

## El silencio de Dios. Análisis de un fragmento de *Ciudadela* de Saint-Exupéry

The silence of God. Analysis of an extract from *Citadel* by  
Saint-Exupéry

Nicolás Di Biase  
Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino  
nicolas.dibiase@unsta.edu.ar

**Resumen:** El propósito de este artículo es realizar algunas reflexiones en torno a un bello fragmento de la obra póstuma de Saint-Exupéry titulado *Ciudadela*. Allí se narra un sueño en permanente contraste con el estado de vigilia y se da una correlación entre sueño y vigilia semejante a lo expuesto en el psicoanálisis de Freud. Al analizar el contenido del sueño podemos diferenciar dos grandes momentos, un primer momento ascendente y un segundo momento descendente.

**Palabras claves:** sueño, vigilia, silencio, Dios, plegaria.

**Abstract:** The purpose of this article is to reflect on a beautiful extract from Saint-Exupéry's posthumous work entitled *Citadel*. It recounts a dream in constant contrast to the waking state and establishes a correlation between dreaming and waking similar to that described in Freud's psychoanalysis. By analysing the content of the dream, we can identify two significant moments: an initial ascending moment and a subsequent descending moment.

**Keywords:** dream, waking state, silence, God, prayer.

## Introducción

Me propongo en la presente comunicación realizar algunas reflexiones en torno a un bello fragmento de la obra póstuma de Saint-Exupéry titulado *Ciudadela*<sup>1</sup>. Allí se narra un sueño<sup>2</sup> en constante contraste con el estado de vigilia, se da una correlación entre sueño y vigilia semejante a lo expuesto en el psicoanálisis de Freud<sup>3</sup>. El texto se inicia diciendo:

“Entonces me vino este sueño, habiéndome cansado las aclamaciones como un ruido vacío que ya no podía instruirme”.

Aquí se muestra a un hombre en estado de vigilia. Es un hombre rodeado de otros hombres que lo aplauden y lo victorean, emiten sonidos que son “ruidos” que nada le dicen, por eso él se siente en su interior “vacío”. Este sueño le adviene a este hombre en razón de este estado de vigilia insatisfactorio a fin de buscar y encontrar sentido y plenitud interior. Podemos decir que en la vigilia padecemos la experiencia del fracaso de la finitud fáctica que nos hace dar el salto a la infinitud ideal del sueño<sup>4</sup>.

Al analizar el contenido del sueño podemos diferenciar dos grandes momentos, un primer momento ascendente y un segundo momento descendente.

### Primer momento ascendente

El protagonista comienza a escalar una montaña donde se describe un paisaje que está en sintonía con el interior de este hombre, el paisaje no es más que una resonancia del interior del protagonista. Hay un camino “escarpado y resbaladizo” que conduce a la cumbre de una montaña. Es plena noche oscura con tormenta, lluvias y vientos huracanados; abajo queda el

---

<sup>1</sup> Seguimos la traducción castellana de Hellen Ferro (1978, pp. 194-196). Ver el *Apéndice* del presente artículo donde se trascibe el fragmento analizado.

<sup>2</sup> En el ámbito literario creo que es necesario entender sueño en el sentido de ensueño o sueño de la vigilia a diferencia del sueño nocturno.

<sup>3</sup> En Freud el sueño “es la realización disfrazada de un deseo reprimido” en estado de vigilia (Ricoeur, 1975, p. 137).

<sup>4</sup> Remito al texto de Bernhard Welte, *El hombre entre lo finito y lo infinito*, especialmente a la tercera lección y al pensamiento de K. Jaspers en su libro *La filosofía* donde muestra que el fracaso es la cifra de la trascendencia.

mar embravecido cuyas olas golpean contra la ladera de la montaña. No puede dejarse de pensar en un paisaje simbólico como también en hierofanías sagradas tales como el mar, la noche y la montaña.

El hombre inicia la ascensión a la cumbre de esa montaña donde habita Dios para preguntarle el sentido de las cosas y el sentido del cambio de vida que se le impone. Él vivencia la tormenta interior de la falta de sentido y por eso va hacia la cima para preguntar. Pero toda pregunta busca una respuesta para que la tormenta interior nocturna y oscura ceda el lugar a un amanecer soleado y sereno. Heidegger (2014, p. 16) lo dice poéticamente: “cuando, durante las noches de invierno, las tormentas de nieve sacuden la cabaña, y cuando por las mañanas el paisaje es recogido bajo la nieve...”

