

**A n a l e l e**

**Universității din Craiova**

**Seria:**

---

**F i l o s o f i e**

**Nr. 47 (1/2021)**

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 47 (1/2021)  
13 A. I. Cuza rue, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA PHILOSOPHY SERIES, nr. 47 (1/2021)  
13 A. I. Cuza Street, Craiova, ROMANIA

*We exchange publications with similar institutions of our country and abroad.*

*Annals of The University of Craiova. Philosophy Series* publishes two issues per year, in June and December. The journal is *available in print, but it is also* available for download as PDF document at [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

**Editor-in-Chief:**

Adriana Neacșu, University of Craiova

**Managing Editor:**

Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova

**Editorial Board:**

**Anton Adămuț**, "Alexandru Ioan Cuza"  
University of Iași

**Giuseppe Cacciatore**, University of Naples  
"Federico II"

**Giuseppe Cascione**, University of Bari

**Gabriella Farina**, "Roma Tre" University

**Vasile Muscă**, "Babeș-Bolyai" University, Cluj-Napoca

**Niculae Mătășaru**, University of Craiova

**Alessandro Attilio Negroni**, University of Genoa

**Ionuț Răduică**, University of Craiova

**Adrian Niță**, "C. Rădulescu-Motru" Institute of Philosophy and Psychology of the Romanian Academy

**Vasile Sălan**, University of Craiova

**Giovanni Semeraro**, Federal University of Rio de Janeiro

**Tibor Szabó**, University of Szeged

**Cristinel Nicu Trandafir**, University of Craiova

**Gheorghe Vlăduțescu**, Romanian Academy

**Secretary:** Cătălin Stănculescu, University of Craiova

ISSN 1841-8325

e-mails: [filosofie\\_craiova@yahoo.com](mailto:filosofie_craiova@yahoo.com); [neacsuelvira2@gmail.com](mailto:neacsuelvira2@gmail.com)

webpage: [http://cis01.central.ucv.ro/analele\\_universitatii/filosofie/](http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/)

Tel.: +40-(0)-351-403.149; +40-(0)-724-582.854; Fax: +40-(0)-351-403.140

This publication is present in the following **scientific databases**:

SCOPUS, Philosopher's Index, European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, ICI World of Journal.

# LA FILOSOFÍA DEL DIÁLOGO INTERIOR: DESDE EL SEMEION DAIMONION SOCRÁTICO HASTA EL EXISTENCIALISMO

Daniel MARTÍN SÁEZ<sup>1</sup>

**Abstract:** *In this article we analyze the idea of «inner speech» from a philosophical perspective. To do this, we start with the psychological category as a tertium quid between the ideas of thought and language. We will show that philosophers has always put inner speech in the center of their interests, from the socratic semeion daimonion to the existentialist «call of conscience», from the musical exhortation of Phaedon to the myth of the inner city, the Christian theology of prayer and confession, Cartesian introspection, German idealism and Gandhi's inner voice, among other episodes. The notion of inner speech serves us to illuminate important moments in the history of philosophy and religion, as well as helping us to understand the versatility of the phenomenon beyond the psychological category, which ranges from the negativity of criticism and retraction to the positive character of Christian life, from non-transferable speech to a universal language linked to silence.*

**Keywords:** *Inner Speech, Internal Dialogue, Silence, Platonic City, Semeion Daimonion*

## Pensar y hablar: más allá de la metáfora del telegrama

Cuando hablamos de «lenguaje», a menudo pensamos en un sistema de signos, códigos, enunciados, proposiciones, etc., dirigidos a facilitar la comunicación entre un emisor y un receptor. Bajo el famoso esquema tripartito de emisor, receptor y mensaje, el lenguaje se reduce a un objeto de museo, comprensible en términos de gramática, fonología, sintaxis, lógica, etc., al margen de su realidad existencial, antropológica, psíquica, social, histórica.<sup>2</sup> Conviene resaltar que la citada tríada se empezó a utilizar de un modo masivo tras la invención del telegrama, y no es casualidad que fuera un empleado de los laboratorios Bell, el ingeniero Claude E. Shannon, uno

---

<sup>1</sup> Universidad de Oviedo, Spain.

