

manera elocuente su íntima esencia «esponsal». En ella encuentra nuevo impulso y fuerza el anuncio del Evangelio en todo el mundo...²⁵.

Y termina exhortando a todos los varones y mujeres de buena voluntad: "No olvidéis los carismas que han forjado magníficos «buscadores de Dios» y benefactores de la humanidad que han abierto rutas seguras a quienes buscan a Dios con sincero corazón... Este mundo nuestro, ¿no necesita también varones y mujeres que sepan, con su vida y con su actuación, sembrar semillas de paz y de fraternidad?"²⁶.

El recuerdo y testimonio reciente de la Madre Teresa de Calcuta, premio Nobel de la paz, basta y sobra para encarar la elaboración de una generosa respuesta.

La agónica presencia del silencio¹

Notas para pensar el dilema técnica - libertad

por Carlos R. Ruta (Buenos Aires)

"Silencio es palabra de mi vocabulario. Habiendo trabajado la música, la he usado más que los hombres de otros oficios. Sé cómo puede especularse con el silencio; cómo se le mide y encuadra. Pero ahora, sentado en esta piedra, vivo el silencio; un silencio venido de tan lejos, espeso de tantos silencios, que en él cobraría la palabra un fragor de creación. Si yo dijera algo, si yo hablara a solas, como a menudo hago, me asustaría a mí mismo."

Alejo Carpentier. *Los Pasos perdidos*. Debate, Madrid, 1991, pág. 94.

"Ma il mio mistero è chiuso in me,
il nome mio nessun saprà!
No, no, sulla tua bocca lo dirò,
quando la luce splenderà!
Ed il mio bacio scioglierà
il silenzio che ti fa mia!"

Giacomo Puccini (Lib. G. Adami - R. Simoni),
Turandot, Acto III, E. 2.

1.- El complejo vínculo que conjuga "tiempo y concepto" encierra esa oscura trama que compone el fondo de todo significado². Su develamiento hace posible desandar el decantado temporal que cargan

¹ Trabajo presentado en las II Jornadas de Filosofía (Técnica y Libertad) organizadas por la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo (1994).

² Albizu, E., *Arte y Tiempo. Ensayo preliminar sobre la significación artística*, pág. 38 ss.

²⁵ *Sobre la vida consagrada*, n. 105.

²⁶ *Ibid*, n. 108.

las unidades semánticas que la historia compone al darse el sentido que la constituye. Tiempo compacta significado y, en su revés, lo expone. El despliegue especulativo de la pluralidad semántica que allí se agolpa sólo es posible a condición de alcanzar un espacio apropiado donde asentar la tarea interrogante del pensar. Esa geografía abre, sin duda, una amplitud acorde a la complejidad de su conformación pero, a su vez, extiende ante el pensar la diversidad emergente de cada apertura temporal hacia nuevos sedimentos de significado. Pensar lo ínsito en "técnica y libertad" enlaza obligadamente su torsión con aquel circuito. Tal binomio -técnica - libertad- señala, para colmo, un centro de gravedad donde convergen algunos de los agudos dilemas de nuestro presente. Su aclaración puede requerir, entonces, la búsqueda de coordenadas diversas donde hallar un lugar especulativo apropiado para hacer luz en un presente que, por tal, siempre aparece signado por la paradójica noche de su inmediatez. La filosofía juega en esto su propia vida. De entre todo lo que ella ya no es, sólo podrá sobrevivir a condición de mantener su libertad de espíritu. Por tanto, si satisface lo que quiere ser ha de oponerse a su uso corriente, a los usos y abusos del lenguaje que cierran y acotan su terreno, ha de vigorizar su momento negativo, ha de penetrar su índole dubitativa³. Ha de erguirse como crítica -ars iudicandi- subterránea de los sedimentos que fundan los significados que, como "técnica y libertad", agotan y componen el sentido de la historia. No se trata, en tal caso, de soltar un nudo problemático, sino de ubicar el terreno donde pensarlo; se trata de exhumar nuevas raíces donde ubicar la pregunta para que, no perdiendo su fuerza, pueda ésta andar, el camino de su respuesta⁴.

2.- Si la técnica parece encarnar, para el mundo moderno, la epopeya de la libertad respecto al yugo de la naturaleza, a su vez, su marcha vertiginosa, junto a la estela de escorias que su paso desprende y arrastra, puede ser vista como paradigma simbólico de alienación. Si, por otra parte, en el seno de las culturas, Dios ha concentrado simbólicamente las aspiraciones a la libertad, a su vez, su figura ha sido, en muchos casos, escudo protector de corrientes alienantes. Ambas figuras encierran en sí paradoja y contradicción. Ambas figuras parecen así recorridas por corrientes de negatividad opuestas. El examen de este conflicto desemboca en un terreno propicio para despejar conceptualmente instancias operativas de negatividad. Se requeriría, entonces, indagar los aspectos estructurantes de la relación simbólico-conceptual,

³ Adorno, T. W., *Intervenciones*, Caracas, 1969.

