

JACOBI.
LA PLENITUD SIMBOLICA DEL SILENCIO

JUAN CRUZ CRUZ

Reinhard Lauth gewidmet

He preferido iniciar la exposición de este tema con la lectura de las primeras estrofas de un poema escrito en alemán en el año 1796 por un joven que vivió en el contexto del romanticismo. El poema —que he traducido dentro de normas clásicas de metro y rima asonante— comienza así:

El silencio me embarga y me circunda.
Afanoso de los hombres el trabajo
no descansa ni duerme, mas me otorga
la libertad y el ocio alborozado.
¡Oh, noche, gracias te doy
por haberme liberado!
(Um mich, in mir wohnt *Rube*, — der geschäft'gen Menschen
Nie müde Sorge schläft, sie geben Freiheit
Und Muse mir — Dank dir, du meine
Befreierin, o *Nacht!*).

El poema al que pertenecen estos versos se titula *Eleusis* y está dedicado a HÖRDERLIN; su autor se llama Jorge Guillermo Federico HEGEL (Suhrkamp 1; pp. 230-233).

La imagen que muchos suelen tener de HEGEL no parece concordar con la iniciativa de este poema. La filosofía madura de HEGEL —aquella que se prolonga desde la *Fenomenología del Espíritu* hasta la *Filosofía de la Historia*— revela en el pensador teutón

una actitud laboral del pensamiento, frente al temple ocioso, encantador y relajado de la estrofa que acabo de citar.

También esa filosofía madura ha sido concentrada en la metáfora del día, del sol luminoso que rompe las tinieblas de la noche: la noche de los medios conceptos, de los suspiros anhelantes, de las intuiciones vagas del romanticismo; y tachará precisamente a la filosofía de SCHELLING de noche en que todos los gatos son pardos. Sin embargo, el poema de HEGEL reabsorbe su poder evocador en la metáfora de la noche, describiendo con signos ópticos el panorama que está viviendo:

A lo lejos,
con velos de niebla blancos
la luna cubre los límites
inciertos de los collados.
Apacible centellea
la clara línea del lago;
distante queda el recuerdo
del monótono ruido cotidiano:
como si entre su voz y este momento
largos años hubiesen anidado.
(Mit weißem Nebelflor
Umzieht der Mond die ungewissen Grenzen
Der fernen Hügel; freundlich blinkt
Der helle Streif des Sees herüber,
Des Tags langweil'ges Lärmen fernt Erinnerung,
Als lägen Jahre zwischen ihm und jetzt).

En estas estrofas del poema, la noche no sólo abraza telúricamente al poeta, sino que lo libera. La noche es liberadora; el día, carcelero. Si recordamos que el despliegue de la conciencia de la libertad acontece, en la filosofía madura de HEGEL, como un progreso desde la oscuridad de los tiempos hasta la claridad del día venturoso del nacimiento de HEGEL, podremos barruntar que estamos ante una comprensión de la vida, del mundo y del hombre, desajustada al temple de la posterior especulación hegeliana.

Los últimos versos de la estrofa leída hacen una referencia directa y poética al silencio físico. HEGEL va a distinguir dos tipos de silencio: el *físico* (como ausencia de ruidos externos) y el *espiritual* (como ausencia o cesación de palabras o diálogos interiores).

En primer lugar, el poema se refiere al silencio físico. Pero más adelante hablará también del silencio espiritual.

El silencio físico es como una disposición que anida en la realidad de las cosas, abriendo una enorme distancia entre el ruidoso ajetreo cotidiano y el momento vivencial del poeta:

distante queda el recuerdo
del monótono ruido cotidiano,
como si entre su voz y este momento
largos años hubiesen anidado.

El silencio físico funda, pues, una plenitud vivencial y se hace además símbolo de ocultas intimidades.

Según explica HEGEL en sus *Lecciones de Estética*, el símbolo anuda dos elementos, que son: el *sentido* y la *imagen*, o sea, el *significado* y la *figura*. Si la figura es un fenómeno sensible, el sentido o significado es suprasensible. Ambos elementos —significado y expresión— son inadecuados y a veces desproporcionados entre sí.

Lo suprasensible, lo ideal, o lo infinito, no puede encontrar en el mundo real ninguna forma fija que le corresponda perfectamente. Esta desproporción entre contenido y forma es el tema de la *simbólica de lo sublime*, la cual se realiza propiamente, según HEGEL, en la *poesía* y no en las artes figurativas. Lo sublime, lo infinito es lo que no puede ser sensibilizado ni expuesto en imágenes; pero puede ser simbolizado, mediante el movimiento poético que recoge la nulidad del mundo y del hombre y la pinta como posible.

Lo ideal, al encarnar su contenido en un objeto sensible, da lugar al símbolo, según una relación natural entre la idea representada y la imagen misma. De este modo, el león es el símbolo del coraje; el círculo, de la eternidad; el silencio, del infinito, tematizado en el poema.