<sup>2</sup> Incluso John Searle, para quien “los mayores avances en la filosofía de los últimos cien o ciento veinticinco años se han hecho en filosofía del lenguaje”, ha mostrado sus recelos por la disciplina, lamentando que “pocos filósofos contemporáneos y recientes intentan abordar el lenguaje como una extensión natural de capacidades no-lingüísticas”, algo que achaca a su origen lógico-matemático en manos de Frege (Searle, John R. “What is Language? Some Preliminary Remarks”. *Ethics & Politics*, XI, 2009, pp. 173-202).

de sus impulsores en su *Teoría matemática de la comunicación* (1949).<sup>3</sup> Desde entonces, ha sido común convertir el lenguaje en un juego de estímulos y respuestas, como ocurre en el influyente artículo de Allan Turing, “Computing Machinery and Intelligence” (1950), donde la inteligencia se reduce a la capacidad de un ordenador para producir mensajes, con la única condición de que el receptor humano sea incapaz de discriminar si está hablando con un ordenador o con otro ser humano. Nada más comenzar su artículo, Turing denomina a esto «pensar», dando un salto mortal que merecería más atención que todo lo que viene después.<sup>4</sup> También Shannon fue uno de los primeros en escribir sobre la posibilidad de que los ordenadores «jueguen» al ajedrez,<sup>5</sup> y hoy es fácil encontrar estudios sobre la posibilidad de que «compongan» música o «creen» obras de arte.<sup>6</sup>

Pero ¿qué queremos decir cuando hablamos de este modo? Como en la fábula del emperador desnudo de Andersen, parece estar ocurriéndonos algo insólito: un conjunto de teorías ha desviado nuestra atención hacia algo que no existe. ¿Es posible desligar el pensamiento de nuestras preocupaciones psíquicas, políticas, filosóficas? ¿Puede haber inteligencia, pensamiento y lenguaje sin amor, amistad, pasión, deseos? Si no es así, el reto de la inteligencia artificial debería replantearse: ¿pueden las máquinas enamorarse? ¿Pueden creer en Dios o ser ateas? ¿Pueden sentir interés por lo que hacen? Cuando el nuevo programa de ordenador recrea el enésimo coral de Bach imitando modelos previos, ¿afirmaremos por ello que se ha convertido en un compositor luterano? Pero más importante aún es saber por qué creemos que esto es posible. ¿No opera aquí un pensamiento mágico análogo al que operaba sobre los alquímicos que buscaban la piedra filosofal? El problema no es tanto humanizar a las máquinas como maquinizar al hombre.

---

<sup>3</sup> Véase Shannon, Claude Elwood y Weaver, Warren. *The Mathematical Theory of Communication* [1949]. University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1998.

<sup>4</sup> Turing, Alan. “Computing Machinery and Intelligence”. *Mind*, n° 49, 1950, pp. 433-60.

<sup>5</sup> Shannon, Claude Elwood. “Programming a Computer for Playing Chess”. *Philosophical Magazine*, Serie 7, vol. 41, n° 314, 1950, pp. 256-75.

<sup>6</sup> Hadjeres, Gaëtan; Pachet, François y Nielsen, Frank. “DeepBach: a Steerable Model for Bach Chorales Generation”. *Proceedings of the 34th International Conference on Machine Learning*, vol. 70, 2017, 10 pp.; Hertzmann, Aaron. “Can Computers Create Art?”. *Arts* (en prensa), 33 pp. Versión de preimpresión disponible online: <https://arxiv.org/pdf/1801.04486.pdf>. Última consulta: 05/02/2020.

## El habla interna: un *tertium quid* entre pensamiento y lenguaje

Una de las características que las máquinas no cumplen es lo que se denomina el «habla interna», un conjunto de fenómenos que apenas empezamos a entender, y que podemos situar a medio camino entre el pensamiento y el lenguaje, siendo en parte ambas cosas a la vez y, al mismo tiempo, un *tertium quid* con entidad propia.<sup>7</sup> El habla interna resulta esencial para el desarrollo psicológico y la comunicación, al permitirnos transformar el lenguaje externo en pensamiento propio, y viceversa,<sup>8</sup> pero además hace posibles otras funciones cognitivas, memorísticas, afectivas, auto-regulativas, de comprensión lectora, oníricas, etc., que cambian de una persona a otra e, incluso, en una misma persona, tanto en contenido como en frecuencia e intensidad.<sup>9</sup>

A lo largo de la historia, se ha intentado estudiar el pensamiento y el lenguaje como entidades de todo tipo, desde la especulación metafísica hasta la psicología del desarrollo, e incluso se han realizado estudios particulares sobre el uso del lenguaje o la forma de pensar de individuos concretos. Sin embargo, apenas se ha prestado atención al fenómeno del habla interna, que también tiene su historia y su lugar en la especulación filosófica. Hacerlo podría servirnos para entender las propias ideas de pensamiento y lenguaje, así como las vinculaciones entre ambos, por no hablar de otros fenómenos de la denominada «experiencia interna», que nos obligarían a introducir elementos extraños a cualquier forma de verbalización.<sup>10</sup>