⁴ Heidegger, M., *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt, 1950, pág. 58.

establecida en el seno de toda cultura, entre técnica y divinidad, como símbolos convergentes de alienación y libertad. El conflicto técnica - libertad, aún siendo estigma determinante de nuestro presente, se inserta latente tras toda la historia, penetrando asimismo la dinámica de todos los sistemas de significación⁵. La historia del arte contemporáneo es un caso ejemplar de su agudización⁶. De todas formas cada uno de aquellos sistemas parece llevado a englutir en su centro este nudo irresuelto. En la línea de esa relación simbólica antes enunciada resulta sugerente observar el impacto de tal conflicto al interior de un sistema de significación que permuta *téchne* (arte) y religión: la mística. Importa su atención pues su historia relata el tránsito del conflicto "dominio - alienación", propio de toda *téchne*, hacia el corazón del símbolo mismo de libertad, agotando así su significado en una praxis resuelta en rígida regularidad, en cuyo ejercicio pretende colmarse su destino⁷.

Un momento privilegiado para acercarse a la experiencia pensante de la mística occidental resulta, sin duda, la obra de Meister Eckhart⁸. Allí puede buscarse esa figura de unidad que la mística constituye y visualizar un espacio posible donde radicar el pensar que busca saltar el cerco de las convenciones hacia el interior del círculo, en

⁵ Albizu, E., *Pensar después de Heidegger*, Rev. de Filosofía, Universidad Iberoamericana de México, 22 (1989) 375-387.

⁶ Sedlmayr, H., *La revolución del arte moderno*, Mondadori, Madrid, 1990, pág. 69-85.

⁷ Asti, F., *Per una lettura critica dell'esperienza mistica*, Asprenas, 42 (1995) 523-538.

⁸ Las Obras de Meister Eckhart se citan según: Meister Eckhart, *Die deutschen (DW) und lateinischen (LW) Werke*. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936s. Para destacar la posición de Eckhart en el arco de una historia de la espiritualidad puede consultarse: Haas, A., *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*, Johannes, Einsiedeln, 1979; Idem, *Von den Eigenart christlicher Mystik: Meister Eckhart als Masstab*, en *Gott Leiden Gott Lieben, zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter*, Insel, Frankfurt am Main, 1989, pág. 23-45; Ruh, K., *Meister Eckhart, Theologe, Prediger, Mystiker*, Beck, München, 1985; Weber, E.H., *Maitre Eckhart et la grande Tradition théologique*, en: Stürmimain, H.-Imbach, R., *Eckardus Theutonicus homo doctus et sanctus, Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart*, Dokimion, Freiburg, 1992, pág. 97-125; Vannier M., *Maitre Eckhart à Strasbourg*, en *Voici Maitre Eckhart*, Millon, Grenoble, 1994; Jarczyk G.- Labarrière P.J., *Maitre Eckhart ou l'empreinte du désert*, Albin Michel, Paris, 1995.

aparición viciosa, que impulsa la dialéctica técnica - libertad⁹. Parece sugestivo y desafiante, dentro de este marco, acercarse a uno de los núcleos centrales de la experiencia mística que denuncia, a su vez, una veta próxima, al estigma de la técnica: el desprendimiento, la *Abgeschiedenheit*¹⁰. Su centralidad, acusada por la diversidad de significados que su sentido promueve, reclama interpretantes que, marcando las coordenadas de tal posición, desgajen su propia estructura. Silencio ingresa en ese juego de significantes que encierra el espacio asintótico de la semántica que barbotea¹¹ tras la escena que pone en obra la negatividad dramática del ascenso¹² místico, de la *Abgeschiedenheit*. Silencio despliega su sentido en el linde preciso de plenitud y vacío; su posibilidad se duplica,

⁹ Heidegger, M., *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, pág. 8.

¹⁰ Entre otros textos puede citarse: *Von abegescheidenheit* (DW V) 400-434; *Pred. 7*, 119:07ss; *Pred. 10*, 162:03ss; *Pred. 15*, 250:07ss, 251:04 (DW I) *Pred. 53*, 528 (DW II); *Pred. 54A*, 549:04; *Pred. 74*, 279:01, 274:07, 283:10; *Pred. 75*, 301:09 (DW III). Ver: Meister Eckhart, *Werke*, Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier, Bd. II pág. 806, Stellenkommentar zu S. 434,14; Frankfurt am Main, 1993; Haas Alois, *Meister Eckhart als normaive Gestalt geistlichen Lebens*, op. cit. pág. 32-35; *Sermo Mysticus*, *Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Dokimion, Freiburg, 1979, pág.173ss; *Geistliches Mittelalter*, Dokimion, Freiburg, 1984, pág.193-197; Welte, B., *Meister Eckhart als Aristoteliker*, PhJb 69 (1961) pág. 64-74; Enders, M., *Une interprétation du traité du détachement*, *Revue des sciences religieuses* 70 (1996) 7-17.

