

# EL INICIO DEL HABLA, EL HABLA DEL INICIO<sup>1</sup>

FÉLIX DUQUE

Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN: Al inicio *era* la Palabra... ya de siempre proferida. «Era»: no «fue», como si se tratara de un hecho puntual y sepultado en el pasado, en vez de ser la renovación cordial de una latencia: nostalgia del *arché*. Este trabajo intenta —no sin temor— enfrentarse al inicio mismo del Prólogo de Juan (el inicio del habla), se aventura además a adentrarse en arduos pasajes de la Epístola a los Filipenses (insoportables para una religiosidad *pagana*, o *metafísica*), y sondea en lo posible las profundidades de Schelling: todo ello, en torno a un vórtice tan incomprensible (esto es: *unvordenklich*, impensable de antemano) como irresistible en su fascinación: la *perichóresis* del *Deus-Trinitas*. Y en su más profundo seno, la paradoja en que se abisma todo pensamiento: que sólo se puede ser uno *mismo* si ya de siempre, esencialmente, se es *otro*; si se está constante, amorosamente, *vuelto hacia* (*prós*) el otro.

PALABRAS CLAVE: habla (*Rede*, no *Sprache*), inicio (*arché*), vaciamiento, potencia, mismidad/alteridad.

## *The Beginning of Speech / The Speech of the Beginning*

ABSTRACT: In the beginning was the Word... already and since forever uttered. «Was», and not «has been», as if it was a punctual fact, buried in the past, instead of being the cordial renewal of a latency: nostalgia of *arché*. This study attempts —not without a certain fear— to deal with the very commencement of John's Prologue (the beginning of speech), going deep into arduous passages of the Epistle to the Philippians (unbearable for a *pagan* or *metaphysic* religiosity), and sounding out —as far as possible— Schelling's depths: all of this, around a vortex as incomprehensible (i. e.: *unvordenklich*, beforehand unthinkable) as irresistibly fascinating: the *perichóresis* of *Deus-Trinitas*. And in its deepest womb, the paradox into which every thought sinks: it is only possible to be one *self* if since forever, essentially, one is *another*; if one is constantly and lovely *turned to* (*prós*) the other.

KEY WORDS: speech (*Rede*, not *Sprache*), beginning (*arché*), emptiness, potency, sameness/otherness.

«El ser, el ser en acto y realmente efectivo, no es justamente sino autorrevelación. En caso de que deba *ser* como Uno, tendrá entonces que revelarse dentro de él mismo; sólo que no se revelará si no es, dentro de él mismo, Otro; y *dentro de ese* Otro no será para sí mismo Uno si él no es, en general, el vínculo viviente de sí mismo y de Otro».

(F. W. J. SCHELLING, *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, S.W. VII, 54)

Al inicio de *Las edades del mundo*, esos increíbles textos, tan inacabados como a veces inabordables, repite Schelling en las diversas versiones de la obra la idea de que una vez que ha despertado el *espíritu dinámico*: «todo filosofar que no tome de él su fuerza», es decir que no se desarrolle desde él y en él de manera inmanente (a la vez que desarrolla —o más bien reconstruye— la racionalidad

---

<sup>1</sup> El origen de este ensayo es la conferencia *Anfang der Rede, Rede des Anfangs*, impartida el 14 de julio de 2006 en el Institut für Romanistik de la Ludwig-Maximilians-Universität München, dentro de la *Tagung: Anfang der Zeiten – Zeiten des Anfangs*.

de la *Tat* en que se dio a ver ese espíritu), ha de ser considerado «meramente como un vacuo abuso de esa noble donación (*der edeln Gabe*)»<sup>2</sup>.

Adviértase, en primer lugar, que se trata de una *Gabe*: no es el pensar el que extrae de sí mismo la verdad viviente cumplida en la realidad. El pensar no es pues el *inicio* de la verdad, aunque bien pueda estar *en* el inicio. Un pensar basado en el modelo abstracto de la autoconciencia sólo podría desdoblarse en el acto de pensar y en lo pensado, desplegando esa unidad en una *imagen* que podría repetirse al infinito, sin salir jamás empero de una pálida posibilidad, sin alcanzar el espíritu del que esa unidad proviene. Por el contrario, el Espíritu viviente nos hace pensar, nos da literalmente *qué pensar*, sin que jamás podamos adecuar nuestro pensamiento a la altura de esa inmensa donación, en la que la existencia y la libertad se entregan al pensar.

Según esto, el inicio de la filosofía no podrá ser nunca una *lógica* (contra Hegel), sino una filosofía *positiva*, en cuanto reconstrucción racional de un *Faktum* liminar cuyas consecuencias se extienden, como las pulsaciones de una explosión originaria, hasta nuestros días.

Ahora bien, ¿por qué Schelling llama «noble» a esa donación del espíritu? Noble es aquello persistentemente encaminado al origen, vuelto hacia él. Por consiguiente, nada es noble si permanece, inmóvil y a escondidas, en o cabe el origen, como si de un cálido claustro materno se tratase. Noble es aquello que en cada desplazamiento, en cada desviación debida a fuerzas solicitantes que arrastran y pervierten, torna sin embargo, obstinadamente leal, a dar testimonio de ese origen, *in partibus infidelium*.

Descenso a los *inferos* del alma... y de la tierra. Pero descenso que sólo como marca en la superficie permanece, *restando* en el doble, antitético sentido de la expresión, a saber: de un lado, confirmando su *fidelidad* a la tracción, y más: a la atracción primigenia; del otro sustrayendo, desechando su propio instinto de conservación, de supervivencia: *sustrayéndose* de sí mismo. Así pues, en la donación misma ha de existir esa nobleza en un doble sentido. Pues si es ella la que permite y fomenta el surgimiento de la ciencia más alta, ello se debe a que esa donación (*Gabe*) lo es también de sí misma, en una entrega que no puede ser pensada *a priori* (*unvordenkliche Hingabe*), en una «realización de sí» (*Selbstvollzug*) que supone un «sacrificio de sí misma» (*Selbstopferung*): un vaciamiento de sí misma.

Un vaciamiento anterior a los tiempos... y a la eternidad misma. Un vaciamiento *inicial*, puesto que en esa decisión vienen a diferenciarse por vez primera tiempo y eternidad. La decisión misma es el inicio. En él se revela «lo viviente primigenio» (*das Urlebendige*), en cuanto cortadura (*Scheidung*) y exilio de sí mismo. A esa escisión (*Entzweiung*) corresponde la filosofía, que exige

<sup>2</sup> *Die Weltalter. Erstes Buch*. In: F. W. J. von Schellings *sämtliche Werke*. Cotta. Stuttgart und Augsburg 1856-1861 (en las citas siguientes se señalará únicamente volumen y página); VIII, 199. Ver también la *Urfassung de 1811*. En: *Die Weltalter: Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und von 1813*, hg. von Manfred Schröter. Biederstein und Leibniz. München 1946, p. 3.

igualmente del pensador la decisión de pensar... desde la existencia viviente: «Lo viviente, propio de la más alta de las ciencias, puede ser tan sólo lo viviente primigenio, el ser (*das Wesen*) al que ninguno precede, y por consiguiente el más antiguo de los seres»<sup>3</sup>.