Hemos de comenzar apuntado que la expresión «habla interna» puede resultar confusa. Los psicólogos la utilizan para referirse tanto al hecho de hablar con uno mismo, con la mayor nitidez y consciencia,<sup>11</sup> como a una

<sup>7</sup> Geva, Sharon y Fernyhough, Charles. “A Penny for Your Thoughts: Children’s Inner Speech and Its Neuro-Development”. *Frontiers in Psychology*, n° 10, 2019, pp. 1-12.

<sup>8</sup> Johnson, John R. “The Role of Inner Speech in Human Communication”. *Communication Education*, vol. 33, n° 3, 1984, pp. 211-22; San Martín Martínez, Conchi; Boada i Calbet, Humbert y Feigenbaum, Peter. “Private and Inner Speech and the Regulation of Social Speech Communication”. *Cognitive Development*, vol. 26, n° 3, 2011, pp. 214-229.

<sup>9</sup> Los psicólogos han puesto el acento en casos como estrés, ansiedad, impulsividad, depresión, trastorno obsesivo-compulsivo, etc. Véase Ren, Xuezhui; Wang, Tengfei y Jarrold, Christopher. “Individual Differences in Frequency of Inner Speech: Differential Relations with Cognitive and Non-Cognitive Factors”. *Frontiers in Psychology*, vol. 7, 2016, pp. 1-12.

<sup>10</sup> Heavey, Christopher L. et al.: “Measuring the Frequency of Inner-Experience Characteristics by Self-Report: The Nevada Inner Experience Questionnaire”. *Frontiers in Psychology*, vol. 9, 2019, pp. 1-7.

<sup>11</sup> Morin, Alain. “Inner Speech and Consciousness”, *Encyclopedia of Consciousness*, vol. 1, 2009, pp. 389-402.

especie de habla intuitiva, intraducible y fugaz que «si pudiéramos grabarla» resultaría «abreviada, fragmentaria, incoherente, irreconocible e incomprendible en comparación con el habla externa», llegando incluso a la «absoluta incompreensión».<sup>12</sup> Se han utilizado nombres diversos para referirse a este fenómeno, abarcando de hecho una pluralidad de cosas: pensamiento verbal, autohabla, diálogo interior, autoverbalización, monólogo interior, discurso privado, lenguaje interno, autoconversación oculta, discurso silencioso, voz interior, etc.

A lo largo de este artículo propongo analizar algunos momentos del habla interna a partir de varios ejemplos históricos, desde los aforismos griegos hasta la «voz interior» de Gandhi, pasando por la teología cristiana, la introspección cartesiana, el idealismo alemán y algunas ideas existencialistas sobre la consciencia, que podrían ayudarnos a iluminar la complejidad de esta realidad y su interés filosófico. Por supuesto, los ejemplos históricos no tienen por qué responder nítidamente a la categoría psicológica. Igual que no hay lenguaje o pensamiento puro, tampoco existe un habla interna pura. Además, no podemos obviar que el habla interna no puede transformarse en lenguaje sin perder su peculiaridad, de modo que los ejemplos tienen un rango de fuente problemático, más incluso que la oralidad, cuya transcripción supone siempre una pérdida esencial. Algunas experiencias vinculables al habla interna, por otra parte, responden a patrones extraños a esta noción, como es evidente en el caso de Gandhi, cuyo relato nos invita a acudir a otras categorías como las alucinaciones o la sugestión. En última instancia, incluso podríamos dudar si existe el habla interna o, más bien, un espectro de fenómenos de habla interna, conectados con otros fenómenos de formas diversas, de modo que habría entre ellos tanta distancia como la que Vygotski establece entre lengua interna y externa.

Sin embargo, todo lo anterior no ha impedido estudiar el habla interna acudiendo a métodos positivos (encuestas, muestreo de experiencias, neuroimagen, etc.),<sup>13</sup> y aquí veremos que el habla interna, como el pensamiento y el lenguaje, tiene también su propia historia, y no sólo porque

---

<sup>12</sup> Vygotski, Lev Semenovich. *Pensamiento y habla*. Trad. de Alejandro Ariel González. Colihue, Buenos Aires, 2007, p. 474. Cf. Tokuhamas-Espinosa, Tracey. “Language, Math, and Thought: Vygotsky’s Concept of Inner Speech”. *The Multilingual Mind*, ed. por Ib. Praeger, Londres, 2003, p. 82.