¹¹ Schmoltdt, B., *Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts*, Quelle & Meyer, Heidelberg, 1954; *uzbruch, uzval*, etc, pág 72 ss.

¹² Para la imagen del ascenso: cfr. Plotino, *Enéadas* I,6,7; si bien la imagen del "ascenso" en Agustín es intensa y rica en matices, vale recordar, por la vigencia que adquirirá en Eckhart, su conjunción con aquella otra imagen del "retorno hacia la interioridad", *De Trinitate* 12,13,26;; *Conf. 3,11; 7,16; 9,24*. Poque, S. *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone*, Paris, 1984. Idem, *L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources*, *RechAug* 10 (1975) 187-215. Cfr. Meister Eckhart, *Pred. 53*, 538:02 (DW II); *Von dem edeln menschen* (DW V) 111ss.-Piesch, H., *Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt "Vom Edlen Menschen"* en: *Meister Eckhart der Prediger*. Festschrift zum Eckhartgedenkjahr, Hrg. Udo Nix R. Öchslein, Freiburg, 1960, pág. 167-199. Muñoz García, A., *De vinos, signos y lógicos*. Analogía Filosófica, año 9 n.2 (1995) 185. Bachelard G., *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris, 1943, pág. 18-19.

con signo diverso, en ambos lados del curso que establece. Silencio, en la senda mística, encierra, asimismo, la dramática posibilidad de agotarse en el gesto vacío que repite incesante el ritual de su propia técnica.

3.- De todas formas ¿No pareciera aleatorio, extravagante o anacrónico, el intento que pretende esclarecer los vínculos que acercan técnica y silencio, buscando en este último el espacio donde pensar el dilema técnica - libertad? Puede ser aquí oportuno recordar aquello que Benjamin observaba, en un texto de singular relieve¹³: la desproporción establecida entre palabra y silencio en el seno de una experiencia atravesada por el mundo de la técnica. La magnitud y atrocidad de la experiencia que la historia parecía recoger en los albores del siglo no se concedía con el silencio al que se hallaban sumidos los hombres, que por ella transitaban. "...Las gentes volvían mudas del campo de batalla"¹⁴.

Desproporción entre experiencia y mutismo. Revelación de la estructura y contenido de aquella experiencia, revelación de aquel silencio que se muestra, en definitiva, como mutismo, como vacío de una palabra que no llega, que no alcanza las raíces que le brinden contenido.

Si el verbo interior de la experiencia recoge tiempo conceptual y desborda su riqueza en palabra, ahora la palabra se desvanecía tras el mutismo de una extrema pobreza. Eso mismo que Benjamin vislumbró: el mutismo como producto de la ecuación entre técnica y experiencia, no parece menguar, sino más bien acentuarse. Sin duda las metamorfosis de aquel mutismo han crecido en su diversidad¹⁵. Pero en la raíz de todas ellas se descubre ese "silencio" impuesto al hombre moderno, aún cuando todo eleve a *status* cuasi sagrado el valor de una pluralidad de voces que la opinión¹⁶ enciende; una opinión que revelándose como infinita, persigue, en una marcha sin fin, la verdad que nunca acaba de aprehender.

Paradoja del silencio que halla en el mutismo el interpretante clave de uno de sus rasgos negativos. Si el silencio como mutismo es

¹³ Benjamin, W., *Erfahrung und Armut*; en *Schriften*, Band II; Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1955.

resultado alienante de una experiencia impactada por la técnica, a su vez, el mundo moderno parece cancelar toda otra posibilidad de experimentar silencio, impugnando pragmáticamente su acceso, su valor, su condición especulativa.

Se intuye así una contradicción que, por su propio carácter, sugiere una veta especulativa próxima a su cruz semántica donde pueda hallarse un terreno propicio para desplegar el pensar del binomio técnica - libertad. Quizá entonces, sirva esto para apuntar el pensamiento hacia la vasta semántica que tras el silencio se acoge, y considerar allí los circuitos negativos que la recorren, observando que su estructura permite despejar el espacio que buscamos.

4.- Ciertamente la plaza que le corresponde a silencio¹⁷ en la experiencia mística revela ese laberinto de corrientes negativas que en grado diverso lo recorren. Esclarecedora es aquí la trama que Eckhart, junto a los otros rehnanos, articula al pensar el ensayo de recorrer los límites de la unidad. Sin duda, la experiencia mística de los rehnanos conduce al silencio¹⁸.

