

Reflexiones sobre el silencio y el lenguaje a la luz de oriente y occidente

Reflections on the silence and language in the light of east and west

MARÍA TERESA ROMÁN LÓPEZ*

Resumen: Nuestra intención es apuntar hacia un marco de reflexión sobre el papel del silencio y el lenguaje a la luz del pensamiento de Oriente y Occidente. La «Comunidad del lenguaje» se interpone siempre entre nosotros y la «realidad», glosándola, desarrollando todo tipo de filigranas semánticas, filtrándola y modelándola a la medida de las necesidades de una humanidad desfondada y perdida en sus preguntas y respuestas. Nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos está siempre mediatizada por la interpretación que hacemos de ellos. El silencio por su parte puede ser un elemento adecuado para acercarnos a lo ignoto, al misterio, al «despertar»... No es de extrañar pues que hayan sido filósofos, poetas y místicos los que más han cantado las excelencias del silencio.

Palabras clave: Silencio, lenguaje, Realidad, zen, misticismo, el Silencio del Buddha.

Abstract: I intend to indicate an intellectual field concerning the role of silence and language in light of Eastern and Western thinking. The «community of language» always intervenes between ourselves and «reality», annotating it, developing all kinds of semantic filigrees, filtering it and modelling it according to the necessities of a humanity that is exhausted and lost in these questions and answers. Our experience of the world and ourselves is always mediated by the interpretation we make of them. Silence can be an appropriate element for approaching the unknown, the mystery, the «awakening»... It is not surprising, then, that philosophers, poets, and mystics have been the ones to sing the praises of silence.

Key words: Silence, language, reality, Zen, mysticism, Silence of Buddha.

Fecha de recepción: 16 de febrero de 2012. Fecha de aceptación: 13 de marzo de 2012.

* Profesora-Titular de Sabidurías Orientales Antiguas. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía. UNED. mroman@fsof.uned.es. Ha publicado los libros *Sabidurías Orientales de la Antigüedad* y *Un viaje al corazón del budismo* en Alianza Editorial. Este artículo ha sido elaborado dentro del proyecto de investigación denominado: «Crítica de la religión, imágenes de la alteridad y cosmopolitismo. Una nueva visión del pensamiento ilustrado y una defensa de su vigencia». Ministerio de Ciencia e Innovación. Nº de referencia FFI20008-00725. Director: Gerardo López Sastre.

Introducción

*¡Qué placer poder estar tan alto que ya no podemos pensar en nada!*¹

E.M. Cioran

Es una empresa difícil la elección adecuada de los aspectos más significativos del silencio (y silencios²) y el lenguaje³ a la luz del pensamiento oriental y occidental si tenemos en cuenta los muchos y variados enfoques e interconexiones⁴ y no lo es menos vislumbrar la verdadera magnitud de la misma. El gran número de posiciones adoptadas en los estudios existentes, a la vez que deriva en una visión enriquecedora de la cuestión, pone en evidencia un estado de precariedad continuo por el universo informativo que desconocemos y del que no podemos hacernos eco; asimismo crea dificultades cuando llega el momento de encauzar de manera adecuada los múltiples y heterogéneos enfoques y diseños. En efecto, en el momento actual, el silencio y el lenguaje han sido presentados de innumerables formas. La amplitud y variedad de las aportaciones realizadas nos hacen sospechar que todavía dará motivos a muchos escritos nuevos.

Una parte nada desdeñable del activo mental de nuestro universo interior está encastrada en el silencio y de ésta nuestro intelecto tiene una información muy limitada, vaga y con-

-
- 1 E.M. Cioran, *El libro de las quimeras*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 25.
 - 2 En el budismo se habla de tres clases de silencio: «El silencio del cuerpo, el de la voz y el del pensamiento [...] el que más cuenta y cuesta es el silencio de la mente, al que están supeditados los otros dos [...] Todo el esfuerzo del Buddha tiende a conseguir dicho silencio y, para ello, el Buddha y el budismo han puesto en primer lugar no la especulación o una doctrina, sino la meditación, la contemplación, la quietud de la mente, el silencio interior». R. Panikkar, *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1996, p. 263. Por su parte, Miguel de Molinos afirma: «Tres maneras hay de silencio. El primero es de palabras, el segundo de deseos y el tercero de pensamiento. En el primero, de palabra, se alcanza la virtud; en el segundo, de deseos, se consigue la quietud; en el tercero, de pensamiento, el interior recogimiento. No hablando, no deseando, no pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio místico, en el cual habla Dios con el ánima, se comunica y la enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría». *Guía espiritual*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p. 135.
 - 3 Para señalar la variedad de los aportes realizados basta con enumerar unas pocas muestras de la reiterada consideración del silencio y el lenguaje: G. Steiner, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, México, Gedisa, 1990; C. Castilla del Pino, *El silencio*, Madrid, Alianza, 1992; M. Arias, *El silencio de las palabras*, Barcelona, Destino, 1991; C. García Olalla, *La sabiduría del silencio*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1993; M. Picard, *The world of silence*, Chicago, 1952; R. Xirau, *Palabra y silencio*, México, Siglo XXI, 1968; M.F. Sciacca, *El silencio y la palabra (Cómo se vence en Waterloo)*, Barcelona, Luis Miracle, 1961; M. Zarraluki, *La historia del silencio*, Barcelona, Anagrama, 1994; B.P. Dauenhauer, *Silence. The phenomenon and its ontological significance*, Bloomington Indiana University Press, 1980; R. Panikkar, *ob.cit.*; O. Puyol y A. Vega (eds.), *Las palabras del silencio. El lenguaje de la ausencia en las distintas tradiciones místicas*, Madrid, Centro Internacional de Estudios Místicos y Trotta, 2006; A. Rigo (ed.), *Silencio y quietud. Místicos bizantinos entre los siglos XIII y XV*, Madrid, Siruela, 2007; M. Corbí, *Conocer desde el silencio*, Santander, Sal Terrae, 1992; J. Rof Carballo, *Entre el silencio y la palabra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990; M. Colodro, *El silencio en la palabra. Aproximaciones a lo innombrable*, México y Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
 - 4 «En cualquier lugar que miremos de la naturaleza, afirmó el filósofo Jan Smuts, lo único que veremos serán conjuntos; cada uno parte de otro mayor, que a su vez pertenece a otro todavía más amplio. Campos dentro de campos de otros campos, que se extienden por el cosmos, entrelazando entre sí todas y cada una de las cosas». K. Wilber, *El proyecto Atman. Una visión transpersonal del desarrollo humano*, Barcelona, Kairós, 1989, p. 14. Cf. J. Smuts, *Holism and evolution*, Nueva York, Macmillan, 1926.