<sup>13</sup> Véase Alderson-Day, Ben y Fernyhough, Charles. “Inner Speech: Development, Cognitive Functions, Phenomenology, and Neurobiology”. *Psychological Bulletin*, vol. 141, nº 5, 2015, pp. 931-65.

su vinculación a ellos es constante, sino también porque, como ellos, es indesligable de otros fenómenos del mundo con los que mantiene una íntima conexión. Esto hace que la idea filosófica de habla interna tenga su propio recorrido, más allá de la categoría psicológica, al adentrarse sin remedio en terrenos propios de la ética, la religión, la política, la metafísica, etc.

### **La aparición del *semeion daimonion* socrático**

Las ideas vinculadas al habla interna pueden remontarse a los orígenes de la filosofía. Los aforismos de los sabios griegos («sé previsor», «nada en exceso», etc.) o el famoso «conócete a ti mismo» apolíneo, dirigidos a la repetición introspectiva, reflejan una de las características básicas del habla interna, que utilizamos comúnmente para evaluarnos, controlar nuestros impulsos y ejercer la autocrítica, a menudo a través de frases breves y fáciles de recordar,<sup>14</sup> como cuando Píndaro nos dice «hazte el que eres» o se dice a sí mismo «no pretendas la vida inmortal, alma mía, / y esfuérzate en la acción a ti posible».<sup>15</sup>

Los filósofos siempre han sido conscientes de esta realidad y la han utilizado en su beneficio. No sólo han escrito sobre la mejor forma de pensar y hablar con los demás, sino también sobre cómo dialogar con nosotros mismos. Como veremos, incluso puede argumentarse que toda la filosofía, desde los diálogos de Platón, está escrita desde el habla interna y se dirige al habla interna del lector, y no sólo porque toda lectura lo está de algún modo,<sup>16</sup> sino porque así lo requiere la búsqueda de un modo de vida filosófico, que ha de anidar en cada individuo y huir de la especialización.<sup>17</sup>

En este punto, es importante desterrar el tópico establecido por Josef Balogh, todavía repetido en numerosos trabajos, según el cual los griegos no sabían leer en silencio. Bernard Knox ya demostró que esta tesis no era

<sup>14</sup> Véase Morin, Alain; Uttl, Bob y Hamper, Breanne. "Self-Reported Frequency, Content, and Functions of Inner Speech". *Procedia. Social and Behavioral Sciences*, nº 30, 2011, pp. 1714-8.

<sup>15</sup> Píndaro. *Odas y fragmentos*. Trad. de Alfonso Ortega, Gredos, Madrid, 1984, Pítica III, vv. 61-2, p. 157.

<sup>16</sup> Ehrlich, John F. "Vygotskian Inner Speech and the Reading Process". *Australian Journal of Educational & Developmental Psychology*, vol. 6, 2006, pp. 12-25; Filik, Ruth y Barber, Emma. "Inner Speech during Silent Reading Reflects the Reader's Regional Accent". *PLoS One*, vol. 6, nº 10, 2011, 5 pp.

<sup>17</sup> Martín Sáez, Daniel. "¿Qué es la filosofía? Respuesta crítica al materialismo de Gustavo Bueno", *Agora. Papeles de Filosofía*, vol. 39, nº 1 (2020), pp. 99-126.

cierta.<sup>18</sup> Las propias ideas platónicas muestran hasta qué punto los griegos podían ver las letras como entidades sin sonido. En la *República*, de hecho, Platón presenta la investigación filosófica bajo la metáfora de la lectura: «la investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas [...] parecería un regalo del cielo reconocer primero las más grandes» (368d). La escritura y la ontología se encuentran entrelazadas en los diálogos, como muestran los conceptos de *grammé* y *grámma* (e. g., en el símil de la línea, 509d), los trazos de la escritura filosófica con los cuales se comprende el cosmos por primera vez.<sup>19</sup>

Quizá la idea más importante acerca de este «habla interna» en la historia de la filosofía sea la famosa *señal demoníaca* (σημεῖον δαιμόνιον, *Eutidemo*, 272e) que Sócrates escuchaba desde niño, y que la tradición ha denominado su *daimon* (δαίμων).<sup>20</sup> En la *Apología*, el filósofo asegura que «hay en mí algo divino y demoníaco» que «está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita» (31c-d). Su vida y su muerte como filósofo están marcadas por esa voz. Sócrates apela a ella para justificar su alejamiento de la política, asegurando que, si no hubiera seguido su consejo, ya estaría muerto, pero también explica con ella la acusación de *asebeia* que, finalmente, le hizo beber la cicuta (*Eutifrón*, 3b).<sup>21</sup> En el *Fedro*, este *semeion daimonion* reaparece como «una especie de voz» escuchada por Sócrates, esta vez tras pronunciar un discurso sobre el amor que le parece contrario a la dignidad de los dioses. El filósofo interpreta entonces que debe entonar una palinodia y defender el amor para purificarse (242b-c).

---

<sup>18</sup> Véase Knox, Bernard M. W. “Silent Reading in Antiquity”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n° 9, 1968, pp. 421-35. Por muy importante que fuera la lectura en voz alta, cosa que no se niega, la lectura en silencio –como muestran los ejemplos de Antífanos, Eurípides y Aristófanes aportados por Knox– estaba normalizada. Véase también Gilliard, Frank D. “More Silent Reading in Antiquity: Non Omne Verbum Sonabat”. *Journal of Biblical Literature*, Vol. 112, n° 4, 1993, pp. 689-94. Para un análisis de la disputa véase Johnson, William A. “Toward a Sociology of Reading in Classical Antiquity”, *The American Journal of Philology*, Vol. 121, n° 4, 2002, pp. 593-627.

<sup>19</sup> Platón. *Diálogos IV. República*. Trad. de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988.

<sup>20</sup> Las características de esta señal demoníaca están resumidas en Platón. *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Trad. de J. Calongue Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1987, pp. 205-6, nota 13.

<sup>21</sup> Platón. *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. de J. Calongue Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Gredos, Madrid, 1987.

El *semeion*, por tanto, no es un pensamiento vinculado a significados inefables y profundos, ni un lenguaje externo y convencional, sino un *tertium quid* que no pretende decir nada ni revelar verdades arcanas. Es una suerte de voz interior, puramente negativa, que le impide hacer cosas injustas o perjudiciales, pero no le prescribe qué hacer, en sintonía con el ideal socrático, fundado en el reconocimiento de la propia ignorancia. Frente a otras figuras de la cultura griega como los poetas, los políticos, los oradores, los físicos, los médicos o los sofistas, Sócrates limita su acción a la mayéutica y asegura no enseñar nada. Su *semeion* no piensa ni habla; impone el silencio, prohíbe, como una entidad intransferible; le indica lo que *no* debe hacer, pero no cómo deben actuar los demás; expresa su existencia propia, su destino (*δαίμων*), que consiste en su particular modo de negarse a hacer ciertas cosas y retractarse de otras cuando ha errado.

Los diálogos también recogen el momento onírico del habla interna.<sup>22</sup> Platón no sólo acude a los sueños para relatar algunos de sus mitos, como el mito de Er, sino que llega incluso a explicar con ellos su actividad filosófica, como ocurre en el *Fedón*, donde el sueño adopta la forma de una exhortación. Estando Sócrates en la cárcel, sus amigos le preguntan por qué se ha dedicado a componer un himno a Apolo y algunas fábulas de Esopo, a lo que el filósofo contesta relatando un consejo recibido en sueños:

Visitándome muchas veces el mismo sueño en mi vida pasada, que se mostraba, unas veces, en una apariencia y, otras, en otras, decía el mismo consejo, con estas palabras: ‘¡Sócrates, haz música y aplícate a ello!’ . Y yo, en mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores, y a mí también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música (60e-61a).<sup>23</sup>

Ambos fenómenos, el *semeion daimonion* y la exhortación onírica, muestran la profunda involucración entre el habla interna y la filosofía, muy cercana en esto a la música por su vinculación a la armonía inaudible del cosmos y el alma.<sup>24</sup> De no ser por ellos, Sócrates estaría muerto y no se habría dedicado a la filosofía, que consistiría en gran medida en exhortaciones y

<sup>22</sup> Sobre el fenómeno psicológico véase Kilroe, Patricia. “Inner Speech in Dreaming: A Dialogic Perspective”. *Dreaming*, vol. 23, n° 4, 2013, pp. 233-44.

<sup>23</sup> Platón. *Diálogos, III. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. De C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1988.

<sup>24</sup> Sobre la posibilidad de entender la música desde el habla interna véase Lobanova, Marina. *Musical Style and Genre*. Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 2000, p. 112.

retractaciones. Esto ayuda a explicar, además, la condena de la escritura sofisticada, poética, política, física, e incluso la aforística de los sabios griegos, a la que opone la escritura filosófica. Los diálogos no pretenden servir como plasmación de unos dogmas definitivos expresados en palabras, que Platón considera tan efímeros y estériles como los jardines de Adonis o como la tinta del cálamo, sino como recordatorio de un filosofar que cada cual ha de hacer germinar dentro de sí, de ahí que lo esencial de la filosofía sea a la vez ágrafo y esotérico (*Fedro*, 276a-278c).

### La ciudad interior: política y cosmología

En otro famoso pasaje del *Teeteto*, Sócrates define el propio pensar como «el discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas». Sócrates se muestra precavido con la respuesta («es lo que yo puedo decirte sin saberlo del todo») y equipara el pensar con la opinión, que define como «un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro ni en voz alta, sino en silencio y para uno mismo» (189e-190a). A tenor de lo dicho, no es descabellado pensar que todos los diálogos apelan a esta forma de discurso. La prueba más positiva de ello es la metáfora de la ciudad interior. En el libro IV de la *República*, Platón sostiene que «en el alma de cada individuo hay las mismas clases, e idénticas en cantidad, que en el Estado» (441c; cf. 445c), una idea anticipada en el libro II, donde compara las *letras* de la ciudad con las *letras* del individuo (368c-369a). Esta idea atraviesa todo el diálogo. Tras la interrupción de Adimanto del libro V (donde también aparece la comparación, e. g., 462c-e), la cuestión se retoma en el libro VIII (579e). El libro IX resume esta idea afirmando que el filósofo debe actuar como si estuviera en la ciudad ideal, pues incluso aunque no existiera en la realidad, sería sin embargo «su propia ciudad» (ἐαυτοῦ πόλει, 592a-b), una «ciudad interior», como también se ha traducido la expresión griega, que podría existir como paradigma en el cielo (592b). En el *Timeo* esta idea se expresa en un sentido físico: la música y la filosofía deben aunarse para cuidar el cuerpo y el alma, imitando la forma del universo (88c).

El mito de Prometeo del *Protágoras* apunta en esta misma dirección. El hombre es un ser desvalido que requiere la técnica para sobrevivir, hasta el punto de arruinarse sin la ciudad (322c). Esto tiene una consecuencia positiva: el hombre perfecto existe en la ciudad perfecta (*República*, 499b), que solamente puede ser la ciudad ideal. Aristóteles mantiene una idea similar al definir al hombre como «animal de ciudad» (πολιτικὸν ζῷον,

*Política*, 1253a), reconociendo sin embargo el carácter divino de su razón (νοῦς) e incitando al filósofo a «vivir de acuerdo con lo más grande de cuanto hay en él mismo» (*Ética a Nicómaco*, 1177b). Todo el estoicismo está atravesado por esta idea. Las meditaciones de Marco Aurelio, tituladas precisamente *Tà eis heautón* (*A sí mismo* o *De sí mismo*) constituyen un ejemplo paradigmático: «Esto es todo lo que soy», afirma, «un poco de carne, un breve hálito vital, y el guía interior» (II, 2), llegando a definir la filosofía como «preservar el guía interior», que entre otras cosas le enseña a «aguardar la muerte de forma favorable» (II, 17).<sup>25</sup> Esta vinculación de la interioridad con la muerte aparece una y otra vez en la historia de la filosofía, como muestra el famoso adagio romano del *memento mori*. La voz interior nos abre a una verdad negativa que ha de germinar en la memoria, como el no menos mortuario «recuerda que eres un hombre» de Tertuliano, dirigido explícitamente a negar que los emperadores sean dioses (*Apología*, 33).

Esto nos sirve para acometer un problema filosófico, no meramente lingüístico o psicológico. El *semeion* socrático y el *nous* aristotélico no son el pensamiento egocéntrico teorizado por Piaget o el lenguaje interno de Vygotski,<sup>26</sup> ni la gramática ideal o «lenguaje interno» de Chomsky,<sup>27</sup> ni pueden encerrarse en cualquiera de las tópicas freudianas (preconsciente, consciente, inconsciente; Ello, Yo, Superyó), pues apelan a una idealidad divina, paradigmática, demoníaca, que desborda toda psicología. De igual modo, el mito de la ciudad no es un resultado del ego de Platón o de la tradición griega, sino que proviene de la interacción crítica con el mundo y la ciudad, que cada cual ha de reconstruir internamente. La ciudad platónica no puede ser construida por ningún demiurgo, de igual modo que el *semeion* no se puede compartir. Ambos son la condición misma del pensar y el comunicar filosófico.

De ahí, como ahora veremos, la importancia del silencio. Hablar con uno mismo es la mejor forma de construir la ciudad ideal, sin depender de las convenciones del lenguaje ni estar dominado por las pasiones que dominan a la ciudad. Nos permite decir *no*, como la señal socrática, a cualquier pensamiento. Nos lleva a poetizar ciudades y cosmos ideales,

<sup>25</sup> Sobre la importancia de esta idea véase Hadot, Pierre. *La ciudadela interior*. Trad. de María Cucurella Miquel. Alpha, Barcelona, 2013.

<sup>26</sup> Véase Fossa, Pablo. “La dimensión expresiva del habla interna”. *Psicología USP*, vol. 28, nº 3, 2017, pp. 318-26.

<sup>27</sup> Véase Araki, Naoki. “Chomsky’s I-lenguaje and E-lenguaje”. *Bull. Hiroshima Inst. Tech. Research*, vol. 51, 2017, pp. 17-24.

paradigmáticos, que no se agotan en el lenguaje ni son concebibles en la realidad, pues nacen de las propias contradicciones entre el pensamiento y el lenguaje, entre lo real y lo concebible.

### El lenguaje del silencio y la muerte

Una forma plausible de comprender este fenómeno es a través del silencio, una idea tan filosófica como la ciudad interior. Cuando John Cage se introdujo en la cámara anecoica de Harvard buscando el silencio, descubrió que no podía dejar de escuchar dos sonidos: su sistema nervioso y la circulación de su sangre. Pero hubo un tercer elemento que no cesó: la voz interna del propio Cage haciéndose preguntas sobre aquellos sonidos. La idea de silencio se asemeja al *semeion* socrático en su perfil negador. Es un silencio activo.

El silencio se ha comprendido a menudo como el elemento que hace posible el diálogo interior. Contra la ciudad injusta, hace falta callar, suspender el pensamiento y el lenguaje. Hay que poner freno a la propia lengua para que otra lengua sea posible, lo que incluye al habla interna.<sup>28</sup> Es un hablar silencioso, no tanto porque sea un lenguaje sin sonidos, sino porque es un lenguaje que se abre paso en el silencio. La *Consolación* de Boecio es el mejor ejemplo en el mundo antiguo. La filosofía le habla en la intimidad, cuando se encuentra desterrado, apartado de sus bienes y de su familia, para recordarle que nadie puede expulsarle de sí mismo (I, 5) y que la felicidad se halla en su interior (II, 22). La propia filosofía se dirige a él desde el silencio, precisamente como resultado de su diálogo interior: «Mientras en silencio hacía estas reflexiones conmigo mismo y con la ayuda de una pluma anotaba mi quejumbroso lamento, me pareció que sobre mi cabeza aparecía una mujer de rostro venerable» (I, 1).

De un modo similar, influido por el estoicismo y su idea de la muerte, Montaigne insiste en que «nada ha perdido el hombre de entendimiento si se tiene a sí mismo». Esto le parece esencial para lograr una vida propia, que

---

<sup>28</sup> Bao, Dat. *Understanding Silence and Reticence. Non-Participation in Second Language Acquisition*. Bloomsbury, Nueva York y Londres, 2015; M. de Guerrero, María C. *Inner Speech - L2. Thinking Words in a Second Language*. Springer, Puerto Rico, 2005. Tomlinson, Brian. "Helping Learners to Develop an Effective L2 Inner Voice". *RELC Journal*, vol. 34, nº 2, 2003, pp. 178-194; Ridgway, Anthony James. "The Inner Voice". *International Journal of English Studies*, vol. 9, nº 2, 2009, pp. 45-58.

sólo se puede concebir desde la interioridad, capaz de oponerse a la vida impuesta por los demás:

Hemos de reservarnos una trastienda del todo nuestra, autónoma del todo, en la cual establezcamos nuestra verdadera libertad y nuestro principal retiro y soledad. En ella hemos de mantener con nosotros mismos cotidiana conversación, tan íntima que no halle lugar en ella ninguna relación o comunicación exterior; allí hemos de departir y reír como si careciéramos de mujer, hijos y posesiones, de séquito y criados, para que, cuando llegue el momento de perderlos, no nos sea novedad prescindir de ellos.<sup>29</sup>