Por cierto, en esta marcha, el silencio tiene rasgos funcionales frente a una Palabra que convoca¹⁹; sin embargo su presencia aguarda al final del sendero como develación profunda de un compañero de ruta no percibido en toda su magnitud. El silencio final es el silencio de toda palabra, más aún es el silencio de Dios mismo, es Dios mismo revelado silencio²⁰. A su vez, el sendero de la marcha se halla transido de silencio, su presencia va englutinando, a su paso, todo lo que encuentra; por tanto su experiencia no es la experiencia de un algo que adviene desde fuera, sino de una presencia que crece e inunda con su presente todo tiempo. De esta forma, la íntima presencia de Dios estalla en ese

¹⁷ Cfr. a modo de somero testimonio: Ps. Dionysius Areop.: *De div. nom. I, I; De myst. theol. II, III*; Agustín, *Conf. IX, 10, 25*; Von Râbia (trad. Sufi, s. VIII) en *Mystische Zeugnisse* pág. 77, Hrsg. P. Sloterdijk, München, 1994; Bernardo de Claraval, *De los grados de soberbia y humildad* Cap. VIII (in fine); Meister Eckhart, *Pred I (DW I) 419 ss*; (Anónimo), *Das Buch von geistigen Armut I, 3* pág. 83 ed. N. Largier, Zürich, 1989; Juan de la Cruz, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1989, pág. 878ss.

¹⁸ Davy, M.M., *L'expérience spirituelle des Rhénans*. En *La vie spirituelle* 136 (1982).

¹⁹ Haas, A., *Sermo Mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Dokimion, Freiburg, 1979, pág. 26.

²⁰ Marius Victorinus, *Liber de Generatione Divini Verbi. Ad Candidum Arianum, XVII*, PL vol. VIII col. 1029 - 1030.

ahora eterno²¹ que silencia todo estrépito. Como puede percibirse, la experiencia mística, como búsqueda de la unidad, conecta su destino, con decisiva singularidad, a las dimensiones del silencio que ella misma pone en claro. En una triple dimensión, al menos, se inserta el silencio dentro del descenso y ascenso místico. El objeto de su búsqueda aparece, en definitiva, marcado por el callar, se trata de un Verbo silencioso, de una palabra que habita en el silencio de Dios²². A su vez, en un segundo plano, el ámbito propio de la escucha, de la unión, es el silencioso recinto²³ que resulta del vacío que el camino impone. Por último, sería imposible acceder a la unión sin recorrer un camino signado por un progresivo callar²⁴, por un progresivo silenciar que consuma nada y ser. Se muestra así la triple negatividad inserta en la experiencia mística. La consideración del silencio es un lugar privilegiado para descubrirla. Pero esta triple negatividad encubre, en definitiva, una doble negación respecto a la negación que un silencio impone al hombre y lo niega en su verdad en tanto le veda recorrer el camino hacia su centro.

5.- Eckhart denota un esfuerzo acendrado en el pensar de este "salto decisivo" que permite al hombre transitar de él mismo hacia sí mismo, arrastrando con él toda realidad hacia el fundamento sin

²¹ *Pred. I (DW I) 13:06; Pred 50 (DW II) 457:01; Pred. 38 (DW II) 231:07 - 232:01*; ver Haas, A., *Geistliches Mittelalter*, Freiburg, 1984, pág. 327 ss; Largier, N., *Zeit, Zeitlichkeit, Ewigkeit, ein Aufriss des Zeitproblems bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, Peter Lang, Bern, 1989.

²² *Pred. 36A (DW II) 189:04ss.*

²³ *Sermo XXII (LW IV) 193:05ss*: "Homo quidam: Nota quod homo interior ab homine exteriori, quamvis simul videantur loco, plus tamen distant quam caelum ultimum a centro terrae. Sicut etiam est de calore et forma substantiali ignis. Item nota quod "in homine interiori" secundum Augustinum, "habitat veritas", deus, cuius natura est semper et solum esse intus et in intimis. Quod si deus, utique et omnia, in deo enim sunt omnia. Tertio nota quod interior homo nullo modo est in tempore aut loco, sed prorsus in aeternitate. Ibi oritur deus, ibi auditur, ibi est, ibi loquitur deus et solus. 'Beati qui' ibi 'audiunt verbum dei'. Ibi homo interior spatiosissimus est, quia magnus sine magnitudine. Hunc hominem persuadet apostolus Col. 3: 'induentes novum hominem qui renovatur in agnitione dei secundum imaginem eius, qui creavit eum'".

²⁴ *Pred. 52 (DW II) 486:04ss*: "Alle engel und alle heiligen und alle, daz sie geborn wart, daz muoz swigen, sô diu wisheit des vaters spricht; wan alliu wisheit der engel und aller créatüren, daz ist ein lüter tôrheit vor der grundtlôsen wisheit gotes..."; *Pred. 50 (DW II) 454:09ss.*

fundamento²⁵. Sus reflexiones, intensas y divergentes por momentos, hurgan en la tierra de los significantes, buscando en sus huellas el significado y su sentido. Silencio ingresa en su pensar como interpretante clave de ese nudo semántico que piensa el paso del hombre a Dios, el paso de todo concepto hacia su propia saturación. Cabe entonces desglosar brevemente algunas de las dimensiones abiertas en ese pensar del silencio:

A.- El Silencio como límite: Sensación primera, experiencia germen del acontecer que se desencadena tanto en la tarea del pensamiento como en la experiencia mística²⁶. La palabra humana se revela penetrada en todos sus flancos por la carencia, por la impotencia de acceder a un Verbo que recoja la infinita multiplicidad de finitudes que disgrega el habla del hombre. El pensamiento de Eckhart repite, aquí, con nuevo acento, el gesto de Kratylo destacando los límites del habla, demarcando sus fronteras. De lo que no podemos hablar más vale callar²⁷. El hombre se ve impelido al silencio, se ve empujado a callar

²⁵ *Pred. 42* (DW II) 309:3-7; *Pred. 46* (DW II) 380:01ss; *Pred. 52* (DW II) 486:4-7; *VeM* (DW V) 116:20 - 117:28.

