech acts*), a la que he aplicado el silencio viene de la tradición anglosajona de Austin. Pero en la tradición española de Ortega que vengo citando, el silencio se relaciona con el decir, en lo que llama teoría del decir. El decir es anterior al lenguaje. «Es el estudio que llamamos *Teoría del decir*, donde el fenómeno del habla es sorprendido verdaderamente en su *status nascens* y hace ver a la palabra como lo que, en efecto es, a saber: nunca «mera palabra» y sin consecuencias, siempre acción grave del hombre en su vida y uno de los lados más dramáticos de su destino» (Ortega y Gasset, 1983: VII, 17). No significa que se ocupe del origen histórico del lenguaje sino de las condiciones que lo hacen posible, de sus condiciones de posibilidad (IX, 754).

Entre las condiciones de posibilidad del lenguaje está el silencio. Aprendemos en la teoría del decir que lo que resulta dramático para los seres humanos, es que «no se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por 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» (V, 444). «La condición más fuerte para que alguien consiga decir algo es que sea capaz de silenciar todo lo demás. Sólo un ente capaz de la renuncia, del ascetismo que supone callar muchas cosas que querría comunicar para lograr así decir siquiera una, puede llegar a formar una lengua» (IX, 754).

«El decir es un estrato más profundo que el habla» (VII, 248). En ese sentido el ser humano es constitutivamente dicente, el que tiene cosas que decir, decidor y no silente (248). En el animal que luego resultó ser humano, surgió un anormal desarrollo y superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que tenía necesidad de comunicar, de decir. Así el ser humano como animal que tiene cosas que decir surge de la *fantasía*: El ser humano es un animal fantástico. Tiene una riqueza interna de cosas que decir, un «mundo interno» que comunicar: «Esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un carácter totalmente nuevo, por-

que no se trató ya sólo del envío y recepción de señales útiles referentes a la situación en su contorno, sino de manifestar la *intimidad* que, exuberante, oprimía dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, auténtica compañía» (253).

Pero de nuevo hay que incluir en el decir el silencio. Ortega habla de dos principios de una «Axiomática para una nueva Filología»: «1ª) Todo decir es deficiente -dice menos de lo que quiere. 2ª) Todo decir es exuberante -da a entender más de lo que se propone» (VIII, 493; IX, 751). La deficiencia del decir es más bien la deficiencia del hablar porque ya hemos dicho que el silencio es condición de posibilidad del decir, que el habla se compone sobre todo de silencios. Los seres humanos no podemos decirlo todo. En este sentido decir, traducir o leer, como toda actividad humana son afanes o faenas utópicas (V, 433; IX, 751). Utópicas en el sentido de que nunca vamos a poder decirlo todo, decir siempre será un proceso hacia el decirlo todo que nunca alcanzaremos. Tenemos *por una parte* el silencio de lo que no podemos decir, lo *inefable*. No sólo es inefable lo que es muy complicado, sublime o divino. Hay inefables triviales: por ejemplo no puedo apurar el tipo de blanco específico que tiene esta hoja de papel en comparación con otros blancos. Es un inefable que muestra al silencio como condición de posibilidad del lenguaje. «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 del lenguaje. Cada sociedad practica una selección diferente en la masa enorme de lo que habría que decir para lograr decir algunas cosas, y esta selección crea el organismo que es el lenguaje» (IX, 755). Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras. De ahí que el traductor tenga que traducir hasta los silencios y la traducción sea «una audaz integración de la humanidad» (V, 444).

Hay otro tipo de silencio que es de «lo que por sabido se calla», lo *inefado*. Es una reticencia consciente de la lengua. La etimología de reticencia tiene que ver con *tacere*, tácito, callado. Es lo que no se dice pero está insinuado, supuesto. A nadie se le ocurre decir lo que presume que ya sabe el otro (VII, 249; VIII, 493; IX, 756).

Finalmente hay un silencio *gestual*, los gestos callados que acompañan al lenguaje o que dicen cosas por sí mismos. Hay pueblos que no pueden hablar en la oscuridad. Los gestos incluyen las modulaciones de la voz, el gesto de la faz, la gesticulación de los miembros y la actitud somática total de la persona. En ese sentido la lengua desintegra el *integrum* total de la comunicación. Es más, «el lenguaje es una gesticulación de efectos sonoros, [...] pero que es *propia*mente inseparable de la gesticulación total, en que interviene todo nuestro cuerpo» (IX, 757 s.).

5. Un ejemplo del silencio como interpelación por la paz

Hemos visto que el silencio como comunicación es parte de la teoría del decir y, con el fenómeno del habla, muestra la solidaridad entre los seres humanos intrínseca a nuestras relaciones. Es porque de nuestra experiencia cotidiana aparece este fenómeno de los lazos solidarios entre los seres humanos que podemos pedirnos cuentas de lo que nos hacemos unos a otros para bien y para mal. Podemos disfrutar de la fortuna de lo que nos hacemos para bien e interpelarnos por la desgracia de lo que nos hacemos anulándonos o excluyéndonos como seres humanos. En ambos casos usamos el habla y el silencio. Disfrutamos juntos con lo que nos decimos y nos callamos. Puede ser inefable la felicidad que sentimos juntos en este momento. Nos interpelamos cuando el habla o el silencio rompe la solidaridad originaria de nuestras relaciones. Recordemos que «interpelar» significa interrumpir a alguien hablando, pedir con autoridad o derecho a alguien explicaciones sobre cierta cosa en que ha intervenido o excusas sobre algo que ha hecho, llamar a capítulo, pedir cuentas, pedir satisfacciones. Todo esto, acabamos de ver, lo podemos hacer hablando o en silencio. Puede ser inefable el sufrimiento de los bombardeos de la OTAN o el de la limpieza étnica de albanos-kosovares, como lo fue la de serbios. Por eso, a veces, pedimos unos minutos de silencio como solidaridad o como muestra de indignación.