*Kénosis*: vaciamiento (*Entleerung*) que es todo lo contrario de una evacuación (*Ausleerung*). En esta última, el sujeto —el *substratum* de toda representación de la realidad, o sea, aquel para quien *es* la realidad, como si de un teatro se tratara— pretende limpiarse de toda adherencia, de toda excrecencia que lo desviara de la pura mirada dirigida a sí y sobre sí mismo: una mirada esférica, ensimismada, sin resto... sin *restos*. Limpio de inmundicias, *mondo* y lirondo, el sujeto se cree ya sólo *mundo* y cree ser el solo mundo. Esta vacua autoconciencia se dice a sí misma (¿a quién, si no?): *Nihil humanum vel inhumanum a me alienum puto*... porque todo lo humano y todo lo inhumano: todo lo que merece la pena, está ya dentro del Yo. De un Yo por fin idéntico a sí mismo... absolutamente limpio a fuerza de evacuaciones. El resto queda para los restos. Humanismo triste que se destruye a sí mismo.

Mas, ¿qué hay en verdad dentro de tan orondo Yo? Un turbio vacío, surcado por las huellas, por las desvaídas imágenes de la realidad evacuada; huellas apelmazadas últimamente, y cada vez con mayor frecuencia, en concentrados *quistes* resecos de imágenes ellas mismas perdidas, en grumos duros como átomos pedruscos a los que llamamos «conceptos». Terrible paradoja: en el interior de la cárcel del Yo no restan sino los *restos* etéreos —a las veces, flatulentos— de la evacuación misma. El «Yo = Yo» no es sino el montón inane de recuerdos —dispersos cual bolas indigeribles— del mundo despreciado y desechado.

Evacuar es echar fuera lo que a Uno le sobra, o mejor: lo que le *falta* para ser sólo él, aquello cuya *falta* le hará ser tan sólo, por fin y para siempre, Uno. Vaciar-se es en cambio echar fuera a ese «Uno mismo» como *sobra* del Mundo (o sea: como algo o alguien que le sobra al mundo, alguien que debe hacerse a un lado para que el mundo sea realmente mundo, y no algo inmundo): dejarse ir para dejar ser. Fidelidad al origen desde la *necesaria* alienación: tal es lo que fue definido antes como *nobleza*. Pues si el Cristo hubiera conservado su forma *propia*: la divina, no habría podido ser ni fiel ni infiel a su origen, por la simple razón de que no habría salido, no se habría separado en absoluto de él. En ese caso, permanecería en el Inicio, según al pronto parece, como Verbo, no como Hombre (como Palabra, no como Forma). Mas incluso ya desde el comienzo está vedado creer en esa tenebrosa clausura.

Pues el Texto de los textos, el único capaz de responder a las palabras liminares del *Génesis* desde la doble cumbre del testimonio personal, como de abrazo, y de la profundidad de las expresiones griegas, como de aurora, reza así: «En el inicio (*En archēi*) era el Verbo (*ho lógos*), y el Verbo estaba [yendo] hacia Dios (*pròs tòn theón*; literalmente: “era o estaba de la parte del dios, volviéndose hacia él”, F.D.), y el Verbo era Dios». Al punto, el texto sagrado repite, como si qui-

<sup>3</sup> Schellings *sämtliche Werke*, ed. cit., VIII, p. 199.

siera acentuar la paradoja: «Éste [el Verbo] era [o estaba] en el principio [vuelto] hacia (*pròs*) Dios» (Juan; 1, 1-2)<sup>4</sup>.

He aquí el misterio: unas palabras, procedentes de un idioma (o sea, de una lengua *particular*; aquí, el griego), dicen que la Palabra (la raíz del lenguaje, elevándose desde la tierra del Silencio, desde las profundidades del Padre) sólo está *de la parte* de Dios si está volviéndose hacia (*pròs*) Él. Y es bien significativo que esa proposición inicial, de la que depende en buena medida el sentido mismo de la Trinidad y, con él, del entero cristianismo, haya sido vertida en las distintas lenguas cultas de un modo en cada caso distinto, pero con un sorprendente denominador común que atenta contra la mismísima gramática del texto original, al coincidir en la *estaticidad* del Verbo con respecto al Origen. Así, en la Vulgata se dice *apud Deum* (con lo que se pierde el sentido *dinámico*, direccional —*pròs*: «hacia», rige acusativo— del Verbo que, al volverse a su propio origen, y por hacerlo, se convierte literalmente en el Portavoz, en la Palabra de éste); Lutero traduce *bei Gott*: «junto a» o «en casa de», con lo que se insiste en el carácter estático del Verbo y se bordea la caída en un dualismo divino, lo cual se acentúa aún más en la versión inglesa del Rey Jaime: *was with God*; en fin, en la versión española de Nácar y Colunga se traduce: «en Dios», como si la Palabra (que es pura *ex*-presión) yaciera oculta en el seno divino<sup>5</sup>.

Ahora bien, es evidente que para que algo se *dirija hacia* un lugar es preciso que esté  *viniendo de otro*<sup>6</sup>. Pero, ¿cómo va a venir de otra parte algo (o Alguien) de quien se acaba de afirmar que es o está *en archēi*, «en el principio»? ¿Cómo va a haber partes en el Origen mismo? A menos que... a menos que el Origen esté él mismo *partido*, o mejor: a menos que él mismo sea la *partida*, la salida... de sí mismo. Estar o ser en el Origen es estar orientado *hacia* Dios... de otra *forma* que Dios. Algo no tan extraño como al pronto parece, si recordamos que *origo* es la forma sustantivada del verbo *orior* («nacer, mostrarse, manifestarse»), de la misma raíz que el griego *órnymai* («levantarse», «nacer irguiéndose»): como si dijéramos que «origen» es *parto*, expulsión.

También en alemán encontramos la misma paradoja: *Ursprung* significa literalmente el «protosalto» (*Sprung*, de *springen*: «saltar», separarse de...). Así, lo que está en el origen, lo «originado», *ha de* separarse necesariamente de lo «originante». Pero ha de hacerlo de modo que sienta continuamente la cercanía de

<sup>4</sup> Éste es un punto agudamente observado por Josef Dillersberger en su *Das Wort vom Lógos*. Anton Pustet. Salzburg/Leipzig 1935, p. 30: «El Lógos [...] está vuelto hacia Dios. Este 'vuelto... hacia' se halla en el griego 'pros', mientras que el latín y el alemán lo traducen, de manera más débil e incolora, como 'bei' [cabe, junto a]» (*der Lógos [...] zu Gott hin gewendet ist. Dieses «zu... hin» liegt im griechischen «pros» drinnen, während das Lateinische und Deutsche viel schwächer und farbloser einfach «bei» Gott übersetzen*). Cf. también p. 33: «De acuerdo al texto griego, el Lógos está encaminado 'hacia' Dios, está 'vuelto a' Dios» (*Nach dem griechischen Text ist der Lógos «auf Gott hin» gerichtet, «zu Gott hin» gekehrt*).

<sup>5</sup> Cf. *Novum Testamentum Tetraglotton*, ed. C. G. G. Theile / R. Stier, Diogenep, Zurich, 1981 (ed. orig.: 1858).

<sup>6</sup> J. Dillersberger, A.a.O.: «wer sich zu jemandem hin richtet, steht ganz klar dem *gegenüber*» (p. 33).