²⁶ *Pred. 36a* (DW II) 189:06-190:02: "Unser eltesten meister einen, der die wârheit ie vant lange und lange vor gotes geburt, ê kristengloube ie würde, als er n^ist, den dûhte des: allez, daz er sprechen möhte von den dingen, daz daz etwaz vremdes und unwâres in im trüege; dar umbe wolte er swîgen. Er enwolte niht sprechen: "gebet mir brôt oder gebet mir trinken!" Dar umbe enwolte er niht sprechen von den dingen, wan er sie niht als lûter gesprechen kunde, als sie von der êrsten sache geursprunget sîn. Dar umbe wolte er lieben swîgen, und sîne nôtdurft bewisete er mit zeichen der vinger. Dar vüeget uns noch baz, sit er niht enkunde gereden von den dingen, daz wir swîgen müezen alzemâle von dem, der dâ ist ein ursprinc aller dinge"; cfr.: Aristoteles *Met. IV 22* (*Γ c. 5 1010 a 13*); Thomas *In Met. IV c. 5 lect 12* (Ed. Marietti n. 684 pág. 188b); *Pred. 42* (DW II) 302:2-4, 303:7-304:02: "Nû wizzet: ez ist ein kraft in der sêle, diu ist wîter dan der himel, der dâ unglouplîche wît ist, und alsô wît, daz man ez niht wol gesprechen enmac - und disiu selbe kraft diu ist noch vil wîter ... Allez daz, daz diu verstantnisse begrîfen mac und daz diu begerunge begern mac, daz enist got niht. Dâ diu verstantnisse und diu begerunge endet, dâ ist ez vînter, dâ liuhtet got"; *Pred. 53* (DW II) 536:1-2: *Alle créatûren wölten got nächsprechen in allen irn werkrn. Ez ist doch gar kleine, daz sie geoffenbâren mûgen.*

²⁷ "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen". Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, (ed. bilingüe), Alianza, Madrid, 1989.

una palabra que no alcanza a morder la unidad que su dispersión niega. En la carrera que el verbo humano emprende tras la tarea de dar nombre a los seres que habitan su mundo, sus fuerzas llegan exhaustas hasta donde ya todo es digresión. En el inicio, la experiencia de una luz primera, impulsaba su esfuerzo de dar nombre, como reconocimiento negativo de aquella presencia primera y como alumbramiento inmediato de los jalones de un camino que en el deseo y en el saber conducían al hombre hacia su propio centro. Sin embargo su destino ha mostrado la impotencia de su intento. Pero aún aquí, donde el límite casi exige callar, lo que se anuncia, en el pensamiento de Eckhart, es el Verbo que aguarda y sostiene²⁸ desde su propio silencio. De esta forma Silencio en tanto Límite aparece ya como tránsito, como Momento interno a su propio concepto.

B.- El Silencio como condición²⁹: La palabra humana se muestra ya no sólo como límite de un allende, sino como obstáculo, como impedimento. Queda, entonces, al descubierto el sentido diverso de diversos verbos. La Palabra múltiple revela a su vez sus múltiples sentidos. El hombre debe enfrentarse a la máscara de una palabra que en su locuacidad acaba entreteniéndolo al hombre en la vaciedad de una ausencia de fundamento³⁰. De esta forma se impone el Silencio como acceso posible a la Palabra que fundamenta, como ingreso al fundamento³¹. El silencio es condición³² en tanto tarea negativa que prepara una escucha como metamorfosis interna.

C.- El Silencio como interioridad: Silencio, en Eckhart, no agota su sentido en tanto límite o condición de una audición que orienta su

²⁸ *Pred. 1* (DW I) 14:08ss.

²⁹ *Pred. 52*, 486:04 (DW II); (DW I) *Pred. 1*, 15:07ss: "Sol aber Jêsus reden in der sêle, so muoz si aleine sîn und muoz selber swîgen, sol si Jêsum hoeren reden"; *In Gen. II n. 149* (LW I) pág. 618:04: "Sed notandum quod volens audire deum loquentem oportet obsurdescere aliis audiendis et intendendis"; *In Sap.n. 280* (LW II) pág. 612:6: "Rursum in mentem venit sapientia, quando anima quiescit a tumultibus passionum et occupatione rerum mundialium, quando ipsi silent omnia et ipsa silent omnibus"; *In Ioh. n. 487* (LW III) pág. 420:7: "Sicut enim vita aeterna est cognoscere solum deum, infra decimo septimo, sic et audire solum deum, surdum esse omni creato; videre enim et audire ibi unum est".