Antes de volver al poema mismo, recordemos que el sistema maduro de HEGEL ha sido presentado de manera atinada como una filosofía de la memoria, porque el sistema del espíritu absoluto recoge el pasado necesariamente: y lo recoge habiéndolo previamente negado en su validez primitiva, conservándolo y elevándolo, con el crisol de la dialéctica, al presente redundante de la idea

absoluta. Por esta faena de retención continua, la filosofía hegeliana es insoportable para espaldas débiles; el fardo del pretérito es tan pesado que sólo un coloso como HEGEL podría llevarlo encima. Pero en vez de la memoria, el poema habla del olvido:

Mi ojo se levanta hacia la bóveda
eterna de los cielos, hacia el astro
rutilante de la noche.
El olvido, abandonando
todo anhelo y esperanza,
desde su eternidad desciende raudo.
(Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab).

Parece como si HEGEL, con adolescente debilidad, sintiese *avant la lettre* las cargas psicológicas, sociales y metafísicas de su propio sistema, y se dispusiera a olvidar todo anhelo y esperanza, recostado mansamente bajo la mirada apacible de la luna.

¿Y qué es lo que acontece con el pensamiento, con la reflexión consciente, con la autoconformación del concepto, la cual sería más tarde la clave del sistema?

Oigamos el poema:

Lo que mío llamé se desvanece;
a lo inconmensurable me he entregado,
en él estoy, todo soy, él sólo soy;
la mente se pierde contemplando.
(Der Sinn verliert sich in dem Anschauen,
Was mein ich nannte, schwindet,
Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin,
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es).

Acontece, pues, que la intuición contemplativa, abandonada al infinito, desplaza a la reflexión; acontece que estamos en las antípodas del filósofo HEGEL.

En las *Lecciones de Estética*, antes aludidas, explica HEGEL que la simbólica de lo sublime puede tener dos formas, según que la conjunción de lo infinito con lo finito sea captada bien como *relación de inmanencia*, o sea, de modo panteísta, bien como *relación*

de trascendencia. Es curioso que HEGEL llame *positiva* a la relación de inmanencia y la adjudique a la cosmovisión india y a la mística cristiana; en cambio, llama *negativa* a la relación de trascendencia, asignándola al judaísmo.

Interesante para nuestro caso es el hecho de que el poema *Eleusis* que comentamos acoja el silencio dentro de la positividad o plenitud de la simbólica de lo sublime, o sea, desde la óptica panteísta. En las precitadas lecciones, explica HEGEL que «el panteísmo propiamente oriental destaca de modo relevante la intuición de la sustancia única en todas sus manifestaciones y la entrega abandonada del sujeto, el cual alcanza por ello la suprema ampliación de la conciencia, al igual que por la total liberación de lo finito alcanza la beatitud de la absorción en lo más poderoso y digno» (Suhrkamp 13; *Ästh.*, I; Teil 2; Kap. 2, A; p. 478).

Y es lo que ocurre en el poema. Oigámoslo:

Retorna el pensamiento sin sosiego;
lo infinito le espanta, y asombrado
ajeno se retira sin concepto
que penetre el abismo contemplado.
(Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen, und *staunend* faßt
Er dieses Anschauens Tiefe nicht).

La plenitud de la intuición deja en suspenso el pensamiento reflexivo, que se espanta ante lo infinito. Más tarde dirá HEGEL que el absoluto concepto no es otra cosa que el infinito mediado en lo finito: es el infinito no espantado, sino domesticado, amansado, acostumbrado a habitar el mundo. HEGEL-poeta hace de lo infinito un salvaje irreductible. HEGEL-filósofo lo hace rutinario y dócil.

HEGEL-poeta siente la insuficiencia del concepto para abrazar la plenitud de la realidad. La singularidad y la existencia están fuera de concepto; pero quedan accesibles a la intuición contemplativa.

Mas, sin los perfiles o determinaciones que el pensamiento puede otorgar a las cosas, ¿cómo habrán éstas de emerger con rostro alguno ante el poeta? HEGEL indica que sólo por medio de la imaginación, facultad inferior al pensamiento, cobran las cosas figura, talante real:

Lo eterno se reviste de figura,
estática epopeya de lo arcano,
y al reino de la mente temblorosa
por suelta fantasía es acercado.
(*Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige,*
Vermählt es mit Gestalt).

Las determinaciones esenciales que HEGEL reservará más tarde al poder configurador de la razón especulativa, son ahora entronizadas en la pura fantasía.

Si recapitulamos las actitudes fundamentales que HEGEL describe en el ámbito de silencio que le embarga y le circunda, vemos, en primer lugar la primacía del temple ocioso frente al ánimo laboral; la prioridad de la metáfora de la noche frente a la transparencia del claro concepto; la excelencia liberadora de la noche, frente a la medianía opresora del día; la peeminencia del olvido frente a la memoria; la fuerza de la intuición contemplativa, frente a la debilidad de la reflexión racional; la plenitud interna de esa intuición, frente a la insuficiencia elemental del concepto; la flexibilidad de la imaginación delicuescente frente a la rigidez del concepto para orientar al hombre.