Pero al llegar a la cima de la montaña:

“Sólo descubrí un bloque pesado de granito negro: el cual era Dios”.

Ningún lector podrá evitar la decepción y desencanto, como también cierta atracción, producido por el símbolo que expresa a Dios. Podemos pensar aquí que Saint-Exupéry ha preferido un símbolo en donde la expectativa humana respecto de Dios sea decepcionada a fin de acentuar la distancia entre lo humano y lo divino, evitando el peligro de caer en alguna idolatría en donde se tienda a reducir lo divino a lo humano. A pesar de, o mejor gracias a, este símbolo se lo reconoce como Dios y confiesa lo que espera de ese encuentro con Dios:

“No volver a hundirme en la soledad”

Aquí Exupéry expresa aquel “vacío” interior con la experiencia de la soledad. Esta soledad es la experiencia de estar solo en medio de multitudes donde no hay más que alter-egos, pero también es el clamor por el encuentro con una verdadera alteridad que de sentido a mi existencia. Octavio Paz decía:

El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro. Su naturaleza [...] consiste en un aspirar a realizarse en otro. El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión. Por eso cada vez que se siente a sí mismo se siente como carencia de otro, como soledad (1973, p. 175).

A partir de aquí se inicia un diálogo con el bloque de granito negro el cual es Dios y donde se suceden una serie de símbolos con el cual el protagonista expresa a estos alter egos que lo reducen a él a la soledad que lo atormenta. Y, ¿por qué le atormenta esta soledad? Porque los otros no son más que reflejos de espejo o el eco de su voz que lo vuelven al aislamiento de su soledad:

“Si río, ríen. Si me callo, se ensombrecen”.

Por eso se pregunta y le pregunta a Dios por el amor, pero del amor que surge de esta relación de alter-ego:

“¿Por qué me espanta el amor y qué tengo que esperar de este amor que es multiplicación de mí mismo?”

Este amor espanta porque no es amor sino más de sí mismo y lo que se puede esperar es que los otros sean mera repetición monótona de sí mismo (altergos). A continuación, el protagonista le dirige una plegaria a Dios donde lo más importante radica en el pedido que el protagonista le hace a Dios y que consiste en que al finalizar la plegaria haga volar a un cuervo que se hallaba en las cercanías:

“Tengo necesidad de un signo”.

El protagonista cree que si Dios hace volar al cuervo esto sería un signo de algo distinto de sí mismo y así abrirse a un Tú con el cual no estar más solo en el mundo.

El bloque de granito permanece en silencio y el cuervo no vuela. Entonces él se inclina reverencialmente ante Dios, es decir, ante ese muro-silencio y le reconoce que si hubiera hecho volar al cuervo, esto hubiese sido un signo, pero un signo sólo lo es de un igual no de otro distinto que yo y de nuevo estaría solo.

### **Segundo momento descendente**

Podemos decir hasta aquí que ese vacío interior y esa soledad que expresan una falta de sentido de la existencia y que mueve a la búsqueda de una

respuesta en Dios no encontró respuesta alguna sino solo silencio y que esa tormenta interior, esa angustia en vez de ceder fue creciendo cada vez más hasta des-esperar.

Pero he aquí que se produce una especie de giro o *Kehre* al estilo heideggeriano. Después de haberse tensado la cuerda hasta la desesperación en ese movimiento ascendente por el aparente mutismo de Dios, él se arrodilla ante Dios y desciende ya sin esperanza alguna:

“Mas sucedió<sup>5</sup> que mi desesperación cedía a una serenidad inesperada y singular”.

Mientras el clima externo permanecía el mismo que en el momento ascensional en su interior acontecía algo radical, algo que no estaba en continuidad con lo anterior, sino que se da una ruptura y giro de sentido. Ahora ya no está más habitado por la desesperación, sino que se encuentra sorprendivamente embargado por una serenidad única.

El silencio de Dios llevó al corazón humano hasta el fondo del abismo de la desesperación para resucitarlo ahora calmo, en paz. Ahora el silencio de Dios se muestra como serenidad, el silencio de Dios es la calma, la serenidad<sup>6</sup>.

“Me hundía en el fango del camino, me arañaba en las zarzas, luchaba contra el látigo de las ráfagas, y sin embargo, se hacia en mí una especie de claridad.”