fusa. Nos preguntamos, ¿cómo podemos hacer afirmaciones tajantes sobre cualquier cosa sin contar con ese potencial?⁵. La célebre proposición número siete del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein advierte: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»⁶. Según Rumi, «hay otras palabras y otras sabidurías, mejores y superiores, que no conozco»⁷. Por su parte, Sciacca hace la siguiente reflexión: «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo»⁸. Y en el *Tao te ching* (XXIII, 68) leemos: «Ser parco en palabras es acorde con la Naturaleza». Por último en la declaración de la Memoria de Wan Ling del maestro *zen* Huang Po, manifestada además elocuentemente por los grandes sabios y maestros de la India, encontramos la siguiente declaración: «Digáis de ella lo que digáis, ¿cómo vais a tener siquiera la esperanza de acceso a la verdad, tan sólo con palabras? Ni siquiera puede percibirse objetiva ni subjetivamente. De modo que plena comprensión sólo puede llegar a vosotros por un misterio inexpressable. El acceso a ella se llama la «Entrada en el Silencio más allá de toda actividad»⁹.

Nuestra intención es apuntar hacia un marco de reflexión sobre el papel del silencio y el lenguaje a la luz del pensamiento oriental y occidental y desplegar un abanico de posibilidades de interpretación que nos permitan alcanzar un estado de la cuestión lo más esclarecedor posible. Para conseguir este objetivos vamos a irrumpir con palabras en el ámbito del silencio: «Un libro sobre el silencio no deja de ser una contradicción, pero es contradiciéndole como se le entiende y afirma»¹⁰.

Los límites de la «comunidad del lenguaje»

En este ámbito de valiosas, sorprendentes e insospechadas conexiones y poliédricas implicaciones de más o menos envergadura, en este «espacio operativo e interiorizado», o lo que es lo mismo, en el silencio, un tema que aporta elementos de primera magnitud para nuestras reflexiones es la «Comunidad del lenguaje». De hecho no podemos hablar del silencio sin referirnos al mundo concebido lingüísticamente y viceversa: «Tenemos que considerar la palabra antes de que se la pronuncie, el fondo de silencio que no deje de rodearla, sin el cual no diría nada, o lo que es más, poner al descubierto los hilos de silencio de que está entremezclada»¹¹. Por su parte, Sciacca afirma: «La palabra nace del silencio»¹².

Somos miembros activos de la poderosa, conflictiva, compleja y contradictoria «Comunidad del lenguaje»¹³, una potente y eficaz mixtura de armazones lingüísticos, modelos

5 Recordamos aquí aquellas palabras que Shakespeare pone en boca de Hamlet en el acto I, escena V (170): «Hay más cosas en la tierra y en el cielo, Horacio, de las que tu filosofía pudo inventar». *Hamlet*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 217.

6 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, p. 203.

7 Cit. en M. Corbí, *ob.cit.*, p. 18.

8 M.F. Sciacca, *ob.cit.*, p. 163.

9 J. Blofeld (ed.), *Enseñanzas zen de Huang Po*, México, Diana, 1976, pp. 100-101.

10 R. Panikkar, *ob.cit.*, p. 28.

11 M. Merlau-Ponty, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1973, p. 57.

12 M.F. Sciacca, *ob.cit.*, p. 91.

13 «Un sempiterno, yermo y menesteroso piélagos de palabras y mensajes que se agita constantemente como si tuviera vida propia». M.T. Román, *La maleta del buscador. Herramientas para la libertad y el crecimiento personal*, Madrid, Miraguano, 2011, p. 19.

lógicos e interpretativos, retazos deshilachados de elementos informativos, «polisemia patológica», palabras¹⁴ (esos atuendos perecederos y manipulables con los que columbramos la «realidad»¹⁵), ideas («melodías muertas»¹⁶), pensamientos¹⁷, fluctuaciones ideológicas dentro de una atmósfera de domesticación, alambicadas construcciones conceptuales, suposiciones, creencias, racionalizaciones, distinciones, definiciones, comparaciones, intrincados mapas jerárquicos, redes de emociones desgastadas, «genealogía de memorias», ruptura, sofisticadas geometrías proteicas e interactivas y ritmos de vértigo que mantienen viva, activa y cohesionada la matriz del universo consensuado, la realidad cotidiana, el reino del ego, el mundo de la dualidad y de las medidas (*mâyá*¹⁸)...