Sin estas ideas no se comprende buena parte de la filosofía del siglo XX. Heidegger definió la conciencia como una «voz desconocida» que abre al hombre a su existencia auténtica a través de la angustia. No es una interioridad de tipo lingüístico, ni un diálogo en sentido propio, sino una «llamada» que nos empuja a callar, a dejar de lado las habladurías de la vida cotidiana y enfrentarnos a nuestra existencia, pero también a la convivencia con los demás, superando el mero coestar entendido como acuerdo o pacto.<sup>30</sup> Ortega la define como «una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras», que es «a un tiempo monólogo y diálogo» e impele a cada cual a seguir su vocación.<sup>31</sup> El asunto desborda la distinción entre analíticos y continentales. Cuando Wittgenstein se impone la tarea de «trazar un límite al pensar» en el Prólogo del *Tractatus*, aclara que un límite de ese tipo «sólo podrá ser trazado en el lenguaje», pues no podemos «pensar ambos lados de este límite». En general, de hecho, «el lenguaje disfraza el pensamiento» (4.002), de modo que a la filosofía sólo le queda situarse en ese resquicio entre pensamiento y lenguaje que, no por casualidad, da lugar a otra exhortación demoníaca: «de lo que no se puede hablar hay que callar» (7). Su silencio recuerda al silencio existencial: «ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta» (6.52).

Una historia del silencio filosófico mostraría que las conexiones entre el *semeion daimonion*, la ciudad interior y el silencio, en la búsqueda de una vida

---

<sup>29</sup> Montaigne, Michel. *Ensayos*. Trad. de Javier Yagüe Bosch, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2014, p. 493.

<sup>30</sup> Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2009, pp. 293-310.

<sup>31</sup> Véase Gasset, Ortega. «Juan Luis Vives y su mundo». *Obras completas*. IX, Taurus, Madrid, 2020, p. 445.

filosófica, ha sido una constante desde los orígenes de la filosofía.<sup>32</sup> Incluso podríamos traducir así la famosa sentencia de Heráclito: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, «el destino del hombre es su interioridad», tomando *ethos* como morada; o «el hombre halla en su interior su guía», según el sentido de *daimon* como divinidad tutelar, que también podríamos entender como «lo divino del hombre es su interioridad». Dejamos de lado el momento antropológico de esta metáfora, pero podríamos remontarnos a la prehistoria para comprender su desarrollo: desde las cavernas de las tribus nómadas hasta los hogares de las comunidades sedentarias, la idea de morada hubo de proyectarse sobre el propio ser y el mundo. Las ideas de silencio, aislamiento y retiro que solemos vincular a la interioridad, recurrentes en nuestra idea del sabio, o el hecho de que la voz interior surja en momentos de exilio o encarcelamiento, remiten a una experiencia incomprensible sin la idea de morada. Así podemos comprender también la imagen de la caverna de Platón o la metáfora de la ciudad interior, ligadas de un modo u otro a refugios, paredes, celdas, murallas. Deberíamos preguntarnos hasta qué punto ideas centrales para el nacimiento de la filosofía, como la contemplación y el ocio, habrían sido posibles sin la referencia al hogar, el templo, la plaza pública, la biblioteca, etc.

### ***In interiore homine habitat veritas: la voz interior de la vida cristiana***

El cristianismo redefinió la idea griega del diálogo interior otorgándole un sentido nuevo. La señal demoníaca de Sócrates deja paso a la revelación; el paradigma celestial de la ciudad ideal, a la ciudad de Dios; la mayéutica, a las Escrituras; los consejos de los sabios, a las exhortaciones bíblicas, desde los mandamientos del Antiguo Testamento hasta el «ama al prójimo como a ti mismo» del Nuevo. El episodio del sacrificio de Isaac muestra hasta qué punto esta voz interior es incuestionable, pero también, y por eso mismo, despierta las mayores cavilaciones.

Así podemos constatarlo en las *Confesiones* de San Agustín, lo más parecido que tenemos a una voz interior convertida en escritura. La oración y la confesión, marcadas por las ideas del pecado y la culpa, suponen que la voz interior puede ser escuchada por Dios, capaz incluso de castigar los pensamientos impuros. Bajo la forma del rezo, el cristiano dialoga consigo

---

<sup>32</sup> Véase, por ejemplo, Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005, pp. 309 y ss., y Grob, Kristina. *Moral Philosophy and the Art of Silence*. Tesis doctoral, Loyola University Chicago, 2014.