³⁰ *Pred. 1* (DW I) 14:08ss.

³¹ Waldschütz, E., *Denken und Erfahren des Grundes. Zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Herder, Wien, 1989, pág. 70.

³² *Predig. 1*, 15:04.

sensorialidad hacia un allende exterior. El silencio es tal en su propia hondura en la medida en que él mismo es ingreso hacia la propia interioridad³³. El silencio se hace interno, se apropia, se condensa y recrea el espacio en que es posible la comunión simbólica. Llegamos así al sesgo propio que determina el pensamiento todo de Eckhart. El silencio es, en esta dimensión, movimiento hacia sí, y como tal, su sentido profundo es un estar en la Palabra. Al cabo del sendero descubre Eckhart una Palabra eterna: un tiempo hecho verbo que cancela la caducidad del hablar y condensa fundamento. Desde allí el silencio marca el camino hacia su propio sí mismo y empuja el sí mismo de todo concepto. El silencio es la marcha del significado hacia sí mismo en tanto configura los sentidos posibles de su emergencia. Límite, condición e interioridad; tres momentos de silencio en que opera una negación redoblada³⁴. Allí se esconde el resorte íntimo de su equilibrio y una clave preciosa de los dilemas que en él convergen. Los operadores trópicos internos de ese equilibrio pueden estabilizarse en dos:

a) El movimiento que el silencio arrastra hacia sí tiene su fuerza, su motor, en el círculo de fuerzas que Eckhart concentra en la metáfora del Kehren³⁵. El Kehren da señas de la radicalidad del gesto que se impone, rezuma la exigencia y totalidad del acontecimiento al que su significado apunta. Señala y opera ese movimiento del pensar, como experiencia, que transmuta y conjuga negatividad.

b) En mutua imbricación con lo anterior se descubre un operador que modifica cualitativamente toda secuencia de significado negando

³³ *Predig. 16B* (DW I) 272:08 - 273:06: "Ich spriche waerliche: alle die wile daz sie kein dinc in dir erbildet, daz daz ewige wort niht enist oder ein üzluogen hât üz dem ewigen worte, daz enkan niemer sô gut gesîn, im ensi waerliche unreht. Her umbe ist daz aleine ein gerecht mensche, der alliu geschaffeni dinc vernihtet hât und an einer glichen linie âne allez üzluogen in daz ewige wort gerihet stât und dar in gebildet und widerbildet in der gerehticheit. Der mensche nimet, dâ der sun nimet und ist der sun selber. Ein geschrift sprichet: 'nieman bekennet den vater dan der sun', und dâ von, wellet ir got bekennen, sô sult ir niht aleine glich sîn dem sune, sunder ir sult der sun selber sîn"; ver *Predig. 39* (DW II) 251-268.

³⁴ Hedwig, Klaus, *Negatio Negationis, Problemgeschichtliche Aspekte einer Denkstruktur*, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 24 (1980) 7-33, Eckhart: pág. 11-12.

³⁵ *Pred. 20a* (DW I) 337:12ss; *VEM* (DW V) 114:01ss; *Pred. 39* (DW II) 266:02ss; *Pred. 45* (DW II) 499:09ss.

finalidad, *unde warumbe*, "sin por qué"³⁶. Se opera así una concentración teleológica que redundando en gratuidad construye el acceso a la verdad.

6.- Ambos operadores, que trasmutan significado y fundamento, suponen lo que subyace sustentando el inquieto reposo del silencio. Llegados a tal punto, es posible pensar el silencio como linde³⁷ que conjuga y acerca esa doble corriente que transita a ambas márgenes de su sitio. En tanto linde, silencio marca su vida interna según cuatro rasgos decisivos para pensar el espacio conceptual que en él se inaugura:

a.- Silencio es *negación flexionada hacia sí* que contiene y distancia los momentos marginales que unifica. b.- Silencio es *mediación de sí mismo* para cada uno de los momentos que compone. c.- Silencio es el *otro* de ambos márgenes que al resultar su exterioridad propicia la posibilidad de su identidad y de su pensar. d.- Silencio es el *inquieto reposo* de sus márgenes en sí mismo que revelando su contradicción abre la senda de su propia superación.