éste, del Ser del Origen, como si ardiera en anhelos de unirse a él (no de «reunirse», ya que desde el inicio consiste el Lógos en estar vuelto hacia Dios), de estar «en la casa» común (algo recogido por el latín *apud* y el alemán *bei*). Es como si desde el Origen existiera esa intimidad y distinción-en-la-cercanía por ambas partes (por la del Dios-Ser y por la del Lógos, su Expresión).

Esa separación, esa distinción de lo radicalmente inescindible, es el Origen mismo. Hablando con todo rigor, y de acuerdo a letra y *espíritu* del texto johánico: el Padre es Dios y el Hijo es Dios, pero el Padre *no* es el Origen (aunque esté *al origen*), ni *a fortiori* lo es el Hijo. Y para separarse —ya de siempre— *en* el Origen es preciso, pues, que el Verbo tome *otra forma* que el Padre, a saber: una «forma de siervo», un «semblante de hombre», a la vez que —y en razón de que— éste, el Padre, toma a su vez la «forma de Dios». Volveré más adelante a ese punto decisivo.

De antemano, pues (literalmente: *ab origine, von der Ewigkeit her*), el Verbo es radicalmente Dios, Palabra *silente* de Dios, no sólo si es de *otra forma* que el Padre, sino si está —como buena Palabra, como todas las palabras de verdad (en alemán: *Worte*, no *Wörter*)— *exiliado de sí mismo*, vacío de sí; como un *apunte*, como un signo que se agota en significar: una entrega, un *vaciamiento* absoluto... de y desde la *otra forma*.

Palabra de Dios, decíamos. Pero ya Schelling nos advierte de que no hemos de tomar el término en un sentido neoplatónico, tal como aparece —en otro contexto— en Filón de Alejandría, donde «el Lógos de Dios» (*ho lógos tou theou*) mienta el «miembro intermedio», el divino Entendimiento que media entre el Dios invisible y el mundo creado, como una «proycción» (*Urentwurf*) del mundo, destinada a preservar de todo contacto con la naturaleza al Dios trascendente. Tal el *lógos* entendido como *noûs*, el *deúteros theós* del Dios inefable, *arretón*.

Ahora bien, si el *Lógos* johánico no encuentra su origen en el paganismo, menos habría de ser buscado su sentido en la «Sabiduría» de Yaveh, propia de los textos sapienciales del judaísmo (*Sap.* 9, 1; *Ps.* 33, 6 y 9; 103,24 y 148,5). Más bien al contrario: sólo desde la aparición cabal del *Lógos* en el Evangelio de Juan cabe entender retroductivamente esas anteriores figuras, si es cierto que el *Lógos* es potencia mediadora entre Dios y los hombres, aunque tanto entre los griegos (*Sophía*) como entre los hebreos (*Chakhema*) se manifieste aquella sabiduría sólo de forma velada, sólo como «potencia natural», o como el «eterno femenino» que anuncia el futuro en esos dos grandes movimientos (paganismo y judaísmo) que para Schelling constituyen el «pasado», por así decir *inconsciente*, del cristianismo.

Con mayor razón ha de rechazar Schelling la «síntesis» tomista entre paganismo y judaísmo, por la cual se identifica al Hijo, a la Segunda Persona de la Trinidad, con el inicio, a fin de adecuar las palabras liminares del *Génesis*: «*In principio creavit Deus caelum et terram*» con las de Juan, referidas al Lógos (1,10): «*In mundo erat, et mundus per ipsum factus est (kai ho kósmos di'autoû egéneto)*. Parece que sería suficiente, ahora, con identificar Inicio y Lógos. Y así, dice Tomás: «*in principio, idest in Filio*»<sup>7</sup>. Y justifica esa asimilación atribuyendo el

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologia* 1<sup>o</sup> q.46, a.3.

*principium effectivum* al Padre, *propter potentiam* (en clara remisión al Dios omnipotente de los hebreos), y el *principium exemplare* (el universo del discurso, el *tópos* platónico de las ideas verdaderas y eternas) al Hijo, *propter sapientiam*. Por si cupiese alguna duda de esta «helenización» del judaísmo para poner a ambos al servicio del cristianismo, Tomás cita en su apoyo el ya aludido *Salmo* 103,24: *omnia in sapientia fecisti*, por lo cual se entiende —sigue diciendo Tomás— que Dios hizo todas las cosas *in principio, idest in Filio*. Parece como si el Santo no reparase en que, de este modo, el Hijo queda convertido en un mero *tópos*, en una «localidad» o «cimentación» (*Grundlage*) sobre la cual y a partir de la cual operaría la potencia divina (como si se tratase de una suerte de «materia» toda ella formal, tal como la *Materiatum* de los lógicos).

Ahora bien, lo primero que habría que preguntarse es si el *Bereshit* del Génesis: el término que designa el comienzo de la Creación en el *Génesis*, denota lo mismo que la *arché* del Prólogo del cuarto *Evangelio*. Schelling negará resueltamente esa identificación. Según este pensador, el inicio johánico se refiere al inicio... de la *divinidad* misma: un inicio eterno, anterior a la Creación: una «anterioridad», ésta, al pronto contradictoria, puesto que no puede ser previa al mundo ni en el tiempo (ya que con la Creación es puesto el tiempo) ni en el concepto (porque del concepto no pueden surgir sino otros conceptos o imágenes, jamás un acto de libertad).

Pero si en el inicio no pueden existir sino el Lógos, el Dios mismo (*ho theós*), junto con el volverse de aquél a éste en una —para nosotros— impensable cercanía-en-la-distinción, ¿cuál puede ser el sentido del inicio mismo? No sin temor aventura Schelling entonces la presuposición de «algo» previo al inicio mismo: algo así como una Indiferencia absoluta, propia de una inmóvil «supradivinidad» (*Uebergottheit*) que sirviera de fundamento a ese recíproco «estar enfrente» (*Gegenübersein*) del «Existente puro» y de la Potencia: el ser (*Wesen*) de Dios. Esa indiferencia implicaría una voluntad tan absoluta que sería libre de ser... y de no ser. Ahora bien, ya el hecho de la distinción primordial cambia (es decir, arroja al pasado: a un pasado eterno) esa Indiferencia sólo presupuesta, esa verdadera *Hypo-thesis*: «De este modo le adviene entonces (*denn*) por vez primera movilidad a este ser, antes inmóvil (*in dieses zuvor unbewegliche Sein*)»<sup>8</sup>.

¿No es ésta una palmaria contradicción? ¿Cómo pensar lógicamente que haya algo *antes* del inicio mismo? ¿No ha utilizado el propio Schelling las partículas *denn* y *zuvor*, como si no existiera primero sino ese «ser (*Wesen*) necesario, indiferenciado» y luego, sin saber muy bien por qué, apareciera en él la tensión entre Dios y el Lógos? Sólo que, en Schelling, más alta que la lógica está la libertad: «La libertad —dice en la *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*— es lo más alto que hay en nosotros, y en la divinidad (*unser und der Gottheit Höchstes*)»<sup>9</sup>. Y es la libertad la que exige que haya pensamiento, y la que lo hace brotar [al igual que al «querer» o *Wollen* del Padre corresponde, como su fiel hechura

<sup>8</sup> *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie* (1839), XIV, 344.