-
- 14 «Las palabras ocupan un lugar ambiguo en la vida. Son indispensables para nuestra humanidad porque, sin ellas, estaríamos aullándonos, pero también pueden engañar o, cuando menos, confundir, por fabricar una realidad virtual que encubre la que realmente existe [...] Las palabras tienen tres limitaciones. En el peor de los casos, construyen un mundo artificial en el que se camuflan nuestros sentimientos y se reducen las personas a estereotipos. En segundo lugar, aun cuando sus descripciones sean razonablemente precisas, las descripciones no son las cosas que se describen –el menú no es la comida–. Por último, como recalcan los místicos, nuestras más elevadas experiencias eluden las palabras casi por completo». H. Smith, *Las religiones del mundo*, Barcelona, Thassalia, 1995, p. 145. Por su parte, Gary Zukav afirma: «Las lenguas son instrumentos muy útiles para facilitar información. Pero si pretendemos transmitirnos experiencias valiéndonos de ellos la cosa no resulta. Todo lo que las lenguas pueden hacer es que *hablemos* de una experiencia. Los maestros de Wu Li saben que la descripción de una experiencia no es, desde luego, la experiencia en sí. Es sólo una charla sobre ella». *La danza de los Maestros*, Barcelona, Argos Vergara, 1981, p. 37. Cf. S. Chase, *The power of words*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1954.
- 15 «Las palabras son engañosas, no sólo si describen la misma cosa desde diferentes modos, sino todavía más si la misma expresión se usa en distintos contextos con significados y propósitos diferentes». A. Govinda, *Meditación creadora y consciencia multidimensional*, Buenos Aires, Kier, 1987, p. 239.
- 16 E.M. Cioran, *El ocaso del pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2006, p. 278.
- 17 «Las formas de los pensamientos de una persona están controladas por leyes inexorables, de las que el individuo no es consciente. Estas pautas son intrincadas sistematizaciones no percibidas de su propio lenguaje». B.L. Whorf, *Language, thought, and reality*, Cambridge, M.I.T. Press, 1956, p. 252.
- 18 «La palabra deriva de la raíz sánscrita *matr-*, «medir, formar, construir o trazar un plan», raíz de donde obtenemos palabras grecolatinas como metro, matriz, material y materia. El procedimiento fundamental de la medida es la división [...] Así la raíz sánscrita *dva-*, de donde derivamos la palabra «dividir», es también la raíz de la palabra latina *duo* (dos) y de la española «dual».
- Decir, por tanto, que el mundo de los hechos y sucesos es maya equivale a decir que los hechos y sucesos son términos de medida más bien que realidades de la naturaleza. Sin embargo, debemos ampliar el concepto de medida de modo que incluya el poner límites de toda clase, tanto por la clasificación descriptiva como por el cribado selectivo. Así será fácil ver que los hechos y los sucesos son tan abstractos como las líneas de latitud o los pies y las pulgadas. Consideremos por un momento que es imposible aislar un solo hecho, separarlo totalmente. Los hechos se presentan de a pares por lo menos, pues un cuerpo solo es inconcebible aparte del espacio que ocupa. El acto de definir, de poner límites, de delinear, es siempre acto de *división* y, por ende, de dualidad, pues tan pronto como define un límite tiene dos lados [...] Una adecuada comprensión de la doctrina *maya* es uno de los requisitos más esenciales para estudiar el Hinduismo y el Budismo [...] El mundo no es una ilusión de la mente en el sentido de que, ante los ojos del hombre liberado (*jivan-mukta*), no hay nada que ver salvo un vacío sin huella. El liberado ve el mundo que nosotros vemos; pero no lo amojona, mide y divide de la misma manera que nosotros. No lo considera como real o concretamente quebrado en sucesos y cosas separadas [...] tanto los hindúes como los budistas prefieren decir que la realidad es «no dual» [...] La doctrina de *maya* es una doctrina de relatividad. Consiste en decir que las cosas, los hechos y los sucesos son delineados no por la naturaleza sino por la descripción humana y que la manera como los describimos (o dividimos) es relativa a nuestros variables puntos de vista». A. Watts, *El camino del zen*, Barcelona, EDHASA, 1971, pp. 60-62.

La humanidad se ha dejado llevar por el continuo parloteo¹⁹, el ruido que todo lo enmascara y ha permitido que el poderoso ejército de las palabras amordace su mundo interior y le aprisione de tal forma entre sus garras que sólo dispone de una relativa autonomía para inmovilizar en alguna medida su robusta musculatura intelectual. Quizá tengamos que admitir que «la palabra se ha osificado, que los vocablos se han envarado en su propia significación, en una terminología esquemática, reducida y alejada de la experiencia». Según Ueda: «La función del lenguaje de conducir la realidad puede convertirse asimismo, en cuanto tal, en función alienadora de la realidad. El mundo concebido lingüísticamente es de hecho, en primer lugar y mayormente, una red mundial y una jaula mundial, en las que estamos atrapados»²⁰. Y no sólo estamos atrapados, sino que no sabemos que lo estamos. En palabras de Wilber: «El lenguaje es para nosotros como el agua para el pez, un fenómeno de fondo tan permanente en nuestra experiencia que no somos conscientes del mismo. Es cierto que solemos ser conscientes de algunas funciones del lenguaje; podemos, por ejemplo, ser conscientes de la manipulación y elección de símbolos para transmitir un significado a los demás y la mayoría de nosotros somos por lo menos vagamente conscientes de las reglas gramaticales que rigen las oraciones que formulamos. Pero el lenguaje desempeña una función constante, de la que somos casi totalmente inconscientes: crea distinciones. Es decir, que el lenguaje, y su descendiente la intelección abstracta constituye la fuente principal de los dualismos humanos»²¹. Por su parte, Whorf hace las siguientes afirmaciones: «Dividimos la naturaleza, la estructuramos en conceptos y adscribimos significados, sobre todo porque formamos parte de un acuerdo para organizarla así, acuerdo compartido por los integrantes de nuestra comunidad de hablantes y es codificado según las pautas de nuestra lengua»²². Finalmente Fromm afirma: «El lenguaje, mediante sus palabras, su gramática, su sintaxis, mediante todo el espíritu que está congelado dentro de él, determina cómo experimentamos y qué experiencias penetran en nuestra conciencia»²³.

Si bien es cierto que lo que resulta pensable y comunicable lo es desde el lenguaje (el factor constitutivo de la intersubjetividad y de la vida social), también es verdad que recorta nuestra libertad cuando hay que contar con él para escudriñar los recovecos del universo fenoménico, para acceder a otras realidades y formas de comunicación que, por esencia, son imposibles de traducir al lenguaje verbal. En palabras de Octavio Paz: «Es turbadora la facilidad con que el lenguaje se tuerce y no lo es menos que nuestro espíritu acepta tan dócilmente esos juegos perversos. Deberíamos someter el lenguaje a un régimen de pan y agua, si queremos que no se corrompa y nos corrompa»²⁴. Es probable que podamos expe-

19 En uno de los pasajes de *Antropología Estructural*, Claude Lévi-Strauss afirma: «Nuestra civilización trata el lenguaje de una manera que se podría calificar de inmoderada: hablamos a propósito de todo, todo pretexto es bueno para expresarnos, interrogar, comentar... Esta manera de abusar del lenguaje no es universal, ni siquiera frecuente. La mayoría de las culturas que llamamos primitivas emplean el lenguaje con parsimonia; no se habla en todo momento ni a propósito de cualquier cosa». *Antropología Estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pp. 62-63.