El talante espiritual de HEGEL, embargado por el silencio, es así ocioso, nictálope, amnésico, irreflexivo y fantaseador.

El joven poeta HEGEL —tenía entonces veintiséis años— siente todavía la esperanza de poder expresar con claras palabras la realidad que tan profundamente contempla. Las palabras filosóficas —las frases intelectuales de sus contemporáneos— como KANT, MAIMON, FICHTE— no le satisfacen: han resecado el espíritu. Todavía queda la ilusión de encontrar en el alejado pueblo griego, en el suelo donde brotó con originalidad el decir profundo de HERÁCLITO, algún elemento salvador. Por eso se vuelve a la antigüedad griega y exclama:

¡Si pudieran abrirse en Eleusis
las puertas, oh Ceres, de tu santuario!
(Ha! sprängen jetzt die Pforten deines Heiligtums von selbst
O Ceres, die du in Eleusis throntest!).

Pero esas puertas están ya cerradas para siempre: ya no existe esa cultura y sus vestigios guardan silencio:

Tus atrios se han quedado silenciosos;
el don de la inocencia profanado;
se han tornado los dioses al Olimpo
dejando tus altares consagrados.
(Doch deine Hallen sind *verstummt*, o Göttin!
Geflohen ist der Götter Kreis zurück in den Olymp
Von den geheiligten Altären,
Geflohn von der *entweihten Menschheit* Grab
Der *Unschuld Genius*, der her sie zauberte!).

No. Las viejas palabras ya no significan. Su sentido originario, rejuvenecedor, se ha eclipsado. Ahora se hace el silencio espiritual, porque el pensamiento, la razón intelectualizada, no penetra ya en las profundidades del hombre y del mundo: *Der Gedanke fasst die Seele nicht*. Sólo quien tuviera «lengua de ángel» (*Engelzunge*) podría hablar sobre ello. Pero HEGEL no la tiene, de momento:

No capta el pensamiento el alma honda
que ya, fuera del tiempo y del espacio,
presintiendo abismada lo infinito
se olvida, huye y luego retornando
elévase a conciencia vigilante.
Quien pudiera declarar lo mencionado
de los ángeles la lengua dispondría,
no en pobreza palabras lamentando.
(*Schon der Gedanke fasst die Seele nicht*,
Die außer Zeit und Raum in Ahnung der Unendlichkeit
Versunken, sich vergißt, und wieder zum Bewußtsein nun
Erwacht. Wer *gar davon zu ändern sprechen wollte*,
Sprach er mit *Engelzungen*, fühlt' der Worte Armut).

Como el joven HEGEL no posee la lengua de los ángeles —lengua tersa, translúcida, intelectual, de transparentes ideas—, su esfuerzo se limita a escanciar la realidad plurifacética en simples versos, en poema. Ni el lenguaje común ni el lenguaje técnico y filosófico abarcan la realidad, especialmente la realidad transida por lo sagrado (*das Heilige*), que es su fundamento. El lenguaje común, técnico y filosófico es expresión del pensamiento racional, el cual, como se ha visto, fracasa con sus conceptos. Pensar, pensar es peligroso, por insuficiente:

De temor y temblor preso estaría
al pensar tan pequeño lo sagrado;
la boca finalmente cerraría,
teniendo la palabra por pecado.
Y una ley expresar le prohibiría
lo que en la santa noche, anonadado,
hubo visto, sentido y escuchado.
(Ihm graut, das Heilige so klein gedacht,
Durch sie so klein gemacht zu haben, daß *die Red'* ihm Sünde deucht
Und daß er lebend sich den *Mund verschließt*.
Was der Geweihte sich so selbst verbot, verbot ein weises
Gesetz den ärmern Geistern, das nicht kund zu tun,
Was er in heil'ger Nacht gesehn, gehört, gefühlt).

Versos sanjuanistas parecen estos.

Pero versos premonitorios; porque HEGEL no logra resignarse al silencio espiritual, al mutismo conceptual. Y la mayor peripecia de su vida ha consistido en elevarse del sopor del olvido, desperezarse con ánimo laborioso, abrir las puertas de Ceres a la claridad del día, coger la herramienta del concepto y encaminarse osadamente al campo del buen Dios.

Y esta salida al tajo de la realidad es firme y decidida; no tendrá la tentación del retorno y del apaciguamiento en el ocio: porque está sostenida por la convicción de que el filósofo tiene al fin la lengua de los ángeles, las palabras originarias, la lengua racional suficiente, capaz de superar la oscura inquietud de la intuición.