<sup>9</sup> *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hg. von W. E. Ehrhard, Meiner, Hamburg, 1992, p. 79).

(*Ebenbild*) el Lógos del Hijo], no éste el que pueda dar cuenta de la libertad. El hecho o *Tatsache* originario, dice Schelling, es el *darse de* ese movimiento, esa «noble donación» consistente en la acción de volverse-en-la-cercanía el Hijo al Padre (*pròs tôn theón*), creando en ese movimiento la «casa» común (el «estar cabe Dios»: *beim Gott*).

Un origen vibrante (*schwingend*), éste: todo él movilidad, un inicio-cortadura que, por un lado, «pone» *in actu exercito* «algo» detrás de sí: aquello que puede ser (*Sein-Könnendes*) puramente, y que sólo en el inicio —demasiado tarde, siempre demasiado tarde— es vislumbrado con temor y temblor como el pasado de Dios, como «la naturaleza» —en Dios (*die Natur - in Gott*)—<sup>10</sup>. Mas, por otro lado, ese mismo movimiento se despliega *ipso facto* como un «ser sí mismo» (*Selbstsein*) que deviene inmediatamente, o mejor: en el que *adviene* otro (*ein zukommendes Anderes*): *alterum adveniens*, recibiendo de este modo una negación, una «potencia» (*Potenz*, en el sentido específico de Schelling) dentro de sí, sin la cual el *actus purus* del inicio no sería, por lo demás, él mismo; de este modo, es él mismo el que llega a ser: «Aquello que es» (*das Seyende*: aquello que *consiste en ser*), arrojando fuera de sí al ser (*Sein*) indeterminado y ahora, ya, para siempre pasado; y ello, sin dejar de ser *actus purus*, pero siéndolo ahora sólo por su potencia, por la «infinita potencia del *actus purus*» (*ib.*), y no por la mera *potentia exemplaris* tomista, como si se tratara del simple «lugar de lucimiento» de Dios: algo así como un «mundo lógico» que fuera soporte del mundo real (un Lógos que poco tendría que ver con el hombre Jesús y su historia, y que sería sospechosamente parecido en cambio al Modelo o *Vorbild* platónico del *Timeo*, ese Ser Viviente Eterno a la vista del cual domaría el Demiurgo la tenebrosa y tempestuosa *chôra*: la «matriz» del mundo, premonitoria por lo demás de la ya mentada «naturaleza en Dios» schellingiana).

Mas si tal es el sentido que nosotros, hombres, podemos atribuir hipotéticamente a aquel *Faktum* primordial a partir del cual somos, existimos y nos movemos, ¿qué puede colegir la razón —la razón schellingiana, esa «oyente de la Palabra»— de aquello que Juan, cuando comienza a *hablar*, llama «el Lógos»: *ho lógos*? Ya hemos visto —contra la ortodoxia escolástica— que el Lógos no puede ser una mera potencia cognoscitiva, ideativa, sino que, según la letra y el espíritu del Prólogo, la «personalidad mentada por la voz *lógos* es decididamente demiúrgica, es decir, potencia efectivamente activa en la Creación (*bei der Schöpfung wirkende Potenz*)»<sup>11</sup>. Desde luego, no puede tratarse de un mero *instrumento* en las manos de Dios (como la «Sabiduría», en el judaísmo): el *lógos* no es sólo de Dios, sino que Él es, también, Dios. Menos aún cabe identificar a la ligera el *lógos*

<sup>10</sup> Algo ya famosamente anunciado en el *Freiheitsschrift* de 1809: «Este fundamento [o fondo: *Grund*] de su existencia que Dios tiene dentro de sí no es Dios, si es considerado absolutamente, es decir: en la medida en que Dios existe (*existiert*); pues el fundamento [o fondo] se limita a ser tan sólo eso: el fondo de su existencia. Es la *naturaleza - en Dios (die Natur - in Gott)*» (VII, 358). Cf. mi ensayo «Schelling. La naturaleza - en Dios, o los problemas de un guión», en *Daimon* 40 (Murcia, 2007) 7-27.

<sup>11</sup> *Philosophie der Offenbarung* (27. Vorl.), XIV, 90. El comentario de Schelling al Prolog de Juan se encuentra en las lecciones 27 y 28 de *PhO*.

que ya era en el inicio con Jesús (ya que hemos de esperar al versículo 14 de esta Historia Sagrada (*heilige Geschichte*: tómesese el sustantivo en toda su fuerza) para que se muestre ante nosotros la Encarnación de Dios), ni tampoco con el propio Cristo (pues que ese nombre sólo tiene sentido tras la Creación del mundo, y la inmediata *katabolé*, la «catástrofe» cósmica, debida a la Caída del Hombre).

¿Qué puede, entonces, significar el *lógos del inicio*? Schelling hace notar al respecto que sólo en el *Evangelio* de Juan se utiliza ese nombre, y que incluso *ho lógos* en general, *in abstracto*, aparece tan sólo en dos pasajes, aunque absolutamente decisivos: el versículo 1 (allí donde el *Lógos* brilla en el inicio, como *nativitas perfecta Dei*) y en el 14 (la Encarnación: *ho lógos sárx egéneto*). Partiendo de ese extraño *hápax*, Schelling ofrece una sorprendente solución: habida cuenta de que, en griego, el término *lógos* significa tanto *Rede* («habla, discurso») como «la cosa de la que se habla» (*die Sache: das, wovon die Rede ist*), o sea: el «tema» (*das Subjekt*, en el sentido del francés *le sujet* o del italiano *il soggetto*), propone Schelling que entendamos *ho lógos* del modo más general posible, a saber: como aquello *de quo sermo est* (XIV, 92s.). Una propuesta aparentemente tan desmitificadora como banal, como si nos estuviéramos moviendo en el seno de una abstracta *logología*: *ho lógos autòs* no sería sino «el tema del que se está hablando, la cosa de que trata el Prólogo».

Sólo que este tema es *reflexivo* y hace, literalmente, *época*, *epoché* (*epochemachend*): no es algo «histórico», sino lo *hacedor* de la Historia... Sagrada, y Profana. Ese *Subjekt-Lógos* reflexiona (en el sentido lógico y en el realmente efectivo: *denkt... nach und zugleich beugt sich... zurück*) sobre el *Lógos-Person* que, dirigido hacia Dios y estando cabe Dios (*pròs theón, apud deum*), se destaca por ello justamente de él, teniendo una «existencia extradivina» (*ein aussergöttliches Dasein*) sin dejar por ello de apuntar y aludir a Dios, hacia el cual se vuelve... desde toda la eternidad (*von der Ewigkeit her*). Ya en la *Darlegung* de 1806 había establecido firmemente Schelling el núcleo esencial de toda la filosofía positiva, como se ha ubicado en y como exergo de este ensayo: *sólo se puede ser uno mismo cuando se es al mismo tiempo el vínculo vivo de sí mismo y de otro*<sup>12</sup>.