20 S. Ueda, «Silencio y habla en el budismo zen», en Ó Pujol y A. Vega (eds), *ob.cit.*, p. 18.

21 K. Wilber, *El espectro de la conciencia*, Barcelona, Kairós, 1990, pp. 169-170.

22 B.L. Whorf, *ob.cit.*, p. 213.

23 D.T. Suzuki y E. Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis*, México, Madrid, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 110.

24 O. Paz, *El mono gramático*, Barcelona, Seix Barral, 1990, p. 25.

rimentar otras «realidades» si «paramos el mundo» o «lo que la gente te ha estado diciendo que es el mundo»²⁵, si sabotamos el «cuartel general» que dirige el interactivo y convulso universo de las palabras», utilizando puentes (por ejemplo, técnicas de meditación²⁶).

Como elemento encastrado en nuestra realidad cotidiana, el poderío que ejerce la «Comunidad del lenguaje» sobre la humanidad es inconmensurable. El universo lingüístico está adherido de tal forma a la «piel» del ser humano que éste tendría que «desollarse» si pretende conquistar horizontes nuevos. En Salmos (39,2-3) leemos: «Atenderé a mis caminos para no pecar con mi lengua [...] Quedé silencioso, mudo; callé aun el bien». Y Proverbios (10,19) señala: «En el mucho charlar no falta el pecado, el que refrena sus labios es sabio».

Por su parte, Searle pone en tela de juicio la viabilidad de llegar a percibir «las cosas tal como son» más allá de las categorías lingüísticas que empleemos para referirnos a ellas; dicho de otro modo, el lenguaje determina «lo que se nos aparece como realidad»: «No estoy diciendo [...] que el lenguaje cree la realidad. Nada más lejos. Por el contrario, lo que estoy diciendo es que *lo que se nos aparece* como realidad [...] es un resultado de las categorías que imponemos sobre el mundo; y estas categorías son en su mayor parte lingüísticas. Y además, cuando experimentamos el mundo lo experimentamos *a través* de categorías lingüísticas que, por otro lado, ayudan a dar forma a nuestras experiencias. El mundo no se nos presenta fragmentado en objetos y experiencias: lo que aparece como un objeto es ya una función de nuestro sistema de representación [...] El error está en suponer que la aplicación del lenguaje al mundo consiste en asignar etiquetas a objetos que nos permiten identificar objetos. Desde mi punto de vista, somos nosotros los que dividimos el mundo y nuestra herramienta principal para dividir las cosas es precisamente el lenguaje. Nuestro concepto de realidad está determinada por nuestras categorías lingüísticas»²⁷.

En resumen, la «Comunidad del lenguaje» se interpone siempre entre nosotros y la «realidad», glosándola, desarrollando todo tipo de filigranas y laberintos semánticos, filtrándola y modelándola de acuerdo a las necesidades de una humanidad ignorante y perdida en sus preguntas y respuestas. Nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos está siempre mediatizada por la interpretación que hacemos de ellos. Y la explicación que hacemos de ellos es una interpretación aprendida desde nuestra infancia: «En esa ocasión cobré conciencia de que suspender el diálogo interno implicaba algo más que sólo reprimir las palabras que me decía a mí mismo. Todos mis procesos intelectuales se detuvieron, y me sentí como suspendido, flotando»²⁸. Por su parte, Korzybski, uno de los más destacados investigadores de la semántica moderna, se ha referido a la relación «mapa-territorio»²⁹ que expuesto en pocas palabras quiere decir: «Digamos lo que digamos que una cosa es, no lo es». En este sentido, Wilber señala: «Nuestras palabras, nuestras ideas, nuestros conceptos, nuestras teorías, e incluso nuestro lenguaje cotidiano no son más que *mapas* del mundo real, del

25 C. Castaneda, *Viaje a Ixtlan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 347.

26 Véase M^o T. Román, «Un acercamiento a las grandes tradiciones de meditación», en *Cuadernos del Marqués de San Adrián*, 6, 2008, pp. 181.

27 B. Magee, *Men of ideas. Some creators of contemporary philosophy*, Oxford University Press, 1982, p. 156.

28 C. Castaneda, *Relatos de poder*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 25.

29 «A map is not the territory it represents». A. Korzybski, *Science and Sanity*, Lakeville, The International Non Aristotelian Library Publishing Company, 1980, p. 58.

auténtico «territorio», y así como el mapa de América no es el territorio real, nuestras *ideas* científicas y filosóficas *sobre* la realidad no son la realidad propiamente dicha»³⁰.

La presencia del silencio y el lenguaje en el pensamiento de oriente y occidente

La «Comunidad del lenguaje» no parece un «vehículo»³¹ adecuado para trasladarnos a otros ámbitos festoneados de posibilidades y misterio, a otros espacios multiformes de dimensiones inabarcables más sanos, armoniosos, creativos y holísticos, ni tampoco dispone de las herramientas idóneas para penetrar en los niveles más profundos de nuestro universo interior³² y mucho menos que sus mecanismos sean idóneos para acercarnos a una «nueva forma» de ver, oír, saborear, tocar y oler el mundo que nos rodea más acorde con la «Realidad». Para Ueda: «Cuando se comprende algo por medio de las palabras, el sí mismo, el «yo» que realiza la comprensión, entra en escena, y tiene lugar un entrelazamiento o una adhesión entre la yoidad y las palabras. Como resultado, sólo consideramos real lo que puede ser comprendido a través de las palabras. El yo que comprende se aferra a ello, cada vez más, en un intento por confirmar su propia existencia y acaba por quedar atrapado por las mismas cosas a las que se aferra»³³. En palabras de Talbot, «creamos para nosotros mismos un mundo hecho de palabras. Nos encerramos en ese mundo hasta el punto de que los mismos procesos del pensamiento llegan a depender de la semántica. Pero no deberíamos confundir nuestra realidad hecha de palabras con lo que realmente está “ahí fuera”»³⁴.