7.- La condición de linde completa en su estructura los anteriores análisis y permite esclarecer las ausencias y presencias implicadas. Ahora puede percibirse el sentido que determina la agonía presente de silencio que técnica condiciona. La ausencia de una honda negación culmina en su agonía presente. Pero todo ha revelado asimismo que negando silencio madura la agonía que le da vida. El silencio es significativo paradójico de las corrientes de negatividad que juegan la apariencia circular y viciosa de su esencia. Se descubre entonces la bivalencia de su agonía que se carga de las direcciones de aquellas corrientes. El mundo moderno impactado por la exorbitancia del despliegue técnico imposta sensiblemente su carrera en uno de los planos que conforman aquella bivalencia y conduce, así, a una agonía del silencio que culmina en un ensordecedor mutismo. Pero silencio en cuanto negación flexionada es, a su vez, en sí mismo agonía, es combate por fundar sentido agotando significados. La presencia del silencio es su presente y su presente es fluir negativo que en la agonía que convoca

³⁶ *Pred. 5b* (DW I) 90:09-91:02: "Swer in disem grunt ie geluogete einen ougeblick, dem menschen sint tûsent mark rôtes geslagenen goldes als ein valscher haller. Uzer disem innersten grunde solt dû wûrken alliu dinu werk sunder warumbe. Ich spriche waerliche: al die wile dû dinu werk wûrkest umbe himelriche oder umbe got oder din ewige saelicheit von üzen zuo, sô ist dir waerliche unreht"; *Pred. 29* (DW II) 80:01-03; *Pred. 39* (DW II) pág. 254:02ss; *Pred. 52* (DW II) pág. 494:04.

³⁷ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein* (1832), Meiner, Hamburg, 1990, pág. 122-125.

alcanza su más propio sí mismo. Las reflexiones de Eckhart orientan el pensamiento hacia este núcleo íntimo que se escurre tras silencio³⁸. Si la palabra es tiempo condensado, si el fundamento más hondo es verbo eterno, silencio culmina revelándose como tiempo, como agónico presente temporal. Silencio es la negatividad temporal requerida para que se colme el concepto, es la condición de su acogida. Pensar su estructura temporal es tarea que el pensar no puede abandonar en su pretensión de esclarecer el acoso del presente.

El problema del espacio, del lugar filosófico donde pensar el dilema que nos ocupa, termina revelándose, así, como un problema temporal. ¿Desde qué tiempo pensar nuestras coordenadas temporales? Silencio dice circuito temporal y acerca su dinámica a la saturación conceptual que el tiempo arrastra recogiendo un presente que adviene desde el pasado y proyecta futuro. Pensar la presencia del silencio como agónica supone pensar no sólo las condiciones presentes del silencio, sino sobre todo al silencio mismo en su estructura interna, en su configuración íntima³⁹. La agonía de la palabra que el silencio pone por obra, muestra la necesidad de pensar las diversas dimensiones que agonizan en su presencia. Multiplicidad de agonías que acaban en metamorfosis de la palabra, en adveniencia del verbo por descomposición de elementos que en su mismo descomponerse le dan vida. Emergencia de la palabra que permite a su vez percibir en su apertura la presencia determinante de vacío y no-ser⁴⁰. Silencio conduce así a la palabra como poema, como gratitud plena, en tanto fundamento, raíz y yacimiento de su sentido. Allí se revela entonces su estrecha relación con "arte", no sólo en cuanto todo arte reclama la atención silente del que lo pone por obra y del que lo recibe sino sobre todo porque el silencio se conecta con la palabra como poema, matriz fundante del arte como apertura de la verdad. El arte es testimonio singular, entonces, de este circuito temporal que el silencio condensa. La anterior mención a las vicisitudes del arte contemporáneo no es al azar. En su recorrido figuras como las de Paul Klee y Kandinsky⁴¹ son puntos paradigmáticos de la relación entre técnica y naturaleza en el triángulo que silencio cierra. Dos instancias de flujo contrario que encarnan, sin embargo el mismo impulso. En Klee la técnica apunta a introducirse en la naturaleza

³⁸ DW 1, *Pred.* 22, 193:08.

³⁹ Heidegger, M., *op. cit.*, pág 38ss.

⁴⁰ Idem, *op. cit.*, pág 60.

⁴¹ De Michelli, M., *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Alianza, Madrid, 1993, pág. 99ss.

para alcanzar su interna verdad. En Kandinsky el alejamiento del mundo objetivo opera una ascesis que pretende descubrir la presencia de lo divino. Lo interesante, en todo caso, es que en ambos artistas su actitud está preñada de silencio, como escucha, como ascesis, como liturgia de ingreso a la intimidad de una realidad que está a medio camino de la saturación de sí mismo. Cuando aquella experiencia silente del arte impacta con la experiencia religiosa orienta su dirección hacia la amplitud de un fenómeno que trasciende a ambas. Arte y religión cruzan su labor de urdimbre semántica en más de un nudo de la malla total de los significados. Desde su fondo, desde el movimiento propio de su concepto, ambas encuentran en la mística un punto posible de identidad y coincidencia. "Arte" ahonda en "mística" la sensorialización de los significados que "religión" compone. La experiencia religiosa transforma, de este modo, su significancia en mística ingresando en el sensorium del *corpus* -textual, carnal, social- para abrir así una experiencia de "unidad" que se juega en la dinámica propia de aquél. Por esto, el decurso de su propio pensar se asoma al silencio en tanto fundamento infundado (*grunt unde grunt*) de esa *poiesis* que determina toda existencia veraz. Lo que muestra esa conjunción de arte y religión que traspone el umbral de lo que se ha dado en llamar mística, es el impulso de "creación" que allí germina. En tal sentido silencio denota el momento decisivo de ese salto semántico que toda creación comporta. Se trata del momento necesario para que "nada" quiebre su instancia y se flexione hacia sí en el surgir de la libertad. Creación-creatividad instaura en libertad nada y plenitud, por esto conjuga mediación en la aporía que une libertad y necesidad (libre esclavitud). En tal sentido creación conlleva, desde los rasgos que agitan su propio movimiento semántico, una vinculación efectiva y peculiar con tiempo y nada en el horizonte que la ciñe a libertad. Ambas notas permiten aclarar su nexa con silencio y en sentido inverso posibilitan despejar algunas de sus notas propias.

El momento creativo que el silencio sostiene inaugura, en cada caso, un nuevo ahora como apertura temporal de significados que realiza "libertad" en su propia plenitud. Así se observa la parábola que circula de silencio a libertad, donde silencio construye el "momento negativo" que sostiene y moviliza. Pensar silencio reclama volver hacia estos momentos del lenguaje que terminan encallando en su trama temporal. Habrá que rastrear los silencios internos a cada uno de ellos; esas corrientes de negatividad que tiempo incluye. Tal empresa debe recoger los silencios que el hombre dispersa en su existir y hundirlos en ese gran silencio que abre el pensamiento.

8.- En la relación técnica - libertad, silencio abre la posibilidad de ahondar una nueva simbólica que componga sentido y significado,

otra posible figura de unidad. Lo que aterra en la técnica es el vacío, la distancia y el dominio que provoca; justamente silencio nos impulsa a pensar aquella dimensión donde el vacío se muda en plenitud conservándose él mismo como su interna condición. Silencio termina revelándose como aquella dimensión de tiempo que -en tanto condición de libertad- no puede obviarse al pretender acceder a los problemas del presente.

¿Qué labor le corresponde a la filosofía frente a este vacío de tiempo que impone nuestro presente inundado de técnica? Pensar técnica y libertad debe ser una tarea de arrastre de la filosofía hacia ella misma. Sólo así, ingresando en sí misma, en la autarquía de su plenitud⁴², es como podrá anticipar presente. Silencio nos obliga a afinar nuestra tarea en terreno desolado para el hombre moderno: "El fruto dulce y sabroso en tierra árida y seca crece". Para el pensar filosófico silencio no se agota en un objeto disminuido de reflexión; se trata, más bien, de ingresar silencio, de abrirse a su adveniencia, a ese *silencio venido de tan lejos, espeso de tantos silencios* donde la palabra cobre un *fragor de creación*⁴³. Boecio desde la lejanía de la historia nos recuerda taxativo: Cuando hayas callado, cuando hayas hecho silencio, entonces, (sólo entonces) comprenderé que eres un filósofo⁴⁴.

Unidad versus pluralidad: entre triteísmo y sabelianismo

Categorías textuales, argumentación y especulatividad en la 'Epistola de incarnatione verbi' de Anselmo de Canterbury

por Enrique C. Corti (Buenos Aires)

Qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscet. Quantum enim rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia.¹

1. La sentencia de Roscelino (audire, intelligere, respondere, redarguere)

La redacción definitiva de la 'Epistola de incarnatione verbi' (EIV) hacia 1092 en Canterbury, obra cuyo comienzo corresponde todavía a la estancia de Anselmo en Bec, y su publicación en el año 1094², coinciden con las primeras discusiones que culminarán con la composición de 'Cur deus homo' (CDH), elaborado entre 1095 y 1098. Ambas obras abordan temáticamente la encarnación, aunque desde perspectivas diversas; mientras EIV enfrenta decididamente el triteísmo de Roscelino de Compiègne, CDH elabora la cristología anselmiana. Lo decididamente original de la epístola consiste en que está compuesta como glosa de un texto -referido a Anselmo por el monje Juan, de la

¹ S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia, F. Frommann Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1968. Vol. II, *Epistola de incarnatione verbi*, I, lin 5-8, p. 9. En adelante se indicará EIV, seguido de sección, línea/s y página/s.

² Biffi, I.: *Protagonisti del medioevo: Anselmo e Lanfranco, Urbano II, Suger, Pietro il Venerabile, Tommaso Becket*, Milano, 1996, p. 201. Sobre las diversas recensiones de la EIV: F.S. Schmitt, *Cinc recensions de l'Epistola de incarnatione verbi de s. Anselme de Canterbury*, Revue Bénédictine 1939, pp. 275-287; W. Fröhlich, *The letters of Anselm of Canterbury*, pp. 335-343.

⁴² Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1177 a 27.

⁴³ Carpentier, A., ver epígrafe.

⁴⁴ Boecio, *Philos. cons.* II, 7p. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), Wien, 1934, vol. LXVII, 42:10-11.