*Ho kallistòs tôn desmôn*: el más bello de los vínculos, es sin duda el «Espíritu eterno», la Vida siempreviva: *Zoe aiónios*; en ella se enlazan *lo puramente Existente* (al fondo, el «ser impensable de antemano»: el inconsciente divino) y la *Potencia demiúrgica*. El Espíritu absoluto es —o mejor, en cuanto *adveniens*: *estará siendo siempre*— el acto de «volverse» (*Wende*) el Hijo al Padre, es decir: el Amor. Es en esa acción de «estar yendo de vuelta» donde se cumple la Palabra, la cual sólo lo es de verdad si animada por el Espíritu. *Lógos, das Wort*, es aquel significante que es absolutamente inseparable de su significado, de tal modo que sólo él da a ver (la *morphé*, el *eídos*) aquello por lo cual la palabra es, sin dejar de ser eso que ella designa y que ella saca a la luz (lat. *pro-ducit*): «puesto que ella (la Palabra) produce la forma cuya referencia se debe a ella misma (*von ihm selbst bezogen*)».

<sup>12</sup> Cf. *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*. VII, 54.

Por eso puede apelar Schelling a Pablo, cuando, al tratar éste del *verbum interius Dei*, lo llama (según la versión luterana): *Glanz seiner Herrlichkeit* («el brillo de su señorío»; lat.: *splendor gloriae*, gr.: *apáugasma tês doxês*), y más: «fiel hechura (*Ebenbild*) de su ser (*Wesens*)»; como si dijéramos, la «plasmación de aquella hipóstasis (*charaktèr tês hypostáseos autoû*, como dice con gran precisión el texto griego: *Hebr. 1, 3*), que Dios mismo es».

Ahora bien, y yendo más allá de la exégesis schellingiana: parece claro que la combinación de esas dos funciones: por un lado *splendor toû esse*, el brillo o *Glanz* de aquello que da a ver (*dóxa, gloria*) y que permite vislumbrar... lo Invisible mismo del Inicio (*die Offenbarung der Tiefe*: «la revelación de lo profundo», diríamos, interpretando de otro modo el famoso final de la *Fenomenología* hegeliana), y por otro lado la «configuración» o *Figur*, la «conformación del ser» (*Schema des Wesens*), parece claro que esas dos funciones —digo— corresponden a la Palabra (hablando en términos actuales), entendida como remisión del *Signifiant* al *Signifié*. Sólo que, además, cuando la Palabra es considerada no como mera «apelación» o alusión (*Hinweis*) *ad intra*, al sentido ideal del «universo del discurso» (y nunca mejor dicho: *das Universum der Rede qua omnitudo realitatum*), sino también y sobre todo como «Potencia reveladora y configuradora de la creación del mundo», esa Palabra se muestra ya (se *nos* muestra ya, a *nosotros*) como Palabra hecha Carne, como *lógos prophorikós, verbum prolatum*: el resplandor, la *irradiación* carnal, fáctica, del fulgor ideal divino.

No por azar, y como prefigurando lo que años después plasmará para siempre Juan en su *Evangelio*, dice Pablo —en el ya citado pasaje de la *Epístola a los Hebreos*— que él, Jesucristo: «porta (sostiene: *trägt*) todas las cosas con su poderosa Palabra» (*mit seinem kräftigen Wort*: siempre según la versión luterana, seguida por Schelling)». Más pregnante es, con todo, el original griego, en donde —muy de acuerdo por lo demás con la exégesis schellingiana— se identifican Palabra y Potencia: *phéron te tà pánta tói rémati tês dynameos autoû* («portando todas las cosas merced a la potencia de su Verbo»: recuérdese al respecto la «Potencia demiúrgica» en Schelling: la Voz del Habla en cuanto *réma*, como Verbo en acción y *de* acción).

De este modo, pues, quedan para siempre compenetrados indisolublemente el *Lógos* en cuanto Habla —el *Prò-Lógos* mismo en cuanto lo que «porta de antemano» (*Vortrag*), o sea: 1) en cuanto exposición o *Darstellung* escrita del Inicio mismo en que el Dios es y, siendo, se expresa a la vez como distinto de sí mismo, y 2) el *Lógos-Voz* o *Verbum* eterno, que se despliega en ese *Lógos-que-es-Habla*.

Autorreferencialidad demiúrgica, en la que el habla se hace carne, en la que se hace lenguaje en la escritura al referirse a la Palabra que en el inicio, desde la creación del mundo (pues que sólo hay eternidad como «contramovimiento del tiempo» *Gegenbewegung der Zeit*<sup>13</sup>, como pasado eterno de este «tiem-

<sup>13</sup> Cf. mi ensayo «*Gegenbewegung der Zeit: Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heidegger*», en *Heidegger-Studien* 15 (1999) 97-116.

po del presente»), se hizo Carne: primero como Potencia natural, y al fin, cuando el tiempo «fue cumplido» (cuando se llenó de contenido: *erfüllt war*), Dios y Hombre verdadero. Por eso, en el *Evangelio* de Juan, la misteriosa frase: «el Verbo fue hecho carne» (1,14)<sup>14</sup> dice en el tiempo una verdad eterna, o mejor, *original*; dice que la Palabra sólo puede ir hacia Dios (o sea, ser Dios *a su manera*) cuando ella misma está fuera de sí, *encarnada*, a la vez que está negando esa carne, renegando y vaciándose (*kénosis, exinanitio*) de ella hasta la muerte.

Sólo que, aquí, el incisivo Schelling nos sorprende de nuevo. Si queremos salvar el sacrificio del Hijo en la Cruz, si no queremos deducir *à la Hegel* la *Pas- sio Christi* del concepto de la *Trinidad*; más aún, si nos negamos a ver en el Absoluto un mero pensamiento, tan necesario como inane; si el Absoluto supone un rotundo *No* a una supuesta omnipotencia de la razón; en una palabra: si nos negamos a adoptar una filosofía *racionalista* en la que el pensar se consume a sí mismo, entonces —afirma Schelling— es necesario admitir que esa Potencia demiúrgica (A 2, por decirlo en la jerga schellingiana), «que estaba de suyo decidida» (*von sich selbst schon ab initio bestimmt*) a reconciliar al Dios del Silencio con el Mundo del mar variopinto de las palabras (vulgares: *Wörter*), que esa Potencia —digo— no puede consistir en la mera suma mecánica de la naturaleza divina *más* la naturaleza humana, como si se tratase de una yuxtaposición.

Oigamos, a este respecto, el exhorto del Apóstol de las Gentes: «Así pues, sentid en vuestras entrañas (*phroneísthō*) lo que Cristo Jesús sentía: el cual, a pesar de corresponderle ser en forma de Dios (*en morphē theōū*) y no tener por qué considerar un robo el ser igual a Dios, se vació de sí mismo (*eaυtōn ekénōse, semet ipsum exinanivit*) tomando forma de siervo (*morphēn doulou*), engendrado a semejanza de hombre y, en su semblante, visto como hombre. A sí mismo se humilló, obediente hasta la muerte, una muerte de cruz» (Pablo, *Epístola a los Filipenses*; 2, 5-8). Por cierto, la alusión —al pronto misteriosa— a que, sólo en este caso, la igualación con Dios no debería tenerse por un «robo» se aclara por un pasaje paralelo del *Evangelio* de Juan, en el que los judíos se escandalizan no sólo de que Jesús haya curado a un enfermo en sábado, sino sobre todo de «haberse hecho él mismo igual a Dios» (5, 18); lo cual, a los ojos de los judíos, habría de ser considerado como el intento por parte de un hombre (por consiguiente, con «forma de siervo») de *robar* el rango y las características exclusivas de la divinidad.