Hay una certeza muy honda en el ámbito del pensamiento de oriente y occidente, reforzada por las experiencias de algunos de los grandes maestros y psiconautas de altos vuelos que transitan por los oscuros y silenciosos senderos de la mente de que las acciones más genuinas del espíritu humano están íntimamente ligadas al silencio:

30 K. Wilber, *ob.cit.*, p. 53.

31 «La doctrina del Buddha se llama *yāna*. Esta palabra significa «vehículo» o, más propiamente, «barca (para el transporte de una orilla a otra de un río)» [...] Entrar en el vehículo budista — la barca de la disciplina — significa comenzar a cruzar el río de la vida desde la orilla de la experiencia que el sentido común nos proporciona acerca de la no iluminación, la orilla de la ignorancia espiritual (*avidyā*), el deseo (*kāma*) y la muerte (*māra*), hacia la otra orilla de la sabiduría trascendental (*vidyā*) que es la liberación (*mokṣa*) de esta esclavitud general». H. Zimmer, *Filosofías de la India*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, pp. 370 y 371.

32 Por ejemplo, «la franja transpersonal», sede de un «material clasificado», el gran reservorio de las «imágenes primordiales del inconsciente colectivo», símbolos, formas espontáneas de expresión, surgidos de las regiones más profundas del espíritu humano, signos y señales de transición entre el lenguaje y el silencio, etc. En efecto, entre el nivel de la Mente y el existencial se encuentra la franja transpersonal, «una tierra de nadie»: «No es sorprendente que, así como la psicología de Jung no pretende que los arquetipos se analicen lógicamente ni intelectualmente, sino que se amplifiquen a través de sueños e imágenes mitológicas, ciertas formas de misticismo oriental aspiren a su vez a utilizar dichas formas primordiales para el crecimiento espiritual, amplificándolas con imágenes y mitos religiosos. El crecimiento espiritual resultante, el contacto con el nivel de la Mente, «no puede ser alcanzado», afirma el lama Govinda, mediante una acumulación de convicciones, ideales y objetivos basados en el raciocinio, sino sólo mediante una penetración consciente de aquellas capas de nuestra mente que no se pueden alcanzar ni afectar por argumentos lógicos ni el pensamiento discursivo.

Tal penetración y transformación sólo es posible gracias al poder irresistible de la visión interna, cuyas imágenes o «arquetipos» primordiales constituyen los principios formativos de nuestra mente. Al igual que las semillas, se hunden en la tierra fértil de nuestro subconsciente, a fin de germinar, crecer y desarrollar su potencial». K. Wilber, *ob.cit.*, p. 337.

33 S. Ueda, *Zen y filosofía*, Barcelona, Herder, 2004, p. 29.

34 M. Talbot, *Misticismo y física moderna*, Barcelona, Kairós, 1986, p. 16.

«Antes que el alma sea capaz de comprender y recordar, debe estar unida con el Hablante silencioso, de igual modo que la forma en la cual es modelada la arcilla, lo está al principio con la mente del alfarero.

Porque entonces el alma oirá y recordará.

Y entonces al oído interno hablará LA VOZ DEL SILENCIO»³⁵.

Y en *El peregrino querúbico*, su autor Angelus Silesius, un místico alemán del siglo XVII, encontramos las siguientes afirmaciones: «Dios es tan superior a todo que nada puede expresarlo. Por eso, lo adorarás mejor en el silencio»³⁶.

En los estados germinales, intermedios y finales de la actividad humana está el silencio escondido en medio de las turbulencias y algarabías; incluso se podría decir que el lenguaje es la excusa para que emerja el silencio; éste sobreviene cuando callan todas las voces, y contiene a su vez cada uno de los susurros y estruendos; es el vasto reservorio al que van a parar todos los sonidos; el silencio no es la antítesis de la palabra, es el receptáculo donde se asienta la misma. En el *Tao te ching* (XLI) leemos: «El gran sonido apenas se oye».

Distintos estudiosos del ámbito oriental y occidental han valorado positivamente el silencio: esta aparente ausencia de pensamientos, oposiciones y distinciones es una luz que brilla en la cima de una montaña, y desde allí ilumina las tinieblas que cubren los espacios que la rodean. El silencio tiene por tanto un papel iluminador, catártico y clarificador: «El silencio es un discurso del lado de más allá del tiempo; es un estado que trasciende la palabra y el pensamiento; es conocimiento desnudo de palabras y conceptos; es la elocuencia de más allá de la distinción de sujeto y objeto, de más allá de las palabras, de más allá de las construcciones externas e internas del yo»³⁷. Por su parte, Xirau recomienda «regresar a nosotros mismos, a la quietud silenciosa de nosotros mismos, para oír el verdadero decir de la palabra: su decir anunciado, pronunciado y callado»³⁸. Según Steiner, «el santo, el iniciado, no sólo se aleja de las tentaciones de la acción mundana; se aleja también del habla. Su retiro a la cueva de la montaña o a la celda monástica es el ademán externo de su silencio. Incluso a los que sólo son novicios en esta difícil senda se les enseña a recelar del velo del lenguaje, a que lo rasguen para ir hacia lo más auténtico»³⁹. Finalmente, Tilopa, uno de los más célebres mahāsiddha del budismo tibetano, declara: «No imagines, no pienses, no analices, no medites, no reflexiones; mantén la mente en su estado natural»⁴⁰.

Desde sus inicios el budismo mantuvo una cierta reserva hacia el lenguaje y el pensamiento conceptual. De hecho, el Buddha no respondió a determinadas cuestiones planteadas por un monje errante llamado Vacchagotta:

«¿Qué hay de eso, oh reverendo Gotama: el Yo (*atta*) existe?».

Tal luego como habló así, el Sublime guardó silencio.

«¿Cómo pues, oh reverenciado Gotama? ¿El Yo no existe?»

35 H.P. Blavatsky, *La Voz del Silencio*, Buenos Aires, Kier, 1978, p. 15.

36 A. Silesius, *El peregrino querúbico*, Madrid, Siruela, 2005, p. 90.

37 M. Corbí, *ob.cit.*, p. 39.

38 R. Xirau, *ob.cit.*, p. 121.

39 G. Steiner, *ob.cit.*, p. 35.

40 W.Y. Evans-Wentz, *Yoga tibetano y doctrinas secretas*, Buenos Aires, Kier, p. 150.

Y de nuevo el Sublime guardó silencio. Entonces el monje errante Vacchagotta se levantó de su asiento y se marchó»⁴¹.