La palabra verdadera es oriunda del pensamiento. Es el pensamiento mismo. Un pensamiento que no es ya pasivo y obediente a las cosas, sino que él mismo es las cosas. Dice HEGEL:

«En la medida en que el lenguaje es obra del pensamiento, no puede decirse en él nada que no sea universal; mas si el lenguaje expresa sólo lo universal, entonces no puedo expresar con él lo que solamente siento o es puro mentar mío (*was ich nur meine*). Lo que no puede ser dicho, lo inefable (*Unsagbare*), el sentimiento, la sensación, no es ni lo más importante, ni lo más verdadero, sino lo más insignificante y lo más carente de verdad (*Unwahrste*)» (*Enz.* I, § 20).

HEGEL, en el párrafo citado, culmina un gran programa: el de hacer que la palabra abarque por sí misma toda la realidad. Aquella realidad rica y plena que el poeta mencionaba como sagrada, con la simbólica del silencio físico llevada hasta lo espiritual, es moldeada en la palabra y por la palabra, y ha de ser vista no a la luz de la luna, sino del sol brillante del pensamiento. La simbólica del silencio ha sido aplastada como plenitud: sólo queda la palabra que se hereda y se releva a sí misma. No hay significado o sentido independiente del lenguaje, no hay realmente el silencio de lo inefable detrás del lenguaje. Lo que resta es la vaciedad del silencio, o mejor, el silencio como pura apariencia.

El filósofo en quien HEGEL piensa cuando elimina tan drásticamente el silencio espiritual es su contemporáneo JACOBI. En efecto, JACOBI, criticando el carácter constructivo y formalizante del entendimiento moderno, había distinguido dos niveles de silencio: uno, inferior, correspondiente a lo inefable del individuo singular, con el que el espíritu se relaciona inmediatamente, sin tener de él un concepto adecuado: el discurso sobre el ser singular, individual y sensible, desplegado en conceptos y palabras, encuentra en el silencio el límite de su expresión. Para JACOBI, sólo en el silencio de la adhesión inmediata al ser, el espíritu traspone el límite de la palabra sometida al entendimiento. Pero también hay, según Jacobi, un silencio espiritual que corresponde a lo inefable de la trascendencia de la verdad y de los valores fundamentales, irreductibles a la palabra operada por el entendimiento. El discurso humano sobre las cosas se despliega así bajo la envoltura fundante de un doble silencio (JACOBI, *Werke*, II, 77-111).

Para HEGEL, en cambio, la filosofía de JACOBI representa, ante todo, la imposibilidad de construir un saber absoluto. Tanto el doble ámbito de lo inefable ontológico como el silencio espiritual que le responde son puras ilusiones. Desplegar sentido es obra del pensamiento; pero de un pensamiento que no supone el sentido mismo anticipado o dado con anterioridad a su propia marcha pensante: el sentido no arranca de un inefable inicial que se va explicando y esclareciendo paulatinamente por obra del pensamiento. Lo inefable hacia arriba o hacia abajo está de más. El sentido de las cosas no es dado, sino conquistado; conquistado precisamente en el mismo discurso que lo crea: descubrir sentido es crear sentido.

El lenguaje no hace referencia a algo que esté más allá del lenguaje mismo (J. HYPPOLITE, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1953, pp. 7-46).

Conviene aclarar que el problema que JACOBI había planteado no era el de la relación del pensamiento al lenguaje, sino la relación de pensamiento y lenguaje conjuntamente a la realidad en sí misma. Para JACOBI, la verdad y el sentido no son hechos por el discurso o la palabra; luego han de ser captados, recibidos por un acto que, siendo interno al discurso mismo, no se identifique con éste y sea además su condición de posibilidad para expresar la verdad. Este acto interno a la palabra es un acto «actualizado» en el silencio, en el que se recibe la verdad, los principios y los valores. Sólo así el lenguaje humano es una transcripción, siempre insuficiente, de lo que la realidad dice de sí misma.

Si la palabra y el concepto se desconectan del ámbito de realidad que se abre en el silencio, pierden todo sentido trascendente: «Quien en sus representaciones y con las representaciones de sus representaciones deja de percibir las cosas mismas, comienza a soñar. Las conexiones de estas representaciones y los conceptos que derivan de ellas se hacen cada vez más subjetivos y, bajo la misma relación, cada vez más pobres en contenido objetivo. Ciertamente, un privilegio de nuestra naturaleza es la capacidad que tiene de recoger de las cosas impresiones que nos revelan diferenciadamente lo múltiple que hay en ellas, y de recibir de ese modo la *palabra interna*, el *concepto*, al cual damos una existencia externa mediante un sonido de nuestra boca y le infundimos un alma fugitiva. Pero estas palabras producidas por un germen finito, no son como las palabras de aquel cuya esencia es su existencia, ni la vida que tienen es como la vida de aquel espíritu que suscita el ser de la nada. Si no nos damos cuenta de esta diferencia infinita, nos alejamos en este mismo momento de la fuente de toda verdad» (JACOBI, *Werke*, II, 234-235).