Aquí, las imágenes del robo y del vaciamiento se corresponden en espléndida contraposición: de un lado, el *apoderamiento*, haciendo violencia, de lo ajeno, revistiéndose así un hombre de algo que no le pertenece (lo divino); del otro, la *entrega*, sufriendo una violencia (pues que acaece mediante humillación interior y muerte de cruz hacia fuera, *coram publico*) dirigida a uno mismo y, por ende, a todas sus pertenencias. También la actitud del sujeto es en ambos casos

<sup>14</sup> En las distintas versiones: *sàrx egéneto, caro factum est, was made flesh*. Adviértase en todo caso el carácter *pasivo* del verbo.

radicalmente opuesta: ansia de *inmortalidad* y voluntad omnímoda de *dominio* en un lado («—No, no moriréis», replica la serpiente a la mujer; al contrario, asegura: «seréis como Dios», *eritis sicut Deus: Génesis 3,5*); *obediencia hasta la muerte* en el otro. Recuérdese la oración en Getsemaní: «Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; mas no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Marcos 14, 36; cf. Mateo 26, 39).

En su extraordinario comentario a estos pasajes (*Filosofía de la Revelación*; S.W. XIV, 39ss.), ve Schelling en esa *Figur*, voluntariamente despojada de su *morphé theou*, paradójicamente liberada de la *dominación* sobre el mundo que le correspondía a la «potencia demiúrgica, al Principio activo», ve, digo: «un ser extradivino» (*ein aussergöttliches Wesen*), o con mayor precisión: «un ser divino-extradivino» (*ein aussergöttlich-Göttliches*) distinto del Padre, independiente de Dios mismo en cuanto «Existente puro». Y, sin embargo, Cristo, obediente hasta la muerte —continúa Schelling—, tomó primero la *morphé doulou* para conjurar *a radice* la Caída del Hombre; y, en fin, añadido yo, ahora: se encaminó libremente a la propia *exinanitio*, enseñándonos así a morir para resurgir vicaria, amorosamente en las acciones y el recuerdo de los otros.

*Ei dynatón esti, si possibile est*, le había dicho al Padre, según Mateo. Pues bien, desde Schelling no cabe sino afirmar que, *naturalmente*, al Cristo Señor del Ser le era posible —posible desde el instante mismo de la Creación... y de la concomitante Caída— evitar la propia muerte y elevarse como supremo *Diktator* sobre los hombres<sup>15</sup>. Pues en cuanto Potencia de Dios pero separada de Dios, Cristo es entregado al mundo como Señor de éste, de modo que el Demonio no mentía cuando le tentaba en el desierto. Realmente, Él podría haber caído del monte sobre el Templo, sin sufrir daño alguno. Pero Cristo *no quiere* su propia voluntad, sino la del Padre. Su obediencia, su alienación (*Entäusserung*) es un acto supremo de fuerza de voluntad, y más: de inalienable libertad. Y por ese acto de absoluta *noluntas*, por esa libre decisión se eleva realmente por sí mismo a Hijo de Dios, despojándose a la vez de la *morphé theou*, subordinada ahora a la Voluntad del Padre, y de la *morphé doulou*, paradójicamente exaltada en la Cruz, llegando a ser de este modo un Dios que enseña a los hombres a morir —en lo posible— como todo un Dios.

Según esto, obedecer sería pues, como en el caso del Cristo, más bien un padecer, un sufrimiento cuya aceptación implica *divinización*: metamorfosis del dolor en *encanto* (Nietzsche *dixit*; pues también por las venas de este esforzado *Anticristo* fluye una sangre teológica, o mejor: *teogónica*). Es la sangre espiritual que *religa* la doble Forma Dios-Hombre, pues el Padre bautiza con el fuego, y el Hijo con la luz, según nos revela Jakob Böhme<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Ha insistido de modo especialmente eficaz sobre este punto Massimo Cacciari, en su extraordinaria obra *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano, 1990, p. 206. Toda esta voluminosa obra constituye una incisiva indagación en torno al misterio del Inicio (en última instancia insondable, quizás para Dios mismo).

<sup>16</sup> *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*, 3. Kap., § 20: «Pues, al igual que el Sol está en medio de las estrellas y la tierra, propagando con su luz todo poder (*alle Kräfte*) y siendo luz y corazón

Al respecto, resulta bien significativo el hecho de que sólo *en* la muerte de Jesús fuera un centurión romano (¡un gentil, un pagano!) el que, al ver cómo entregaba su espíritu «dando una gran voz (*phōnēn megalēn*)» (Marcos; 15, 37) aquél que precisamente era el Verbo (la *Voz* del Habla), exclamase, en escandalosa contradicción para el sentido común: «En verdad (*alēthōs*) este hombre (*ánthrōpos hoútos*) hijo era de Dios» (15, 39). Como en los primeros versículos del Prólogo, aquí la palabra clave es, a mi entender: «era» (*ēn*). Lo era... ya de siempre, *in aeternum*<sup>17</sup>. Pero sólo se manifestó *de verdad*, no en la encarnación del Hijo, sino, por así decir, en su *desencarnación*: cuando: «entregó su espíritu» (*exēpneuse*: 15, 37), volviéndose desde la carne, desde la *morphé doúlou*, hacia las profundidades del Padre: en el instante mismo en que la Palabra, el Verbo, deja de ser *significativa*, para convertirse en una «gran voz», en un grito *como de animal*.

Palabra y Carne: en el instante decisivo, ambas están *fuera de sí*. Y sólo entonces son recogidas piadosamente en las palabras ajenas, en las palabras del *hostis*, del romano que, con su confesión, se pone también *eo ipso* fuera de sí, fuera de su propia *gentilidad*. Racimo de *enajenaciones* en las que algo brilla: algo así como un último fulgor (*dóxa, gloria*) en lo manifiesto que correspondiera *ad finem* al origen carnal, al fulgor *de* lo manifiesto, cuando el Apóstol confesaba en efecto: «vimos su fulgor (*dóxan autoû*), fulgor como Unigénito del Padre» (Juan; 1,14). De nuevo, la paradoja: hay, se da fulgor *en* lo manifiesto sólo si tal brillo (al. *Schein*, ing. *shining*) lo es *de* aquello en él manifiesto, y no de él mismo en cuanto tal; algo que se deja ya ver en la propia denominación *familiar*: el Hijo de Dios..., y del *habla*: la Palabra de Dios. Así, también nosotros podríamos conjeturar que la palabra escrita *muere* en su inscripción hasta ser reavivada siempre por otro y en otra parte: una resurrección *diferida*, desplazada y siempre imperfecta, como una suerte de «copia» (*Abbildung*) temporal y humana, demasiado humana, de esa eterna «hechura» (*Ebenbild*) del ser de Dios.