Este silencio de Dios que es serenidad es la misma claridad que se hace en mí, ambos acontecen, estoy en lo sereno y en la claridad. Serenidad y claridad no son meros estados anímicos subjetivos. Sino que es un único y mismo ámbito donde las cosas y el hombre se serenan, un único y mismo ámbito donde las cosas y el hombre se clarean. Quizás podemos pensar mejor todo

---

<sup>5</sup> En francés el texto dice *il se trouva* cercano al término heideggeriano *befindlichkeit* en el sentido de “encontrarse”. Una expresión semejante es usada en el litoral argentino y que yo la he oído de boca de provincianos golondrinas juntadores de maíz que decían “yo aquí no me hallo”. El Padre Julián Zini en su libro *Avío del alma* aclara el sentido de esta expresión al decir que “hace que me sienta hallado o no”. Ver también un chamamé con letra del Padre Zini titulado “Sin Ti no me hallo”.

<sup>6</sup> El término alemán *Still* expresa a la vez silencio y calma.

esto con un término del dialecto alemán *Das Heitere* que Heidegger usa al interpretar las poesías de Hölderlin. *Das Heitere* significa lo sereno y alegre, pero también la abierta claridad, lo libre y el ámbito de lo sagrado: “*Das Heitere* otorga a cada cosa su espacio esencial a que corresponde según su índole, para quedarse allí, en el fulgor de lo alegre, como una tranquila luz, satisfecha con su propio ser” (1983, p. 38).

*Das Heitere* es ese ámbito donde las cosas se ordenan, libre de toda amenaza, y crecen revelándose al hombre. Pero también es el mismo ámbito donde el hombre puede desarrollar la plenitud de su esencia. Por eso Heidegger también afirma: “*Das Heitere* guarda y tiene todo en lo imperturbado y salvo. *Das Heitere* pone a salvo originariamente. Es lo sagrado” (pp. 40-41).

En este espacio de lo sagrado, inundado del silencio elocuente de Dios, el soñador embargado por este silencio, descifra el mensaje del silencio de Dios. El Dios del silencio es un Dios con mayúscula, es el Dios Totalmente Otro. No es un dios con minúscula que se deja tocar, no es Dios por cuanto es un dios a la medida humana. La verdadera plegaria es aquella que no entra en la fealdad del comercio: rezar para que me den algo a cambio. El rezo es gratuito. Lo mismo acontece con el amor verdadero, no hay don que esperar del otro, *Amo, quia amo. Amo, ut amen*<sup>7</sup>. El sentido del amor lo revela la plegaria, pero el sentido de la plegaria lo revela el silencio de Dios.

“El amor ante todo es ejercicio de la plegaria y la plegaria ejercicio del silencio”.

### **El camino apofático-simbólico y el silencio de Dios**

Por último quisiera concluir con algunas reflexiones respecto del lenguaje de Dios que surge del análisis de este fragmento de *Ciudadela*. Para ello me inspiraré en el pensamiento apofático del Pseudo Dionisio Areopagita. Podemos pensar en una diversidad de lenguajes para expresar a Dios: lenguaje simbólico símil, disímil e hypersimbólico, lenguaje katafático, apofático e hyperfático<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> La frase es de San Bernardo. Remito al análisis de Scanone (2005, p. 117).

<sup>8</sup> Para un análisis pormenorizado de esta temática remito a Roques Rene (1957) “Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys”, *Bulletin de l'Association Guillaume Bude*, 93-113; y

A pesar de esta diversidad de lenguajes hay una única vía o camino de acceso a Dios con tres momentos o pasos sucesivos (Caffarena, 2007, pp. 400 y ss.). En el primer momento de este camino nos encontramos con el lenguaje simbólico símil que se correlaciona con el lenguaje katafático del concepto o del nombre en la medida que se acentúa la semejanza entre Dios y lo creado con el riesgo de idolatría que conlleva si se reduce la semejanza a la identidad.

Pero ya en lo símil adviene un segundo momento, el lenguaje simbólico disímil que corrige negando sin abolirlo a lo símil y esto se correlaciona con el lenguaje apofático que corrige negando lo katafático.