Los actos espirituales cognoscitivos no se reducen a la palabra del discurso. Para JACOBI, los actos espirituales que asimilan la realidad, la verdad, son incomparables con el trabajo intelectual de conceptualización.

En cambio, para HEGEL, el silencio espiritual no es condición

de inteligibilidad alguna, sino resistencia al concepto, al sentido. Por eso es arrojado a los estados confusos del sentimiento.

La eliminación de la necesidad del silencio para el saber es un fenómeno de alcance universal, según HEGEL. Porque afecta no sólo a la metafísica, a las ciencias, sino también a las formas de vida que se sustentan en las presuntas realidades y valores abiertos por el silencio. Y no es casual que HEGEL, en la *Vorrede* o Prólogo a su *Wissenschaft der Logik* haya comparado la disolución del pensamiento metafísico realista clásico con la desaparición de los monjes del desierto: «Aquella disolución lleva aparejada la desaparición de aquellos ermitaños (*jene Einsame*) que vivían sacrificados para su pueblo y separados del mundo, con el propósito de que hubiera alguien dedicado a la contemplación de la eternidad y llevara una vida que sólo sirviera a tal fin... una desaparición que, en otros aspectos y por su propia esencia (*dem Wesen nach*) puede ser considerada como el mismo fenómeno ya mencionado (Suhkamp, 5; I, p. 14).



Estoy convencido de que la dialéctica hegeliana, en la cual la palabra se hereda y se releva a sí misma, ha impedido en la Edad Contemporánea consideraciones filosóficas de peso en torno al silencio.

Fue HEIDEGGER, en su conferencia titulada *Die Sprache*, pronunciada en 1950, quien reivindicó decididamente el estatuto ontológico del silencio para toda creación humana, incluida la lingüística (en *Unterwegs zur Sprache*, Neske Pfullingen, 1959, pp. 11-33).

Posteriormente, Max PICARD publicó un bello libro que, prologado por Gabriel MARCEL, lleva el título *Le Monde du Silence*. Y recientemente Joseph RASSAM nos ha dejado un libro póstumo que se titula *Le silence comme introduction a la Métaphysique*. Pero Max PICARD no hace referencia a las indicaciones heideggerianas; tampoco Joseph RASSAM cita esa investigación de HEIDEGGER.

Por eso voy a referirme brevemente a la reivindicación que

hace HEIDEGGER del silencio fundamental, como ámbito desde el cual se configura toda creación humana auténtica.

Adelanto que prescindiré de la difícil terminología del pensador germano, quedándome, en lenguaje llano, con la quintaesencia de sus ideas.

Más allá de las palabras que el hombre pronuncia —dice HEIDEGGER— está la realidad, el fundamento existencial; y la realidad misma es la que convoca o solicita (*Ruf*) a las cosas para que se sitúen y permanezcan en el punto preciso, en el puesto que les corresponde. Esta convocatoria es una apelación íntima y directa. Por ella las cosas son fijadas, actualizadas en sus determinaciones, o como dice HEIDEGGER, armonizadas. La armonía (*Stillen*) en la quietud (*Ruhe*), en la actualización de las cosas es para HEIDEGGER el silencio (*die Stille*) (pp. 29-30).

La realidad o la existencia real es una convocatoria continuada a las cosas; nunca cesa: es el fundamento de la duración de las cosas; la convocatoria, como armonización, es permanente. Y una sollicitación, una convocatoria permanente que congrega y determina a todas las cosas es *resonancia* (*Geläut*). La llamada que convoca y solicita a las cosas para que lleven a término su auténtico ser es la *resonancia del silencio* (*Geläut der Stille*).

La realidad misma, en cuanto fundamento existencial es la sonoridad del silencio. De suerte que —cito textualmente a HEIDEGGER— «el silencio se despliega llevando a término a mundo y cosas en su esencia» (p. 30).

HEIDEGGER está hablando no de un silencio antropológico, sea espiritual o psicofísico; sino de un silencio ontológico, objetivo, el que corresponde a la sollicitación o convocatoria que hace la existencia real a las cosas que funda y las hace durar. Ese silencio —dice HEIDEGGER, y vuelvo a citar textualmente— «no es en absoluto la ausencia de sonido, la mera rigidez insonora», por ejemplo la de una piedra. Ni es supresión de la motricidad fónica de una campana que fue activada. «La rigidez insonora descansa, más bien, en la actualidad convocada, sollicitada en su duración» por la existencial real (p. 29).

Cuando el lenguaje humano —sea el del poeta, sea el del metafísico— convoca o llama a la realidad, en verdad convoca y llama a esa convocatoria misma que hace la realidad, la existencia real, sobre las cosas; el lenguaje humano convoca a la sonoridad del silencio (*Geläut der Stille*). Entonces el lenguaje humano habla como sonoridad de silencio.

HEIDEGGER indica, sin embargo, que la «sonoridad del silencio» objetivo y ontológico no es humana: «*Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches*». Pero si el ser humano es, en su esencia, hablante, ello significa que se realiza apropiadamente a partir del silencio ontológico. «El ser humano permanece apropiadamente a la esencia del lenguaje, o sea, a la resonancia del silencio».

También para Jacobi, quienes «hacen del lenguaje una cosa humana (*Menschen-Dinge*), una cosa productora de la razón, dan el marcado ejemplo de la Torre de Babel» (JACOBI, *Werke*, III, 550).

Digamos que hasta este momento, HEIDEGGER ha desarrollado el lado ontológico u objetivo correspondiente a la esencia del lenguaje, como sonoridad del silencio ontológico.

A continuación se vuelve al mismo hombre y explica que «sólo en la medida en que los hombres escuchan absortos (*gehören*) en la sonoridad del silencio ontológico pueden realizar a su vez el hablar exteriorizable» (30).

Por ello en la exteriorización vocal del hombre no tiene por qué romperse el silencio; más bien, éste ha de abrirse en ella.

Nuestro hablar humano ha de ser el modo en que la sonoridad del silencio objetivo nos compromete en tanto que convocados por la existencia real.

Si somos apelados por la realidad misma, nuestro hablar ha de ser un corresponder (*das Entsprechen*) (p. 32). Nosotros, antes de hablar, tenemos que escuchar la convocatoria originaria. ¿Por qué? Porque sólo por la forma de la convocatoria original de la realidad el silencio fundamental expone a mundo y cosas en su actualidad simple.

Nuestras palabras serán palabras auténticas a partir de nuestra escucha. Y podremos hablar auténticamente hacia fuera en la medida en que permanezcamos en una escucha interior. Al escuchar tomamos de la convocatoria original lo que después ponemos en las palabras vocales o escritas. Este hablar es corresponder, porque

tomamos de la convocatoria misma nuestro *dictum*. Corresponder en la forma de tomar y escuchar es dar gracias reconocidamente (*Das Entsprechen ist als hörendes Entnehmen zugleich anerkennendes Entgegenen*) (p. 32). De manera que nuestro hablar es corresponder a la resonancia del silencio. Y corresponder es tomar o acoger gracias y dar gracias.

Por otro lado, escuchar es retraerse (*Zurückhalten*) hacia la resonancia del silencio. Corresponder implica lo contrario de la disipación, o sea, la retracción permanente, la cual estriba en mantenerse uno preparado para escuchar la convocatoria de la realidad misma.

Pero la retracción no sólo ha de quedarse escuchando la resonancia del silencio, una vez producida, sino que ha de anticiparse (*Zuvorkommen*) a escucharla, por tanto, ha de anticiparse, saliendo al encuentro de la convocatoria objetiva.

Los hombres corresponden a la realidad, en el juego de *anticipación-retracción*. Y sólo así —termina HEIDEGGER— habitan en la resonancia del silencio.

Por mi parte, sólo he de añadir a esta descripción de HEIDEGGER una aclaración. Y es la siguiente. Parece preferible llamar a la armonía de ese juego espiritual de retracción-anticipación también *silencio*; y como arranca de la subjetividad humana, llamarlo silencio espiritual. Con lo cual podría redondear la aportación de HEIDEGGER afirmando que el silencio espiritual (la armonía espiritual de anticipación-retracción) es la única correspondencia con el silencio ontológico, con la resonancia del silencio.

HEIDEGGER termina su conferencia con estas palabras: «Esto requiere examen continuo, acerca de si somos capaces, y hasta qué punto, de lo que es propio a la correspondencia: anticiparse retrayéndose» (p. 33).

Esta exposición de HEIDEGGER nos puede ayudar a su vez a

calibrar el esfuerzo que hizo JACOBI por comprender el sentido inefable, supra-lingüístico de la realidad, así como la necesidad del silencio espiritual para escucharlo. Resumamos las tesis principales en las que se comprende la doctrina de JACOBI:

1. El silencio espiritual es la armonía de un doble movimiento humano de retracción y anticipación, suscitado por el hecho de que en el espíritu resuena el silencio objetivo u ontológico. El silencio espiritual es así disponibilidad inacabable, disponibilidad a una presencia fundante.

La realidad apela al hombre. Y éste se vuelve para escucharla. «El hombre se siente apelado (*angeredet*). Y tal como es apelado, responde desde sí mismo con los sentimientos, con sus deseos anticipadores, con la expresión de éstos en gestos sonoros; luego con sensaciones, con pensamientos y con palabras. Sólo quien sabe interpretar, entiende. Siempre hay algo entre nosotros y el ser verdadero: sentimientos, imágenes, palabras [...] A lo visto y experimentado le ponemos un signo, la palabra, lo viviente. Esta es la dignidad de la palabra. Ella no revela nada de sí misma; pero hace patente la revelación» (JACOBI, *Werke*, III, 209).

Por la retracción el espíritu vuelve y escucha la realidad. Mas la mera retracción es la actitud del *empirismo*. Por la anticipación, es la misma realidad la que le sale al encuentro para abrirle la resonancia de su silencio. Mas la sola anticipación es la actitud del *idealismo*. (*Werke*, II, 73 ss., 143 ss.; III, 20 ss., 392 ss.).

El lenguaje revela externamente a la razón misma; pues en ella, y no en el entendimiento discursivo y constructivo, es donde se da el juego de retracción y anticipación. La razón presta figura, sonido melódico, a las cosas concretas. Las anticipa con la palabra. Esta es necesaria para fijar lo individual. «En suma, todo permanece por medio de la palabra. Desde hace más de veinte años estoy convencido de que no puede suceder hecho alguno, si no es por la palabra» (JACOBI, *Werke*, III, 495). Esto quiere decir que «la naturaleza ofrece letras mudas, pero en el hombre están las sagradas vocales, sin las cuales ni el escrito de la naturaleza podría leerse ni podría ser expresada la palabra misma que hace del caos natural un mundo» (*op. cit.*, p. 327).

Quiero recordar que el juego espiritual de retracción-antici-

ción, a través de toda palabra y todo discurso, fue acogido por FICHTE en lo que llamó *Ergriffenheit*, sobrecogimiento, que no es otra cosa que ese sentimiento espiritual por el que los valores existenciales u objetivos arrebatan y sobrecogen al espíritu.

Para Jacobi, este sobrecogimiento acompaña a la intuición callada que es la fuente misma del lenguaje. Por eso dice que «el lenguaje se relaciona con la Metafísica lo mismo que con la Poesía [...] El uso propio de ambas no puede ser ni enseñado ni aprendido [...] Y su principio es el mismo don intuitivo de superior grado que hace que el hombre se convierta en un ser generador de lenguaje» (JACOBI, *Werke*, III, 550).

En el caso de JACOBI, todo esfuerzo de meditación y reflexión ha de realizarse en el silencio espiritual para conseguir que el entendimiento constructivo y formalizante reconozca sus límites objetivos y conceptuales.

Cuando el lenguaje abandona el ámbito del silencio y queda dominado por el entendimiento constructivo (*Verstand*), obtura la fuente intuitiva de la razón. «El instinto que quiere imponer la letra desea colocar a la razón bajo su dominio, dejarla aparte, como Júpiter hizo con su padre» (JACOBI, *Werke*, I, 87). El lenguaje se convierte en acumulación de signos producidos y reproducidos incesantemente para dominar al mundo y al hombre. «Como sólo por medio de signos pueden los conceptos quedar asegurados, dirigidos y extendidos, entonces los signos tienen por naturaleza en su poder un influjo peligroso, que se incrementa tanto como ellos se multiplican y se hacen cada vez más arbitrarios [...] Surge así la habilidad de pensar sin entender; una habilidad de enlazar del modo más libre dentro del ámbito del pensar y del querer» (*Op. cit.*, p. 278).

2. Con esto podemos ligar la tesis fundamental de JACOBI, según la cual el sentido o la inteligibilidad real de la palabra circunda y embarga la posición y coherencia formal que le otorga el entendimiento. El silencio espiritual llama y convoca al silencio ontológico en la palabra humana; pero llama, porque previamente ha sido llamado por la realidad misma. Silencio espiritual y silencio ontológico tienen dos funciones conjuntamente: la de iluminar internamente la palabra y la de limitarla a su mera condi-

ción de palabra humana, palabra que no crea lo real. El espíritu logra la verdad cuando acoge una luz que, sin ser producida por él, lo solicita continuamente.

El lenguaje, como expresión verbal o sonora, es necesario, pues pone la figura que adopta la realidad individual para el sujeto, sin que esa figura sea creadora de la realidad individual misma. «Todas las cosas han de tener forma y figura; y quitar toda figura a una cosa es lo mismo que anularla. Pero la figura no es lo que genera la cosa, sino que, al contrario, sólo la cosa es la que adopta la figura. Ciertamente ha de adoptar necesariamente una, y una adecuada a ella, una en la que pueda expresarse: por eso sólo la figura que es figura de la cosa es en verdad figura. Todos los diferentes lenguajes que los hombres han hablado y hablan —como el indio, el griego, el latín, el francés y el alemán— son otras tantas formas y figuras contingentes de uno y el mismo lenguaje humano. Cualquiera de estos lenguajes especiales puede desaparecer. Pero el lenguaje humano jamás desaparecerá» (JACOBI, *Werke*, I, 284-285). El hombre es apelado por el fundamento existencial de la realidad: por el lenguaje ontológico primario. A continuación, el hombre responde haciendo que, con su lenguaje derivado, las cosas individuales adopten una forma o figura de estar en la realidad. De ahí que todo tipo de lenguaje humano lleve en sí mismo el sino de la caducidad: «Este o aquel lenguaje humano individual, especial, por así decir *positivo* y *formal*, puede ser más idóneo que otro para que el espíritu del hombre se exprese hacia fuera y se ayude de él como de un instrumento, para defenderse; pero ninguno puede alcanzar la plenitud perfecta, pues ha de llevar en sí mismo la letra muerta y letal. La letra es siempre en sí misma, como todo lo corporal, algo tenebroso y sin vida. Por eso, el lenguaje escrito o hablado, separados de la vida del hombre, no son ya lenguaje escrito ni hablado, sino sólo trazos informes, sonidos sin sentido» (*op. cit.*, p. 285).