Ignoro si estas arduas especulaciones serían aceptables para la ortodoxia cristiana, sea católica o protestante. De todas formas, a decir verdad, yo no soy un teólogo. Soy (me gustaría llegar a ser) un filósofo, o sea, y por lo pronto: un

---

de todo poder y de toda alegría (*Freude*) en este mundo [...] así también el Hijo de Dios en el Padre, que es el corazón en el Padre y brilla (*leuchtet*) en todos los poderes (*Kräften*), siendo su potencia (*Kraft*) la alegría motriz y fontanal de todos los poderes del Padre y reluce en el Padre entero (*leuchtet in dem ganzen Vater*), al igual que el Sol en el mundo entero» (en *Sämtliche Werke*. Hg. K.W. Schiebler. [Editorial] Jo. Amb. Barth. Leipzig, 1832; II, 37). Hegel cita igualmente estos pasajes al estudiar el pensamiento de Böhme en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3er. Teil, 1er. Abschnitt, B. 2.c.* (ed. Michelet/Irrlitz-Gurst. deb. Berlín 1984; III, 177s.).

<sup>17</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura. Caput 1, Lectio 1*: «Considerandum est etiam hic, quod dicitur *verbum erat*, quod est temporis praeteriti imperfecti, et hoc maxime videtur competere ad designandum aeterna [...] Ideo signanter Ioannes ubicumque ponit aliquid aeternum, dicit *erat*; ubi vero dicit aliquid temporale, dicit *fuit*» (en *Opera omnia*, ed. electr. de E. Alarcón, Univ. de Navarra, Pamplona, 2011).

*metomentodo*. Ahora bien, quien «se mete en todo» no tiene *lugar propio*. Reflexiona y, como un zascandil, va de parte a parte. Su origen consiste en *estar partiendo de... y a la vez yendo hacia*: como si el punto de partida fuera ya, *ab initio*, un estar yendo de vuelta. «Bueno, bueno», se dirá alarmado el lector. Tal parece que ahora el autor de estas «cosas» quisiera alejar de sí el anatema de «sacrilego» que almas pías pudieran endilgarle (o el de «extravagante», que quizá sea peor, dados los tiempos)... mediante un nuevo y aún más alto «sacrilegio»: comparar —*niente meno!*— el quehacer del filósofo (del autor mismo, por caso) con la excelsa función *mediadora* del Cristo.

Sólo que, entonces, ¿por qué mi empeño en comentar desde Schelling los textos sagrados del Inicio: los textos que dan inicio al Camino, la Verdad y la Vida, al menos dentro de la tradición cristiana? La razón es para mí tan sencilla como ineludible: una filosofía abierta al misterio del Inicio ha de pretender *mostrar* —aunque sea de una forma tan sólo alusiva, sin poder ni querer decirlo— *lo Mismo* que aquello a lo que el texto religioso da *nombre*.

Llamo a esa Mismidad: *lo Sagrado*. Busco para ello apoyo en la palabra del *poëta theologus* por excelencia: Friedrich Hölderlin. Pues bien posible es que, en el caso que me ocupa, todo vuelva a suceder *como cuando en día de fiesta*. Como cuando, en efecto, el poeta expectante advierte la súbita eclosión del Día:

*Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,  
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort*<sup>18</sup>.

Adviértase lo forzado de la *parataxis*, como si el poeta se estrellara con los límites del lenguaje. Por la concordancia en neutro (*es, das Heilige*) parece —pero, por ahora, sólo parece— que lo Sagrado ha de ser «eso» que él, en extraña identificación y simultaneidad, vio-venir-y-vio<sup>19</sup> (repárese en lo que dijimos al principio de la nobleza: lo que Hölderlin ve es la Venida misma: el Encuentro es ya lo Sagrado). Por otra parte, más difícil de comprender resulta eso de: «lo Sagrado sea mi palabra». Para empezar, ¿no debiera haber interpolado una coma tras el sustan-

<sup>18</sup> *Wie wenn am Feiertage...*, vv. 19-20: «¡Pero ahora se hace de día! Yo aguardé y lo vi venir, y lo que yo vi, lo Sagrado sea mi palabra», en FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke und Briefe* (= *SWB*), ed. J. Schmidt, DKV, Frankfurt/M.; I, 239. Podría verterse igualmente *tagts* por «todo es claridad».

<sup>19</sup> Según Aristóteles, prerrogativa es de Dios, *de modo continuo*, el soportar aquello que, para nosotros, sería un Inicio «partido»: ser-y-haber-sido a la vez, como de distinción en la eterna igualdad. Así: «ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido» (*Metaphysica* IX 6, 1048b24). Ambos extremos (pasado —aoristo— y presente) son en este caso «simultáneos e idénticos» (*háma tò autó*) (1048b32). Ahora bien, aquí Hölderlin, en cuanto mortal, no puede proceder como el Lógos johánico. Él no puede decir que *das Wort era ya de siempre lo Sagrado*, sino que «vio venir» (pretérito puntual, *kairótico*) algo que sólo en el futuro podrá quizá realizarse, a saber: que lo Sagrado sea su palabra. Si queremos, cabe decir que Hölderlin está *temporalizando trágicamente* aquello que idealmente, *ab aeterno*, viene visto como un lazo indisoluble, un *schönes Band* formado por un pretérito *perfecto* —un pasado ya de siempre cumplido— y un presente *von der Ewigkeit her*. Así, en el himno de Hölderlin, el Padre Éter y la Naturaleza. En la teología trinitaria, el Padre y el Hijo.

tivo, con lo que quedaría: «y lo que yo vi, lo Sagrado, sea mi palabra»? No. Y de esta aparente nimiedad (¿qué más da una coma, al fin y al cabo?) depende en buena medida el sentido de cuanto vamos insinuando. En verdad, y siendo estrictamente fieles a la escritura hölderliniana, «eso» que él *ve* venir es inefable: pura *forma* sin palabra (digamos, acercando el punto a la expresión de San Pablo: «forma divina»)... hasta que es recogida, *nombrada* en la Palabra.

Y, sin embargo, nueva paradoja: la Palabra misma sólo puede ser a su vez *lo Sagrado* (no simplemente una «cosa sagrada», como si lo fuera por participación o de prestado) si se hace por así decir absolutamente transparente, acogedora y despejada como la claridad del día (*Tag*), renegando de sí misma, de su propia materialidad, hasta el punto de que lo Sagrado sea en ella enteramente, sin resto... a costa del vaciamiento de la Palabra, la cual renuncia de este modo a ser otra cosa que un puro «estar al servicio» (recuérdese la «forma de siervo» tomada por el Verbo) para dejar ser a lo Sagrado, o sea: para que lo Sagrado sea en ella, y para que él llene la Palabra: para que lo Sagrado sea la Palabra misma: la Forma [en la] Palabra (como Forma vacante, vicaria). Que, empero, esta extraña identificación-en-la-distinción no sea algo que resulte automáticamente, por ciega necesidad, que sea más bien algo que puede no lograrse, se muestra en el modo subjuntivo, desiderativo del verbo (*sei*, «que sea»).