Para terminar voy a analizar un ejemplo del uso del silencio como interpelación por la paz propuesto por los Zapatistas en su «V Declaración de la Selva Lacandona» (EZLN, 1998). Proponen una relación entre la resistencia y el silencio en su lucha por conseguir el reconocimiento de los derechos indígenas. «Contra la guerra, no otra guerra sino la misma resistencia digna y silenciosa» dicen.

Así como después de los combates de enero de 94 descubrimos en la palabra un arma, ahora lo hicimos con el silencio. Mientras el gobierno ofreció a todos la amenaza, la muerte, la destrucción, nosotros pudimos aprendernos y enseñarnos y enseñar otra forma de lucha, y que, con la razón, la verdad y la historia, se puede pelear y ganar... callando.

[...] Silencio, dignidad y resistencia fueron nuestras mejores armas [...] De nuestra experiencia y de su larga y luminosa historia de lucha indígena que nos heredaron nuestros antepasados, los habitantes primeros de estas tierras, retomamos estas armas y convertimos en soldados nuestros silencios, la dignidad en luz, y en muralla nuestra resistencia.

[...] Nuestro silencio desnudó al poderoso y lo mostró tal y como es: una bestia criminal. Vimos que nuestro silencio evitó que la muerte y la destrucción crecieran [...]

Su propia y personal guerra lo acusó de asesino mientras nuestro silencio lo acusaba.

[...] Vimos que callando, mejor podíamos escuchar voces y vientos de abajo, y no sólo la ruda voz de la guerra de arriba.

[...] El hueco de nuestra palabra ausente señaló la vacía y estéril palabra del que mandando manda, y se convencieron otros que no nos escuchaban y que con desconfianza nos miraban. Así, en muchos se afirmó la necesidad de la paz con la justicia y la dignidad como apellidos.

[...] Vimos que callando, más fuerte habló la resistencia de nuestros pueblos en contra del engaño y la violencia. Vimos que en silencio también nos hablamos como lo que realmente somos no como el que trae la guerra sino como el que busca la paz, no como el que su voluntad impone, sino como el que un lugar donde quepan todos anhela, no como el que está solo y simula muchedumbre a su lado, sino como el que es todos aun en la silenciosa soledad del que resiste.

Vimos que nuestro silencio fue escudo y espada que hirió y desgastó al que la guerra quiere y guerra impone. Vimos que nuestro silencio hizo resbalar una y otra vez a un poder que simula paz y buen gobierno, y que su poderosa máquina de muerte una y otra vez se estrelló contra el silencioso muro de nuestra resistencia. Vimos que en cada nuevo ataque menos ganaba y más perdía. Vimos que no peleando peleábamos.

Y vimos que la voluntad de paz también callando se afirma, se muestra y convence.

No se trata de acabar con una romántica reivindicación del silencio como arma revolucionaria. Se trata de combinar, como hemos venido haciéndolo, el análisis riguroso de lo que nos hacemos, nos decimos y nos callamos unos seres humanos a otros, con el compromiso por una búsqueda de luchas alternativas para afrontar los conflictos humanos. El habla y el silencio como actos de comunicación y como interpelaciones mutuas, pueden mostrar una concepción de los seres humanos en la que podemos reconstruir cómo nos hacemos las cosas y cómo podríamos hacérselas de otra manera. Podemos disfrutar lo que nos hacemos para bien, hablando y en silencio, y podemos exigirnos hacer de otra manera lo que nos hacemos anulándonos unos a otros. En este segundo caso podemos usar las armas de la palabra y del silencio. Éste era el sentido que quería darle al ejemplo del silencio como arma para los indígenas.

Bibliografía

- AUSTIN, J. L. (1971): *Palabras y Acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós.
 AUSTIN, J. L. (1975): *Ensayos Filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente.

- AUSTIN, J. L. (1976): *How to do things with words*, Oxford/London/New York, Oxford University Press.
- EZLIN (1998): «V Declaración de la Selva lacandona», *En pie de paz* (49), 52-56.
- HABERMAS, J. (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1986): «Reflexions sobre l'home des de la Fenomenologia Lingüística de J. L. Austin», *Millars*, XI(1-2), 19-30.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1992): «Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo», en SAN MARTÍN, J. (ed.): *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED: 167-180.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1994): «Traducció, actes de parla i formes de vida», en HURTADO ALBIR, A. (ed.): *Estudis sobre la traducció*, Castelló, Publicacions de la Universitat Jaume I: 43-60.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1997): «La guerra perpetua. La filosofía y la paz», *Ágora. Papeles de Filosofía. Universidad de Santiago de Compostela*, 16(1), 95-110.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1998): «Género, paz y discurso», en FISAS, V. (ed.): *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*, Barcelona, Icaria: 117-134.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial.
- STRAWSON, P. F. (1995): *Libertad y resentimiento*, Barcelona, I.C.E. UAB-Ediciones Paidós.