El silencio subjetivo del hombre y el silencio objetivo de la realidad evitan la reducción de la realidad misma al concepto y a la palabra que lo expresa.

3. JACOBI alcanza un punto álgido cuando advierte que el silencio espiritual y el silencio ontológico están posibilitados por un

valor existencial común al espíritu y a la realidad. Es ese valor existencial común el que, fundando la plenitud de determinaciones que la realidad tiene, solicita a la vez al espíritu para que las comprenda desde la comunidad existencial de valor que funda también al espíritu. Aquello por lo que el espíritu está presente a sí mismo y a la realidad es idéntico a aquello que hace que la realidad trascendente sea y esté presente al espíritu.

La percepción de la realidad es callada, silenciosa, porque está englutida en un ámbito de actualidad del que participa tanto el sujeto como el objeto. «Las representaciones no pueden jamás revelar la realidad en cuanto tal. Ellas contienen solamente las propiedades de las cosas reales, pero no la realidad misma. La realidad no puede ser revelada si no es por la percepción inmediata, del mismo modo que la conciencia no puede ser revelada sino por la conciencia, la vida por la vida, la verdad por la verdad. La percepción de la realidad y el sentimiento de la verdad, la conciencia y la vida, son la misma e idéntica cosa» (JACOBI, *Werke*, II, 232-233). «El espíritu no puede hacerse jamás letra» (*op. cit.*, p. 313).

4. La palabra no viene, pues, a romper o interrumpir el silencio, sino a testificarlo. De ahí que el auténtico diálogo entre dos personas es fructífero cuando ambas atienden menos a las palabras que al valor existencial o fundamento que les da sentido.

Desde este supuesto hay que entender la verdadera *crítica*. Según JACOBI, la razón (apelada por el lenguaje originario de la realidad fundamental) produce el lenguaje humano, el cual no es otra cosa que revelación externa de la razón. De ahí que una «crítica del lenguaje», ordenada a superar los abusos y extravíos del lenguaje, sea en verdad la auténtica «Metacrítica de la razón». Como dice JACOBI, «sólo faltaría ya una Crítica del Lenguaje, que fuese una Metacrítica de la Razón, para ponernos todos de acuerdo sobre *Metafísica*» (JACOBI, *Werke*, I, 235). Como el sentido y el valor de la existencia, de la razón, de la realidad entera, se encuentran insertados en el nexo que el lenguaje humano mantiene entre conocimiento y vida, «todo filosofar es en verdad sólo un sondeo continuo de la invención lingüística» (*Werke*, VI, p. 165).

La palabra humana es posible por estar informada por un si-

lencio que es plenitud y no vacío total. Sólo el pensamiento que ha interrumpido o roto el silencio, sólo el que ha quebrado la plenitud positiva del silencio es el que tiene que optar: o bien por el *mutismo escéptico* (porque margina la luz actualizante de los valores que podrían apelarlo y solicitarlo); o bien *ha de absolutizar* el lenguaje, como hace la dialéctica hegeliana, en permanente localidad ontológica.

Si habíamos distinguido antes dos planos de silencio antropológico: el silencio físico y el silencio espiritual, hemos de decir ahora que el silencio físico alcanza su plenitud simbólica sostenido y fundado por el silencio espiritual que a su vez se correlaciona, respondiendo, al silencio ontológico.

5. De ahí que la palabra humana, el discurso del entendimiento, se despliegue entre dos silencios: el silencio de donde parte —porque el espíritu humano no lo crea ni puede asirlo totalmente— y el silencio en el que desemboca, porque la realidad y sus valores son una plenitud no agotable por palabra alguna.

Pues, como dice JACOBI:

«El entendimiento que explica y demuestra no tiene, en el hombre, ni la primera ni la última palabra. Tampoco el sentido, en su función reveladora, tiene la primera y la última palabra. Y es que nada en el hombre puede tenerla: en él no hay en general ni una primera ni una última palabra» (JACOBI, *Werke*, III, *Über eine Weissagung Lichtenbergs*, 209).