Esta posibilidad de fracaso en el Decir [lo] Sagrado (un decir que ya no es representativo, meramente signico) supone otra vuelta de tuerca con la que nos acercamos de nuevo a la probable acusación de blasfemia que antes vi revolotear ominosamente sobre mis palabras. En efecto, desde una perspectiva religiosa, cabe *creer* que Forma y Palabra (Padre e Hijo en la terminología trinitaria) sean lo Mismo *ab aeterno*, y sin embargo distintos (el Hijo es engendrado por el Padre, mas no *creado* por Él, al igual que la Palabra es *suscitada* por la Forma —exigida para su *definición*—, mas ni la una ni la otra existen *primordialmente* sueltas, por separado). Justamente esa mismidad-en-la-distinción (en el Origen: «eso», la Cortadura, *es* el Origen) es el Espíritu, mentado por la conjunción copulativa (Forma y Palabra), la cual, obviamente, al unir distingue, y viceversa (*separatio et coniunctio*, dirán los alquimistas). Sólo que ahora, en Hölderlin, no se trata ya simplemente de *creer* en la *perichóresis*, en la «procesión intratrinitaria», eternamente moviéndose en el seno de Dios. Pues Hölderlin está hablando de una experiencia personal («lo vi venir y lo vi», dice) y de su respuesta a ella<sup>20</sup>. Él no trata aquí de *la* Palabra, sino de *su* palabra (*mein Wort*). Ésta, y no el Verbo eterno, es la que ha de *hacerse* lo Sagrado. Si se logra, *lo Sagrado estará en el Poema, será ya el Poema mismo* (*poíēma*: «lo que se ha hecho», la Obra). Y ello, gracias a la acción mediadora, literalmente *espiritual*, del poeta. Sólo que éste sabe muy bien a lo que, por ello, se expone:

<sup>20</sup> Bien cabe traer aquí a colación una profunda sentencia de Nishida: «No hay experiencia porque exista un individuo, sino que existe un individuo porque hay experiencia» (KITARO NISHIDA, *Indagación del bien*, Gedisa, Barcelona, 1995, p. 19).

*Weh mir!*

[Hölderlin dejó un espacio en blanco, correspondiente a cuatro versos]

*Und sag ich gleich,*

[Espacio en blanco para un verso]

*Ich sei genaht, die Himmlischen zu schauen,  
Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden  
Den falschen Priester, ins Dunkel, dass ich  
Das warnende Lied den Gelehrigen singe.  
Dort*

[El poema concluye abruptamente]<sup>21</sup>.

¿Por qué la violenta expulsión y caída del Poeta (que recuerda a la de los Ángeles vencidos), y por qué éste se tilda a sí mismo de «falso sacerdote»? Basta recordar la actitud primera para entender el castigo: *Ich harrt*, nos confesaba Hölderlin: «Yo aguardaba». El poeta ha de estar predispuesto, a la expectativa, para dejarse inundar por la Claridad que viene (momento de pasividad), para envolverla luego en la fragilidad de la Palabra del canto (momento activo). Ahora, por el contrario, es el poeta el que, llevado de la curiosidad (sin que haya para él siquiera la excusa de Acteón), se acerca a contemplar a los dioses. ¿Es eso todo? No. No lo es. En sentido simétricamente inverso, el canto contiene otra advertencia: al igual que en el caso del Prisionero en el símil platónico de la caverna, el Poeta *ha de volver* a este mundo sublunar, entre los vivientes, aun a riesgo de que éstos lo desprecien... e incluso ejerzan violencia contra él. Ésa es su misión sagrada:

*Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigner Hand  
Zu fassen und dem Volk ins Lied  
Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen*<sup>22</sup>.

Por consiguiente, esta misión sagrada quedaría malograda si el Poeta insistiera en permanecer *en* el Origen, borrando así la diferencia entre él —al cabo, un mortal— y los dioses. De ahí que deba tornar «aquí abajo», a riesgo de no ser reconocido por los suyos (pero, ¿quiénes son de veras «los suyos», desgarrado como está el Mediador?). Desahuciado, expulsado de ambos mundos, sólo feliz por un momento, el espíritu *mortal* del poeta ha de renegar de lo que aquí le es dado, quedarse sin país y sin paisaje, para en su *spaesamento*, según la expresiva voz italiana, en su *Unheimlichkeit* captar lo Sagrado, hacer que la Palabra o su Obra llegue a serlo —quizá: eso es algo que no está enteramente en su

<sup>21</sup> Vv. 68-74: «¡Ay de mí! // Y digo al punto // [que] por haberme acercado a contemplar a los Celestes, / ellos mismos me arrojaron a lo profundo, entre los vivientes, / [a mí,] al falso sacerdote, a la oscuridad, con el fin de que / cante a los sabios la canción como aviso. / Allí...». *SWB I*, 241.

<sup>22</sup> Vv. 58-60: «Empuñar con propia mano el rayo mismo del Padre / y al pueblo, envuelto en canción, / entregarle el don celestial». *SWB I*, 240.

poder— dentro de un proceso de desasimiento, de vaciamiento integral, así como de la necesidad del retorno.

La acción del Poeta (del *Poiētēs*, del Hacedor, en general) implica ese doble dolor y extrañamiento: primero, por el abandono de esta *too solid flesh*, por pretender ir más allá del mundo inmediato, dado, del cual hay que salir «a oscuras y en celada, / estando ya mi casa sosegada». Mas luego, muy al contrario, porque el Poeta, a costa incluso de su razón o de su vida, ha de volver al fin al mundo si quiere ser realmente él mismo: engendrar también él a su *otro*, dejar que su palabra sea lo Sagrado... para los hombres, al igual que hiciera, abnegado, el antes aludido Prisionero liberado de la Caverna platónica, el cual consideraba como algo sagrado la reconciliación de los hombres con el Mundo de Verdad, con el *ontôs òn*: una empresa libremente elegida, una empresa que *podría no haber sido*, en la que el Poeta que se vuelve *pròs anthròpón* entiende que esa reconciliación es infinitamente superior a su propia voluntad de olvido en la beata contemplación del Sol y del Bien. Una reconciliación frustrada en Grecia y en Judea, mas cumplida al cabo, en ejemplo mucho más alto, por medio del Cristo sufriente... y triunfante. Triunfante, no tanto de las humillaciones sufridas en la Cruz (al cabo, algo humano, demasiado humano), sino vencedor de sí mismo al renunciar a ser el extradivino Señor del Ser, con la misma Forma de Dios: Dios Segundo, Dios del Mundo. Tal el sacrificio supremo.

De este modo, la palabra que proviene del inicio se dobla sobre sí misma, vuelve al origen, purificada en el Habla divina, que, como Schelling quería, asume (eleva y conserva) al mismo tiempo paganismo y judaísmo en la letra firme de la Escritura. Ahora, y para siempre, el inicio viene a ser principio, al Ser del Principio: *arché*. Y nosotros recibimos ese inicio *semper adveniens*, ese inicio que se dona también como *télos* —para nosotros, siempre pendiente, *ausgeblieben*— en la palabra del *poëta theologus kat'exochèn*:

*Wir haben gedienet der Mutter Erd'  
Und haben jüngst dem Sonnenlichte gedient,  
Unwissend, der Vater aber liebt,  
Der über allen waltet,  
Am meisten, dass gepflegt werde  
Der feste Buchstab, und bestehendes gut  
Gedeutet. Dem folgt deutscher Gesang*<sup>23</sup>.

Universidad Autónoma de Madrid  
felix.duque@uam.es

FÉLIX DUQUE

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2012]

<sup>23</sup> *Patmos*, vv. 220-226: «Hemos servido a la madre Tierra, / y recientemente a la luz del Sol, / ignorantes, pero el Padre, / que sobre todos los seres impera, / ama sobre todo que venga cuidada / la firme letra, y lo existente bien / interpretado. A ello obedece el canto alemán». *SWB I*, 356.