En el tercer momento hyperfático se da una negación de la negación, una afirmación eminentemente más allá de la afirmación y la negación. Correlativamente debemos pensar también el tercer momento hypersimbólico como una negación de la simbólica disímil donde se da una afirmación simbólica eminentemente más allá de todo símbolo símil o disímil. Por eso para el momento hyperfático se recurre a ideas radicalmente negadoras de toda idea, tales como los de incognoscibilidad y de no ciencia. Pero también para el momento hypersimbólico se recurre a símbolos radicalmente negadores de todo símbolo: tinieblas, nube, noche, silencio.

Sin embargo, este camino trimembre (*kata*, *apo* e *hyper*) no debe ser interpretado dialécticamente como tesis, antítesis y síntesis, ya que la síntesis, en este caso el momento eminentemente *hyper*, sería la mera consecuencia de los dos momentos anteriores y el *hyper* no sería más que un superlativo en la misma línea de los momentos anteriores.

Este *hyper* implica un salto en discontinuidad con los momentos anteriores que no sólo está al final, sino que ya está “en-sobre” (*in-über*; cf. Luciani, 2003) el primer momento de la afirmación, moviendo la negación y culminando en la trascendencia de la eminentia: “La *via eminentiae* no tanto sucede a la *via negationis* cuanto la exige, la inspira y la guía. Si ella es postrera, es que secretamente, ya, es primera, superior y anterior a la misma *via affirmationis*” (Henri De Lubac, 1993, p. 96. Ver también Scanone, 2005, pp. 202 y ss.).

Luego de esta incursión en el apofatismo de Dionisio podemos decir que en este fragmento de *Ciudadela* encontramos de alguna manera esa misma

---

(1954) “De l’implication des méthodes théologiques chez le Pseudo-denys”, *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 30, 268-274.

experiencia apofática en lenguaje simbólico. En el primer momento que hemos llamado ascendente encontramos que al comienzo el protagonista espera de Dios respuestas que presupone un Dios determinado, donde podemos afirmar que este Dios es un Dios que responde a la pregunta del hombre por la razón de las cosas, un Dios que llenará el vacío del hombre, un Dios a la medida del hombre, es decir un Dios que es evocado predominantemente por el lenguaje símil.

Pero pronto acontece una experiencia negadora, de fracaso, Dios no es lo que el hombre espera de Él. Por un lado, Dios es un bloque de granito negro, imagen inesperada de Dios y, por otro lado, Dios decepciona al no dar respuesta alguna. Estamos en el segundo momento de la negación, donde predomina el lenguaje simbólico disímil.

Luego el protagonista pide un signo que en principio despierta en él la expectativa de abrirse a algo distinto de sí, pero en realidad el signo es signo de un igual y por lo tanto de sí mismo. Podemos advertir aquí que el signo es más bien un lenguaje de lo símil con el peligro de idolatría antropomórfica, aunque en un principio no es advertido como tal, sino después de una experiencia negadora, disímil.

Pero el tercer momento eminente de la hypersimbolización está en el “silencio de Dios”, es el silencio trascendente que ya está (en-sobre) presente y operante de modo inaudible en el inicio del momento ascendente del sueño y que mueve a negar lo símil con lo disímil hasta la desesperación.

Pero en el momento descendente el silencio se manifiesta; se manifiesta en su elocuencia eminentemente en el ámbito de la serenidad y la claridad. El silencio de Dios nos deja en silencio. Es entonces que el hombre calla profundamente y al callar alcanza la raíz de la palabra-silencio de Dios. Es como el silencio en la conversación de los que se aman que sin decirse nada se dicen todo.

Para concluir podemos sintetizar esta experiencia apofática-simbólica de este fragmento de *Ciudadela* de Saint-Exupéry con algunas estrofas poéticas de Rainer Maria Rilke (1953, p. 121) referentes a Dios:

*De día eres ese murmullo  
que envuelve a la gente;  
y ese silencio que sigue a las campanadas del reloj  
que vuelve a cerrarse lentamente.*

*Pero cuando el día va muriendo  
y, con abandono, se sumerge en la noche,  
tú existes más y más, Dios mío. ¡Como el  
humo que se eleva de los tejados, así sube tu reino!⁹*

## Apéndice

“Entonces me vino este sueño, habiéndome cansado las aclamaciones como un ruido vacío que ya no podía instruirme.