En el *Majjhimanikāya*, a la pregunta del monje Mālunkyāputta, quien se asombraba de que el Buddha dejara sin respuesta una serie de temas importantes y profundos, el Maestro le responde:

«Te he dicho: Ven, Malunkyaputta, y sé mi discípulo; quiero enseñarte si el mundo es o no eterno, si es limitado o infinito, si la fuerza vital es idéntica al cuerpo o es de él distinta, si el Perfecto sobrevive o no sobrevive después de la muerte, o si el perfecto después de la muerte sobrevive y no sobrevive al mismo tiempo, o no se sobrevive ni sobrevive?

«...Tu no me has dicho eso, Señor» [...] Un hombre así, prosigue ahora el Buda, ha sido herido por una flecha envenenada; inmediatamente sus amigos y sus parientes han llamado a un hábil médico. ¿Qué acontecería si el herido se pusiese a decir: No quiero dejar curar mi herida hasta que yo sepa cuál es el hombre que me ha herido, si es un noble o un brahmán [...] o si él dijera: «Yo no quiero dejar curar mi herida, hasta que yo sepa cómo se llama el hombre que me ha herido y de qué familia es, si es grande o pequeño o de estatura mediana, y qué aspecto tiene el arma que me ha herido», ¿cómo terminaría eso? El hombre moriría a causa de su herida.

¿Por qué razón el Buda no ha enseñado a sus discípulos si el mundo es finito o infinito, si el santo continúa o no en vivir más allá de la muerte? Porque el conocimiento de estas cosas no hace ningún progreso en el camino de la santidad, porque eso no sirve a la paz y a la iluminación. Lo que sirve para la paz y para la iluminación, he aquí lo que el Buda ha enseñado a los suyos: la verdad sobre el dolor, la verdad sobre el origen del dolor, sobre la supresión del dolor, sobre el camino que lleva a la supresión del dolor»⁴².

Para algunos tratados budistas el pensamiento discursivo no contribuye precisamente a penetrar en espacios más límpidos y holísticos y para otros es lo opuesto a la liberación, de modo que el budismo forma parte de las denominadas «culturas del silencio». Estas opiniones fueron confirmadas por otros factores, a saber: el énfasis en la introspección y la meditación (una experiencia religiosa introvertida) y el rechazo del «valor último» de teorías, credos y dogmas⁴³. La gran experiencia «mística» de Śākyamuni, lo que se conoce como «el despertar», está más allá del lenguaje, no sigue los parámetros del mundo consensuado y no puede ser explicada sin desfigurarla. En *Las Variedades de la experiencia religiosa*, William James expone un catálogo de los rasgos de las vivencias místicas y uno de estos es su inefabilidad: «Desafía la expresión, que no puede darse en palabras ninguna información adecuada que explique su contenido»⁴⁴. Para Suzuki: «El *satori* [...] es una experiencia que

41 H. Oldenberg, *Buda. Su vida, su obra, su comunidad*, Buenos Aires, Aticus, 1946, p. 276.

42 *Ibid.*, p. 278.

43 «En el Budismo el dogma no sólo es desconocido; es anatema». Ch. Humphreys, *La sabiduría del budismo*, Buenos Aires, Kier, 1973, p. 76.

44 W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1986, p. 286.

ningún bagaje explicativo ni argumentativo puede tornar transmisible a los demás, a no ser que éstos la hayan tenido previamente [...] Un *satori* conceptualizado deja de ser *satori*»⁴⁵.

El budismo mahāyāna exaltó el papel primordial del silencio en el universo del sabio, del liberado, del psiconauta de altos vuelos, de aquel que ha experimentado la vacuidad de todo incluido el ejército de palabras que conducen a ella. En el *Lankāvatārasūtra* leemos: «El lenguaje, Mahāmāti no es la última verdad; lo que es alcanzable mediante el lenguaje no es la última verdad. ¿Por qué? Porque la verdad última es aquello de lo que el sabio disfruta; por medio del lenguaje uno puede penetrar en la verdad, pero las propias palabras no son la verdad. Esta es la autorrealización interna experimentada por el sabio a través de su suprema sabiduría, y no pertenece al dominio de las palabras, discriminación o inteligencia»⁴⁶. Y el *Vimalakīrtinirdeśasūtra* señala: «Excluir toda palabra y no decir nada, ni expresar nada, ni pronunciar nada, ni enseñar nada, ni indicar nada, es entrar en la no-dualidad»⁴⁷.

Sin lenguaje, sin memoria, sin puntos de referencia, sin oposiciones, sin dualidad son algunas de las negaciones que se suelen atribuir a la «Vacuidad» (*Śūnyatā*) del budismo mahāyāna. Y ¿qué es la Vacuidad? Una Realidad esquiva, ignota, evanescente, pero siempre presente, la apuesta de los mādhyamika, la «trascendencia de la dicotomía sujeto-objeto»⁴⁸, el hogar del silencio, el centro del núcleo donde confluyen todas las conciencias, inefable, creadora, misteriosa, enigmática, llena de sentido y vacía de contenido, la expresión «sagrada», el acceso más intrincado que sólo se abre al paso entusiasta del contemplativo, del místico, del experto explorador de las simas más profundas de la mente, del sabio. En palabras de Schubart: «Tras las culturas calladas está el hombre de entrega, el contemplativo, que busca con respeto reverencial lo eterno. La palabra nos entrega al mundo, el silencio nos sustrae de él. Por esto dice Laotse: «Hablar raras veces; entonces todo va por sí mismo». La palabra nos conduce por el camino mecanizador a la violencia y al mandato, y por el camino pecaminoso a la mentira; el silencio por el camino ascético a la meditación y a la libertad. «El que va conociendo, no habla; el que habla, no conoce» (LAOTSE). Callar es un medio de contemplar el todo. Las palabras son un medio para dividir en partes. El «todo» no puede ser ni visto ni hecho, sólo puede ser callado y no expresado. En esto se funda el desconcierto de los poetas: Al intentar dar forma a sus visiones, éstas se escurren entre las palabras. Es difícil expresar con la lengua lo que se ve de otra manera que con los ojos corporales. Las culturas religiosamente informadas, vueltas hacia lo interior, buscan el silencio. La devoción y el respeto reverencial no aman las palabras. Las solemnes ceremonias de saludo de los

45 D.T Suzuki, *Introducción al budismo zen*, Buenos Aires, Kier, 1990, p. 117.

46 D.T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, Taipei, SMC Publishing INC, 1991, p. 244.

47 E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Lovaina, 1987, p. 317.

48 «La cognición superior es la penetración en la verdadera naturaleza de estas apariencias, en el conocimiento de estas formas creadas por nuestro pensamiento discursivo, estos productos surgen de una falsa dicotomía (*rnam par rtag*) entre sujeto y objeto [...] El objetivo final es el discernimiento, el despertar de una cognición superior en la conciencia del adepto, que se denomina en tibetano *shes rab* y en sánscrito *prajna*, que le capacita para contemplar la naturaleza última de todas las cosas con la claridad de la visión directa; en otras palabras, la trascendencia de la dicotomía sujeto-objeto». G. Tucci, *The religions of Tibet*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980, pp. 47 y 48.

antiguos chinos se hacían en profundo silencio. La palabra quita el encanto, empaña lo santo, lo profana. Rompe los misterios del mundo»⁴⁹.

La modalidad de lenguaje que tiene su origen y su base en los estadios ordinarios de conciencia no representa nada para el budismo *zen*, una dura escuela de despojamiento y desfondamiento desarrollada en China y que combina elementos budistas y taoístas. El silencio, la paradoja y lo «trans-racional» forman parte del corazón del núcleo de las enseñanzas del *zen*: «El hombre ha creado muchos conceptos valiosos que le han ayudado a manejar la realidad. Pero ha terminado confundiendo los conceptos con la realidad, el pensamiento con la experiencia y el sistema con la vida. Al olvidar que los conceptos son una creación suya deja de estar en contacto con la realidad. El *zen*, por su parte, es plenamente conciente de este hecho y todos sus *mundos* están dirigidos a desenmascarar la falsa conceptualización. Es por ello que el *zen* parece ser tan irracional y enturbia la imagen de sentido común que tenemos del mundo»⁵⁰.

Para el *zen*, el perfecto silencio es preferible a un discurso carente de sentido. El conocido aviso: «Independencia de palabras y letras» alude a esta actitud del *zen* con relación al lenguaje. En efecto, los principios del *zen* se encuentran en un mensaje especial que llevó un gran maestro budista procedente de la India llamado Bodhidharma a China en el siglo V de nuestra era y que se resumen en lo siguiente: «Transmisión especial fuera de las escrituras; independencia de palabras y letras; indicación directa del alma del hombre; intuición de la naturaleza y logro del Estado Búdico»⁵¹.

La palabra *zen* nos trae a la memoria el *zazen*, es decir, la meditación sentada. Se dice que «no hay *zen* sin *zazen*». En efecto, el *zazen* designa la práctica de la meditación (*zen*) en posición de sentado (*za*): «Por medio del ordenamiento e inmovilización de pies, piernas, manos, brazos, tronco y cabeza en la posición tradicional del loto, la regulación de la respiración, el freno metódico de los pensamientos y la unificación de la mente a través de formas especiales de concentración, el desarrollo de un control sobre las emociones y el fortalecimiento de la voluntad, y el cultivo de un silencio profundo en los rincones más hondos de la mente, en otras palabras, a través de la práctica del *zazen*, se establecen las precondiciones óptimas para mirar la mente-corazón y descubrir ahí la verdadera naturaleza de la existencia»⁵². En el *zazen*, el lenguaje es eliminado, incluso el monólogo interior o mental. No es más que un obstáculo para la concentración del espíritu y, por eso mismo, tiene que ser apartado. La finalidad del *zen* se halla, pues, en quebrar los muros y las paredes que se han construido a partir de la «Comunidad del lenguaje».

Para conseguir «aquel silencio que resulta de la anulación (momentánea) de los enganches»⁵³, el silencio que detiene el diálogo interno, no es preciso evadir los fenómenos, las cosas de la existencia, la vida cotidiana, el trabajo o las relaciones. Los sabios eluden los pensamientos, pero no los fenómenos; eluden las interpretaciones, no las «realidades». En palabras del gran maestro *zen* Huang Po: «Mucha gente tiene miedo de vaciar su mente

49 W. Schubart, *Europa y el alma de Oriente*, Madrid, Ediciones Svddivm de Cultura, 1946, pp. 151-152.

50 D.T. Suzuki, *Vivir el zen*, Barcelona, Kairós, 1994, pp. 35-36.

51 D.T. Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*, Primera Serie, Buenos Aires, Kier, 1981, p. 191.

52 P. Kapleau, *Los tres pilares del zen. Enseñanza, práctica, iluminación*, México, Árbol editorial, 1990, pp. 31-32.

53 Ch. Maillard, «Desde la ignorancia», en Ó. Pujol y A. Vega (eds.), *ob.cit.*, p. 123.

por temor de arrojarse en el vacío. No comprenden que su propia mente es el vacío. En su ignorancia evaden los fenómenos, pero no los pensamientos; los sabios evaden los pensamientos pero no los fenómenos»⁵⁴.

El énfasis taoísta en el silencio se pone claramente de manifiesto en algunos pasajes del *Zhuang zi*, uno de los grandes tratados del taoísmo filosófico: «La cumbre del Tao supremo está oculta y es silencio» (*Zhuang zi*, XI, III); «La palabra perfecta es la ausencia de palabras» (XXII.XI); «El que no habla, se hace uno con la naturaleza de las cosas» (XXVII, I). Y en el *Tao te ching* leemos: «El que sabe no habla, el que habla no sabe»⁵⁵.

A lo santo va asociado el silencio. Los espíritus religiosos sienten un profundo recelo a la hora de irrumpir con palabras en el ámbito de lo sagrado. Según los tratados budistas, Sākyamuni al ser interrogado sobre problemas metafísicos, se sumergió en profundo silencio⁵⁶. El cristianismo siempre ha tenido en gran estima el silencio como método para hallar la verdad y como indicador para la conducta moral. Jesús dejó atrás su amargo encuentro con las gentes de Nazaret pasando silencioso por medio de ellos y desapareciendo (Lucas 4,16-30). En la orden de la Trapa no está permitido hablar dentro de los conventos. Kierkegaard llegó a decir: «El estado actual del mundo es morbos — así se queja —, toda la vida está enferma. Si yo fuera médico, y se me preguntase: ¿qué aconsejas? contestaría: ¡por silencio! Procura que los hombres se callen. La palabra de Dios no puede ser oída de esta manera. Y si se la proclama estrepitosamente, con la aplicación de medios ruidosos, de modo que sea oída aun en medio del ruido, ya no es la palabra de Dios. Por lo tanto, ¡silencio!»⁵⁷. Finalmente Steiner señala, «lo inefable está más allá de las fronteras de la palabra»⁵⁸.

Consideraciones finales

Todo lo dicho hasta aquí no va más allá de un esbozo, un esqueleto, unas ideas a las que deberemos ir dotando de un cuerpo para que logre articularse en unas propuestas que puedan llegar a tener un espacio más amplio en el marco de una filosofía más integral y holística. Son muchos los temas que han aparecido y que están directamente relacionados con el lenguaje y el silencio, a saber: la «Realidad», la «ilusión», «lo inefable», la meditación, el misticismo, la «sabiduría perenne»⁵⁹, la «Vacuidad» (tema estrella de la escuela

54 J. Blofeld (ed.), *ob.cit.*, p. 64.

55 Lao Tse, *Tao te ching. Los libros del Tao*, Madrid, Trotta, 2006, p. 255.

56 «La tradición cuenta que el Iluminado no respondió a diez preguntas: ¿el mundo es eterno o no? ¿el mundo es infinito o no? ¿cuerpo y alma son los mismo o son diferentes?, el Tathagatta vivirá después de su muerte o no, o ambas cosas o ninguna de las dos? Para algunos esas preguntas no se podían contestar; para otros, Gautama no supo cómo responder; y para otros, prefirió no contestar». O. Paz, *Los signos en rotación y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 234-235.

57 Schubart, *ob.cit.*, p. 154.

58 G. Steiner, *ob. cit.*, p. 34.

59 «El término sabiduría «perenne», «primordial» o «antigua» tiene dos posibles significados. En primer lugar, puede referirse a la verdad sin forma radicalmente atemporal y aespacial, al fundamento del ser, al vacío primordial, al Espíritu puro sin manifestar [...] Cuando nosotros descendemos de este plano atemporal de unión-samadhi sin forma y sin imágenes, revestimos naturalmente la realización de la verdad sin forma con los símbolos y formas de la verdad característicos de nuestro entorno sociocultural. Las formas y símbolos concretos externos utilizados por la sabiduría de las culturas pasadas han conducido al segundo gran significado del concepto de «sabiduría antigua», es decir, a las doctrinas, las palabras, las teorías, las metáforas, los símbolos

budista mādhyamaka), la «no-dualidad»⁶⁰, pensadores de distintas latitudes, etc. ¿Qué hay más allá de la «Comunidad del lenguaje»? Para Talbot: «Creamos para nosotros mismos un mundo hecho de palabras. Nos encerramos en ese mundo hasta el punto de que los mismos procesos del pensamiento llegan a depender de la semántica. Pero no deberíamos confundir nuestra realidad hecha de palabras con lo que realmente está *ahí fuera* [...] Tanto la física como la metafísica han llegado a un punto en que *el lenguaje ha dejado de ser portador de información*»⁶¹. Por su parte, Steiner afirma: «Vivimos dentro del acto del discurso. Pero no podemos presumir que la matriz verbal sea la única donde concebir la articulación y la conducta del intelecto. Hay modalidades de la realidad intelectual y sensual que no se fundamentan en el lenguaje [...] Y hay acciones del espíritu enraizadas en el silencio. Es difícil hablar de éstas, pues, ¿cómo puede el habla transmitir con justicia la forma y la vitalidad del silencio?»⁶². En *las cimas de la desesperación*, Cioran dedica un interesante capítulo al silencio y en él afirma:

«En los grandes solitarios y los fundadores de religiones, el elogio del silencio posee raíces mucho más profundas de lo que suele imaginarse. Para ello es necesario que la presencia de los seres humanos nos haya exasperado, que la complejidad de los problemas nos haya hastiado hasta el punto de que ya no nos interesamos más que por el silencio y sus gritos.

La fatiga conduce a un amor ilimitado al silencio, pues ella priva a las palabras de su significado para convertirlas en sonoridades vacías; los conceptos se diluyen, la fuerza de las expresiones se atenúa, toda palabra dicha u oída se desintegra, estéril. Todo lo que va hacia el exterior, o procede de él, no es más que un murmullo monótono y lejano, incapaz de despertar el interés o la curiosidad. Nos parece entonces inútil opinar, adoptar una posición o impresionar a alguien: el ruido al que hemos renunciado se suma al tormento de nuestra alma. En el momento de la solución suprema, tras haber desplegado una energía loca para intentar resolver todos los problemas y afrontado el vértigo de las cimas, hallamos en el silencio la única realidad, la única forma de expresión»⁶³.

y los modelos reales utilizados por las culturas antiguas o pasadas para expresar y encarnar su comprensión de la verdad esencial». K. Wilber, *El ojo del espíritu, Una visión integral para un mundo que está enloqueciendo poco a poco*, Barcelona, Kairós, 1998, pp. 77-78.

60 «Desde la «perspectiva» de la no-dualidad —es decir, después de haber experimentado la no-dualidad— uno puede comprender la naturaleza ilusoria de la experiencia dual y el modo en que emerge esa ilusión, pero no viceversa». D. Loy, *No dualidad*, Barcelona, Kairós, 2000, p. 21.

61 M. Talbot, *ob.cit.*, p. 16.

62 G. Steiner, *ob.cit.*, p. 34.

63 E.M. Cioran, *Las cimas de la desesperación*, Barcelona, Tusquets, 2009, p. 203.