Un camino escarpado y resbaladizo desnivelaba el mar. La tormenta había reventado y la noche fluía como un odre lleno. Obstinado, subía hacia Dios para preguntarle la razón de las cosas, y hacerme explicar adónde conducía el cambio que se me había pretendido imponer.

Pero en la cima de la montaña sólo descubrí un bloque pesado de granito negro: el cual era Dios. Por supuesto es Él, me decía, inmutable e incorruptible; porque todavía esperaba no volver a hundirme en la soledad.

«Señor -le dije-, instrúyeme. He aquí que mis amigos, mis compañeros y mis súbditos sólo son para mí como fantoches sonoros. Los tengo en las manos y los manejo a mi agrado. Y no me atormento porque me obedecen; porque es bueno que mi sabiduría descienda a ellos. Sino porque se han convertido en ese reflejo de espejo que me deja más solitario que un leproso. Si río, ríen. Si me callo, se ensombrecen. Y mi palabra, que conozco, los llena como el viento a los árboles. Y estoy solo para colmarlos. Y ya no hay cambio para mí, pues en este auditorio desmesurado no escucho más que mi propia voz que me devuelven como los ecos helados de un templo. ¿Por qué me espanta el amor y qué tengo que esperar de este amor que es multiplicación de mi mismo?»

Pero el bloque de granito que rezumaba una lluvia brillante, permanecía impenetrable.

«Señor -le dije (porque había un cuervo negro sobre una rama vecina)-, comprendo bien que sea señal de Tu majestad callarte. Sin embargo, tengo necesidad de un signo. Cuando termine mi plegaria, ordena volar a ese cuervo. Eso será como el parpadeo de otro distinto a mí y no estaré solo en el mundo. Estaré ligado a ti por una confidencia, aunque sea os-

---

<sup>9</sup> *El libro de horas*, traducción con modificaciones de Y. Pino Saavedra.

cura. No pido nada, sino que me sea significado que hay, quizá, algo por comprender».

Y observaba al cuervo. Pero se mantuvo inmóvil. Entonces me incliné hacia el muro.

«Señor -le dije. Sin duda tienes razón. No corresponde a Tu majestad someterte a mis consignas. Si el cuervo se hubiera volado, me hubiese entrisecido más hondamente. Porque un signo tan sólo lo hubiera podido recibir de un igual; por lo tanto, de mí mismo, reflejo todavía de mi deseo. Y nuevamente hubiera encontrado mi soledad».

Así pues, luego de prosternarme, volví sobre mis pasos.

Mas sucedió que mi desesperación cedía a una serenidad inesperada y singular. Me hundía en el fango del camino, me arañaba en las zarzas, luchaba contra el látigo de las ráfagas, y sin embargo, se hacía en mí una especie de claridad. Porque nada sabía que hubiera podido conocer con repugnancia. Porque no había tocado a Dios; pues un dios que se deja tocar no es ya un dios. Ni tampoco si obedece a la plegaria. Y por primera vez adiviné que la grandeza de la plegaria estriba en que no tiene respuesta y que no entra en ese cambio la fealdad del comercio. Y que el aprendizaje es el aprendizaje del silencio. Y que el amor comienza donde no hay ya don que esperar. El amor ante todo es ejercicio de la plegaria y la plegaria ejercicio del silencio”.

Traducción castellana de Hellen Ferro, 1978, pp. 194-196.

## Referencias

- Gómez Caffarena, J. (2007). *El enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta.
- Heidegger, M. (1983). *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (Intr. E. Trías; trad. J. M. Valverde). Ariel.
- Heidegger, M. (2014). *Experiencias del pensar (1910-1976)* (Trad. de F. de Lara). Abadá Editores.
- Lubac, H. de (1993). *Por los caminos de Dios*. Encuentro.
- Luciani, R. (2003). El ritmo de la analogía: el en-sobre como principio formal de la analogía en el pensamiento de Erich Przywara. *Stromata*, 59, 261-272. <https://revistas.bibdigital.uccor.edu.ar/index.php/STRO/article/view/2232>
- Paz, O. (1973). *El Laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1975). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI.

- Rilke, R. M. (1953). *Gedichte. Poesías* (trad. de Y. Pino Saavedra). Nascimento.
- Saint-Exupéry, A. (1978). *Ciudadela* (trad. de Hellen Ferro). Editorial Goncourt.
- Scanone, J. C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Anthropos



Publicado bajo una Licencia Creative Commons  
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional