

UN APUNTE SOBRE LA HISTORIA DE LA TEORÍA DEL LENGUAJE: BÖHME, SAINT-MARTIN Y KLEUKER.

I. UN INTERESANTE HECHO CULTURAL EUROPEO

En la primera mitad del siglo XIX Franz Xaver von Baader, haciendo gala al nombre de “Boehmius redivivus” que le asignara August Wilhelm von Schlegel, funda su pensamiento en el de Jacob Böhme (1575-1624), el “philosophus teutonicus” (apelativo dado por su amigo el médico y alquímico Balthasar Walther), y en el de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), el “philosophe inconnu” (célebre pseudónimo de todas sus publicaciones), a quien conoce primero por la obra de Johann Friedrich Kleuker (1749-1827). El teósofo alemán Baader, típico representante de la corriente esotérica y mística de la filosofía romántica alemana¹, coincide así en su formación oculta en una interesante encrucijada: Böhme, Saint-Martin y Kleuker². Dos alemanes y un francés. Böhme, el gran pensador místico altolusacio, maestro de maestros, influye en Saint-Martin; éste influye a su vez en Kleuker y a través de él en el mundo alemán, aproximadamente siglo y medio o dos siglos después de Böhme. Un buen ejemplo de la circularidad intelectual europea del tiempo, y de las bases místicas de la cultura occidental moderna. Aunque a nosotros sólo nos interesarán ciertos aspectos de teoría del lenguaje de esta historia.

El *Magikon*³ de Kleuker, dedicado exclusivamente a comentar sistemática y ordenadamente los dos primeros libros de Saint-Martin, es testimonio del gran influjo ejercido en Alemania por el pensamiento del francés, del cual es el mejor ejemplo precisamente

1. Baader (1765-1841) no es de nuestro interés directo en este artículo, pero pertenece por derecho propio al contexto en que nos movemos. Para este contexto preciso -porque Baader se movió en otros también- cfr. Dietmar Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, Halle, Niemeyer, 1917; Eugène Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*, 2 vols., París, Vrin, 1942. Susini es probablemente el mejor conocedor suyo.

2. El propio Baader, el autor alemán que mayor influjo sufrió probablemente del *Magikon* de Kleuker, que trabajó en un paralelo entre Böhme y Saint-Martin y tiene conocimiento, pues, del asunto, aconseja leer primero a Kleuker y a Saint-Martin antes de entrar en Böhme (uno de los autores reconocidos como más difíciles de la literatura universal). Ello representa también el proceder general de este artículo. En carta de 1805 a Sailer escribe Baader: "Uebrigens rathe ich ernstlich, St. Martins sämtlichen vielen Schriften (auch Kleukers *Magikon*) erst zu lesen, eh man mit Böhm anfängt, denn jene sind die beste Einleitung dazu". Cfr. Eugène Susini, *Notes et commentaires aux lettres inédites de Franz von Baader*, Viena, Herder, 1951, vol. II, 119.

3. *Magikon oder das Geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen unter einzelne Artikel geordnet, durch Anmerkungen und Zusätze erläutert und beurtheilt, und dessen Verwandtschaft mit ältern und neuen Mysteriologen gezeigt. In zwei Theilen. Von einem Unbekannten des Quadratscheins, der weder Zeichendeuter noch Epopi ist*, Frankfurt/Leipzig, 1784. Cuando Kleuker en 1784 publica el *Magikon* ya es famoso por la traducción que había realizado (desde la versión francesa de Anquetil du Perron) del *Zend-Avesta* (Riga, 1776). Para la significación general de Kleuker cfr. Walter Schütz, *J. F. Kleuker, seine Stellung in der Religionsgeschichte des angehenden 18. Jahrhunderts*, Bonn, Röhrscheid, 1927. Para el significado particular de Kleuker en el tema propio de este artículo cfr. Jean-Louis Vieillard-Baron, "La transmission du texte platonicien grâce au cercle de Münster. J. F. Kleuker", en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXXI (1976), 39-61. Para el profundo influjo del *Magikon* en Alemania, así como para su contexto histórico en general, cfr. Roger Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, París, Aubier, 1961, II, 483-499; Auguste Viatte, *Les sources occultes du romantisme*, París, Champion, 1965.

Baader⁴. Los dos primeros libros de Saint-Martin a que nos referimos son *Des Erreurs et de la vérité* y *Tableau Naturel*⁵. El primero fue traducido ya en 1782 al alemán por Matthias Claudius, y el segundo al año siguiente. De modo que puede decirse⁷ que el *Magikon* de Kleuker es en Alemania la tercera obra propiamente "sanmartiniana". Antes incluso de que hubiera aparecido la traducción sabemos que Lavater ya hablaba de *Des Erreurs* con Herder, en 1779, y con Goethe, en 1782⁸. Como Saint-Martin publica anónimos sus libros, con la sola referencia de autoría "por un filósofo desconocido", es perfectamente creíble que Kleuker diga no saber nada sobre el autor. Él piensa más bien que se trata de dos escritores que exponen el sistema de una sociedad que hace de esas enseñanzas su regla de vida. Parece identificar esos autores, sin mayor conocimiento suyo, uno con el propio Saint-Martin ("St.M.") y otro con Jean-Baptiste Willermoz ("W."), discípulo, como Saint-Martin, de Martines de Pasqually. (En casa de Willermoz, precisamente, en Lyon, escribe Saint-Martin durante los años de 1773 y 1774 su primera obra.) Estos tres pensadores (junto con algún otro de menor importancia quizá, como Baudry de Balzac o el abate Pierre Fournié) constituyen lo que puede llamarse el "primer martinismo", un movimiento que recoge a fines del siglo XVIII la mayor parte de la herencia hermética y analógica de Occidente, sobre todo la canalizada casi dos siglos antes por el zapatero de Görlitz⁹. A pesar de lo que se haya podido decir, Willermoz parece que no colaboró en la redacción de ninguno de esos dos primeros libros de Saint-Martin¹⁰.

El acercamiento que lleva a cabo Kleuker de las teorías de Böhme y Saint-Martin es tanto más interesante cuanto que éste no conocerá con precisión la obra de Böhme hasta 1788 en Estrasburgo (a instancias de Mme. de Böcklin), es decir, más de una docena de años después de la aparición de su primer libro y media docena después de la del segundo. En 1788 el descubrimiento de Böhme representa para Saint-Martin una auténtica revolución interior: lo lee, se promete seguir fielmente sus enseñanzas y emprende la traducción de la obra de este "nuevo maestro", que sólo interrumpirá la muerte en 1803. Pero este descubrimiento tardío no es óbice para que Saint-Martin, consciente o inconscientemente, ya estuviera antes influido por Böhme a través de su "primer maestro", Marti-

4. Para el influjo de Saint-Martin en Alemania cfr. Hans Grassl, *Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765-1785*, München, Beck, 1969, cap. 5, 302ss.; Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Paris, Vrin, 1968, cap. 5, 99ss.; tb. René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris, Aubier-Nauwelaerts, 1970, y Antoine Faivre, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, Paris, Klincksieck, 1969. Sobre Saint-Martin mismo cfr. su propio diario íntimo publicado por Robert Amadou con el título de *Mon portrait historique et philosophique*, Paris, Juilliard, 1961; Robert Amadou, *Trésor martiniste*, Paris, Editions Traditionnelles, 1969.

5. *Des Erreurs et de la Vérité, ou les hommes rappelés au principe universel de la sciencie; ouvrage dans lequel, en faisant remarquer aux Observateurs l'incertitude de leurs Recherches, et leurs Méprises continuelles, on leur indique la route qu'ils auraient dû suivre, pour acquérir l'évidence Physique sur l'origine du bien et du mal, sur l'homme, sur la Nature matérielle, la Nature immatérielle, et la Nature sacrée, sur la base des gouvernements politiques, sur l'Autorité des Souverains, sur la Justice Civile et Criminelle, sur les Sciences, les Langues, et les Arts*, Edimbourg (Lyon), 1775 (hoy en: *Oeuvres majeures*, Hildesheim, Olms, 1975ss., vol. 1). Esta primera obra de Saint-Martin pasa por ser también la más importante.

6. *Tableau Naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'Univers*, *Ibidem*, 1782 (*Ibidem*, vol. 2).

7. Cfr. Antoine Faivre, "De Saint-Martin a Baader: le Magikon de Kleuker", en: *Idem, Mystiques, theosophes et illuminés au siècle des lumières*, Hildesheim/New York, Olms, 1976, 1-30, 2.

8. *Ibidem*; Roger Ayrault 1961, *La genèse du romantisme allemand*, o.c., II, 495-499.

9. Cfr. Robert Amadou, *Trésor martiniste*, o.c.; *Idem, L.-C. de Saint-Martin et le martinisme*, Paris, Aubier, 1946. A Robert Amadou se le reconoce como el mejor especialista contemporáneo en Saint-Martin. Es desde 1975 el nuevo editor de su obra.

10. Antoine Faivre, "De Saint-Martin a Baader", o.c., 5.

nes de Pasqually, quien sí deja entrever en su obra¹¹ un clarísimo influjo böhmeano.

Saint-Martin ya desde las bases mismas de su pensar se relaciona estrechamente con el mito fundamental de la gnosis cristiana, que fue elaborado por Böhme y retomado por Martines de Pasqually. Los hitos fundamentales de esta perspectiva primordial son los siguientes: (1) emanación de los espíritus de la unidad divina primordial; (2) caída de los ángeles rebeldes, creación del universo como prisión suya y envío del hombre -andrógino y dotado de grandes poderes como virrey de la creación- para guardarlos; (3) caída del hombre, a su vez, e intervención de la Sabiduría (Sophia) para permitir su reintegración. (4) Cristo es el auténtico fermento de ésta, el gran reparador.

Es en estos hitos gnósticos, en este proceso cosmogónico —por más que hoy resulte extraño a la inteligencia— donde se incardina esencialmente el lenguaje, dado que en este tipo de pensamiento toda cosmogonía se entiende como cosmofofía, o toda teofanía como teofonía, que es lo mismo, y como exhálito del abismo de la divinidad o del universo se concibe esencialmente el lenguaje. Veamos.

2. TRADICIÓN MÍSTICA OCCIDENTAL CON RESPECTO AL LENGUAJE

Todos los autores citados se inscriben en una tradición lingüística, la de la mística occidental, que en el aspecto concreto que nos interesa se caracteriza por dos cosas. *Primera*, porque subraya la incognoscibilidad e indecibilidad últimas del contenido más profundo del espíritu, es decir, de Dios y de sus secretos designios para cada cosa, que constituyen la esencia de cada una de ellas. *Segunda*, porque acepta, sin embargo, con el prólogo del evangelio de San Juan, que en el principio fue la palabra (podía haber sido la acción, por ejemplo, como quería Goethe), identificando al “Verbum” (o al “Logos”), de acuerdo con el pensar trinitario, con el Hijo eterno de Dios: con el mismo Dios en cuanto revela su esencia como *cosmos noetós* o *mundus archetypus*, y en esa epifanía suya (teofanía), radicalmente lingüística (teofonía), crea el mundo (cosmogonía). La creación del *Génesis*, en efecto, se hace por palabras divinas, exhálitos de su misma esencia, ante cuyo solo enunciado aparecen las cosas de la nada; más tarde, en la historia de la salvación, es el propio “Verbum” el que se hace carne: de modo que no sólo las palabras se hacen realidad, sino la Palabra misma. Porque lenguaje y realidad van así esencialmente unidos, los místicos se inclinan a identificar la eterna *productio verbi* con la concreta *creatio mundi*. Y, correspondientemente, la encarnación histórica del Logos en Cristo, con el na-

11. Cfr. Martines de Pasqually, *Traité de la Réintégration des Êtres*, París, Chacornac, 1899. Esta obra, redactada en 1771 (época en la que Saint-Martin era su secretario), es la base doctrinal del martinismo y uno de los textos más importantes del esoterismo cristiano, como lo muestra la influencia que ejerció. En Alemania, además de a Baader, entre sus muchos estudiosos famosos, habría que citar al Príncipe Karl von Hessen-Kassel, a Franz Joseph Molitor o a Christian von Darmstadt. Sobre esta obra y sus dos versiones cfr. Robert Amadou, *Trésor martiniste*, o.c., cap. 1, 41ss. Sobre el autor cfr. por ej. Gérard van Rijberk, *Martines de Pasqually*, París, Alcan, 1935. Sobre el influjo de esta obra en *Des Erreurs et de la Vérité* de Saint-Martin cfr. las opiniones encontradas de Ernst Benz, quien no ve en ésta sino “une transformation tout à fait originale des idées de Pasqually” (*Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, o.c., 70), y de Antonine Faivre, que replica al teólogo de Marburg: “Ces idées n’ont pas été ‘transformées’ mais seulement présentées d’une façon plus ou moins accessible à un vaste public; de toute manière *Des Erreurs* n’innove guère par rapport à l’enseignement de Martines et tire seulement quelques conséquences de principes considérées comme ne varier par le Philosophe Inconnu” (*Mystiques, theosophes et illuminés au siècle des lumières*, o.c., 215-216).

cimiento “lógico” (intemporal y eterno) de Dios en el alma del hombre: el objetivo primordial de la mística.

Esta tradición mística del evangelio de San Juan tiene en su desarrollo y comprensión raíces neoplatónicas. Y, naturalmente, estas raíces prenden en la filosofía del propio Platón. Es de sobra conocido que toda teoría esencialista o realista del lenguaje (la palabra significa la esencia y no es mera convención) proviene de la tradición platónica inaugurada con el *Cratilo* y la *Carta VII* del maestro de la Academia, que fue retomada y transmitida después por Proclo¹². A través de San Agustín¹³ y del Pseudo Dionisio, de Eckhart y de Cusa, de Paracelso, ya en forma clara de la mística del Logos, esta tradición conduce al espiritualismo de Sebastian Frank y Valentin Weigel, y de ellos llega directamente a Böhme.

De esa tradición se sigue que el nombre no tiene nada de arbitrario: es el “nombre correcto” o “exacto” (ορθότης ονοματων) impuesto de acuerdo a la “forma” o “idea” (εἶδος) a la que remite, es decir, el nombre íntimamente apropiado a la supuesta esencia de la cosa nombrada. Sin ser onomatopéyicos, los nombres imitan por el sonido de la voz aquello que no tiene sonido por sí mismo: la “esencia” (οὐσία) de cada cosa¹⁴. Recordemos el ejemplo de la lanzadera en este diálogo: el carpintero la fabrica teniendo en cuenta lo que es en sí como tal lanzadera; la fabrica de acuerdo a su “eidos”, es decir, de acuerdo a lo que debe ser para cumplir su función en el telar. Un legislador encargado de dar nombre a las cosas debería hacer igual que el citado carpintero: tomar en consideración lo que la cosa es y la función que el nombre ha de cumplir con respecto a ella: la de ser el título que naturalmente le convenga. Como esta función bautismal, diríamos, es delicada, tal legislador, según Platón, habrá de ser dirigido por el dialéctico, que es quien debe y sabe servirse del lenguaje en el difícil ejercicio del arte de interrogar y responder¹⁵. De aquí a considerar que este arte bautismal magna es modélicamente propia de un Dios que crea las cosas en el instante en el que les da nombre y las “llama” de la nada por él, no hay mucho más que un paso: el místico. (La mística funda las relaciones del hombre con lo divino o la divinidad; la religión, con un Dios personal concreto.)

De modo que es perfectamente comprensible teóricamente la unión de ambas tradiciones en la mística occidental. Sus avatares efectivos son también muy conocidos, y no son ahora del caso. En la tradición alemana, por lo que nos interesa, Nicolás de Cusa, entre los citados, significa un punto de inflexión clave¹⁶. El es un ejemplo arquetípico de ese punto de vista en que ser y nombre, realidad y lenguaje, van esencialmente unidos;

12. Cfr. Platón. *Cratilo*, 384d ss., 429de, 431bc; *Carta VII*, 343bc. Para el tema cfr. Herbert Steintal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römer*, Berlín, 1890, 168ss.

13. En San Agustín está la raíz original de toda mística desarrollada del Logos. Citemos nada más una frase suya muy representativa y conocida al respecto, donde queda claro, entre otros aspectos, que la palabra es la forma real de cada cosa: “Verbum sempiternae dicitur et eo sempiternae dicuntur omnia. Ergo est (verbum) forma omnium rerum, forma infabricata” (*Sermones* 117, 3, 3).

14. *Cratilo*, 422d ss.

15. *Ibidem*, 388c-390e, 394a-c.

16. Para este tema en Nicolás de Cusa, cfr. por ej.: Klaus Jacobi (ed.), *Nikolaus von Kues*, Freiburg/München, Alber, 1979; Karl Otto Apel, “Die Idee der Sprache bei Nikolaus von Cues”, en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, I (1955), Bonn, Bouvier, 200-221. Si quiere uno retrotraerse en el tiempo, cosa muy aconsejable, al primer gran maestro alemán de mística, cfr. por ej. Heribert Fischer, *Meister Eckhart*, Freiburg/München, Alber, 1974; Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953.

desde el que de la teoría del lenguaje que presenta un autor pende toda su construcción metafísica, que sólo desde ella adquiere consistencia y sentido, y puede comprenderse. Esta es la clave, en efecto, para entender a todas estas gentes de que hablamos. Para Cassirer, por ejemplo, Cusa habría extraído de su meditación sobre el lenguaje, y de la forma de pensamiento simbólica que hubo de extraer necesariamente de ella¹⁷, un nuevo esquema mental para plantear las relaciones metafísicas Dios-mundo. La peculiar categoría sistematizadora de la metafísica cusana, y con ella lo más radical de su pensamiento, no habría sido propiamente el concepto de “emanación”, ni el de “creación”, ni siquiera el de una comunidad sustancial de esencia, sino la relación entre “representatio” y “representatum”, entre “Darstellung” y “Dargestellten”, entre “einem sprachlich-gedanklichen Symbol und seiner Bedeutung”¹⁸. Esto es también literalmente asimilable a los autores que ocupan primordialmente nuestro interés en estas páginas.

Habría que señalar, finalmente, en esta puesta en perspectiva de la teoría del lenguaje de Böhme, Saint-Martin y Kleuker, que si lo último indecible (lo divino supremo, en un aspecto, y lo esencial de las cosas, en otro) es idéntico, tanto en el espíritu como en la naturaleza, con la palabra como Logos (el “Verbum sempiternae dicitur” de San Agustín, esa palabra divina o esencial que sólo ella puede decirse a sí misma, que es muda, pues, para toda capacidad humana de expresión: la divinidad o la esencia escondidas, respectivamente, en la unidad primordial del universo o en la de cada cosa), surge entonces una especie de paradoja que domina toda teoría esencialista y mística del lenguaje. Efectivamente, si, por una parte, ningún lenguaje humano puede expresar así lo originario y esencial del ser, por otra, sin embargo, esto se manifiesta necesariamente en todas nuestras palabras como “logos” esencial de ellas; y no sólo en nuestras palabras, sino también, como *mundus archetypus*, en todo el universo creado; o sea, no sólo a nivel lingüístico sino también a nivel real: la identidad de palabra y esencia, de lenguaje y realidad de que hablábamos. Detrás de la significación normal de las palabras normales hay algo, su “logos” o “verbum” esencial (inexpresable pero mostrable, diríamos en términos wittgensteinianos), que mudamente la sostiene. Radicalmente formulado: es la autoexpresividad muda de la palabra esencial lo que funda la expresividad referencialista del lenguaje al mundo. Es el silencio lo que posibilita el lenguaje.

17. La idea simbólica del lenguaje adquiere por primera vez forma específica en Cusa. El proceso racional para ello es sencillo: ante la indecibilidad última del Logos divino o esencial, Nicolás de Cusa ha de traducir la teología negativa -o cualquier cosa que uno pretenda decir sobre lo invisible- a una teoría de símbolos; este simbolismo va unido en él, además, a una concepción científica del lenguaje exacto al modelo de la matemática. Esto es de esencial relevancia para la comprensión profunda del lenguaje en la Modernidad. Sobre todo para la concepción alemana típica -la romántica, trascendentalmente profundiza en el “Sturm und Drang”- del lenguaje creador, del lenguaje como “Dichtung”. En ella van unidos estos dos motivos enfrentados y paradójicos (indecibilidad y simbolismo): su oposición al concepto técnico simbólico del lenguaje en el marco de la ciencia se la debe en gran medida a los planteamientos lingüísticos de Eckhart, Cusa o Böhme en relación con la mística del logos y la teología negativa. El símbolo es un signo imposible de lo indecible, pero también algo más que una mera argucia técnica o un simple garabato formal, diríamos. Cfr. Karl Otto Apel, *o.c.*, 219ss.; Klaus Jacobi, *o.c.*, 115-120. Tb. Eva Fiesel, *Die Sprachphilosophie der Romantik*, Tübingen, Niemeyer, 1927; Paul Hankamer, *Die Sprache, ihr Begriff und ihre Deutung um XVI und XVII Jahrhundert*, Bonn, Bouvier, 1927.

18. Ernst Cassirer, “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”, en: *Festschrift Meinhoff*, Hamburg, Glückstadt, 1927, 307. Cfr. Karl Otto Apel, *o.c.*

3. LA TEORÍA DEL LENGUAJE DE SAINT-MARTIN DESDE EL MAGIKON DE KLEUKER

El tomo doce de las obras completas de Baader¹⁹ está dedicado íntegramente a comentarios sobre la obra de Saint-Martin y sobre el *Magikon* de Kleuker. Este resume y ordena la escritura arrebatada de Saint-Martin, como dijimos, y sirve, así, de gran ayuda para entender el pensamiento del francés. Los comentarios de Baader, a su vez, son interesantísimos, aunque difíciles de distinguir en general de los de Kleuker. Tanto en uno como en otro, además, está omnipresente Böhme. De modo que, en cualquier caso, la lectura conjunta de estos textos supone toda una experiencia intelectual, tan complicada como interesante (en la clara consciencia de que Kleuker y Baader son poco más que comentaristas de Böhme y de Saint-Martin), de la que recogeremos a continuación nada más que unos cuantos rasgos referentes al lenguaje.

Como es sabido, la originalidad de Saint-Martin respecto al mito general de la gnosis cristiana de que hablábamos reside en el análisis que de la condición humana extrae de él y en la importancia central que da a ésta aún en su estado de caída: no se conoce al hombre a través de las cosas, sino al revés. Y bien, para este lugar central del hombre en el universo y en los designios divinos la función del lenguaje es absolutamente clarificatoria. En efecto, el hombre, una vez separado de Dios por el pecado, pertenece en adelante a la región de los signos, que perdió su esencia y hoy sólo es el rostro del misterio. Las mismas cosas no son en ella más que cifras o firmas de lo oculto, aunque primordialmente se llama “signos” a las manifestaciones formales de la esencia divina en las que la divinidad una e indecible se disocia sólo para nuestra comprensión humana: principios, cualidades, números, nombres, etc. A este nivel formal humano el lenguaje es signo modélico.

Los signos indican a la vez una ausencia y una promesa, ocultan y desvelan algo que permanece secreto en y por su epifanía. De ese modo constituyen otros tantos gérmenes que el “*homme de désir*”²⁰ debe enterrar en sí para que de su fermentación espontánea surja la explosión del hombre nuevo, la elevación a la potestad de nuestras raíces divinas perdidas, que responde al movimiento inverso por el cual la Sabiduría se ha vuelto hacia nosotros. El lenguaje, ejemplo modélico de signo, decíamos, desempeñará, pues, una función primordial en el proceso de renovación espiritual o de renacimiento místico, en el programa de reintegración (a la unidad perdida) en el que consiste todo el grave quehacer de la vida humana misma.

El lenguaje no es sólo un código empírico, como ya comenzaban a dictar entonces los iluminados de la razón triunfante. Ni mucho menos. Todos nuestros autores están en la tradición mística de que hemos hablado. Todos ellos son conscientes de su diferencia — y la subrayan siempre— respecto al modo usual de tratar las cosas por los intelectuales

19. Franz von Baader, *Sämtliche Werke*, 16 vols., Aalen, Scientia, 1963 (reproducción fotomecánica de la ed. de Franz Hoffmann, Leipzig, 1851-1860).

20. La obra del mismo título de Saint-Martin, *L'Homme de désir* (1790), pasa por ser uno de los libros más bellos de la lengua francesa, sólo comparable, como se ha dicho, a las mejores páginas de Lamennais o de Claudel. Su autor se cuenta, de todos modos, tanto entre los pensadores franceses más profundos, cuanto entre los mejores escritores del siglo XVIII. Para su obra, a parte de ediciones aisladas, cfr. la citada edición general (prevista en 7 vols., de los que han aparecido 3) de Robert Amadou: *Oeuvres majeures*, Hildesheim, Olms, 1975ss.

de la época, a quienes en general desprecian por su vanalidad y vanagloria. Frente a estas gentes, representantes de la “razón muerta” y de la “palabrería”, los antiguos tenían más saber y coherencia, también en cuestiones de lenguaje. Kleuker prefiere los viejos intentos de buscar con el lenguaje “den Einklang der Welt in Lauten”, prefiere en general la vieja sabiduría sobre “Schrift und Sprache” a los devaneos en ese tema de su época: “als unsere langweiligen Recherches sur la Nature und seltsamen Systèmes de l’Univers... als unser im Fett des litterarischen Unkrauts erstickter Aeon”²¹... El lenguaje no es un simple juego convencional empírico humano, sino que tiene una raíz oculta y forma parte de un orden superior de las cosas²². Todo el mundo fenoménico es para Böhme, por ejemplo, un “Lautenspiel”. De plantearse en términos de juego, el verdadero juego sucede aquí entre lo visible y lo invisible. Como los números, las palabras son para Saint-Martin “les enveloppes invisibles des Etres” igual que los cuerpos son sus envoltorios visibles²³. Lo oculto está escondido en clave en lo visible, el misterio (el “gran misterio” de Böhme) es un misterio cifrado. Sus claves, las *signaturae rerum*, son los nombres y los números, que son emanaciones de la unidad primera y el medio, pues, de pasar de lo sensible a lo espiritual, los intermediarios entre la sabiduría suprema del misterio (la ciencia del sistema divino de armonía del universo) y las ciencias físicas de la naturaleza visible. En ellos se conserva cifradamente un barrunto o bosquejo (“Abriss”) de la naturaleza misma de las cosas y de su organización universal.

Toda teoría del lenguaje de este tipo comporta así, de modo natural, una “aritmografía” o “numerología”, que en Saint-Martin adquiere más importancia que en Böhme. Kleuker resalta la similitud entre ambos autores con respecto al número 7, quizá el más importante ya desde las antiguas teologías brahmánica, caldea, persa, egipcia, bíblica, cabalística, etc.: los siete “príncipes” de los caldeos, los siete sonidos de la armonía universal de los egipcios, los siete “espíritus” de Ezequiel, los siete “sephirot” de la Cábala, por ejemplo. Hay, así, por lo que nos importa, siete “Urgestalten” de la divinidad emanante, siete caras o fuerzas originales suyas, siete árboles alegóricos, siete formas primordiales de la naturaleza eterna. Por ellas pasa la vida a todos los seres. En sentido contrario, son la *scala geographica* que ha de recorrer el hombre en su regreso a la sabiduría²⁴. Una de ellas posibilita directamente el lenguaje en Böhme, como veremos: la sexta (“Schall, Hall, Wort”), que es lo captado o conformado, la palabra única que recoge en sí todas las fuerzas, el entendimiento de toda distinción: “der Lebens-Schall oder Verstand aller Unterschiedlichkeit”²⁵, “der Schall des Göttlichen Worts aus der Göttlichen Kräften, welcher sich in der Liebe-Begierde (la quinta de las cualidades) formet, und in ein lautbar Wort aller Kräfte einführet, darinnen die Offenbarung Göttlicher Freudenreich, in der freyen Lust der Weisheit Gottes stehet”²⁶.

21. *Magikon*, 361-362.

22. *Ibidem*, 352ss.

23. *Tableau naturel*, II, 131.

24. *Magikon*, 225s.

25. *Mysterium magnum* 5, 17 (el primer número se refiere al capítulo y es segundo al parágrafo; así haremos en adelante con las obras de Böhme, excepto con *Aurora*, que se cita por las páginas). El *Mysterium magnum*, la obra más importante de Böhme, ocupa los vols. 7 y 8 de: Jacob Böhme, *Sämtliche Schriften*, 11 vols., Stuttgart, Frommann, 1955-1961 (reimpresión en facsímil de la edición de Ueberfeld, Amsterdam, 1730). Con respecto a la teoría del lenguaje en Böhme cfr. Ernst-Heinz Lemper, *Jacob Böhme. Leben und Werk*, Berlín, Union Verlag, 1976, 174-181; Hans Grunsky, *Jacob Böhme*, Stuttgart, Frommann, 1956, 89ss., 130s., 164s., 189ss.; en castellano: Isidoro Reguera, *Objetos de melancolía*, Madrid, Libertarias, 1985, 189-277.

26. *Ibidem*, 6, 19.

Si se traduce “lenguaje” por “logos”, como aconseja Baader²⁷, se entiende mejor esta perspectiva teórica del lenguaje que pretende superar cualquier factualidad o empiria suya y desde la cual aparecen claras sus bases esenciales de consideración, que pasamos simplemente a señalar. Kleuker resume el pensamiento de Saint-Martin en esta definición de lenguaje: “Sprache ist der göttliche Einstrahl in den Menschen, und des Menschen Ausstrahl in alles Intellektuelle und Physische”²⁸. Estas categorías de “ein” y “aus”, de salida y entrada (o de entrada y salida), son las básicas en una teoría general del mundo (metafísica) en que todo procede de la emanación divina: el lenguaje es una irradiación muda de Dios que se introduce en el hombre (impresión) y que éste irradia a las cosas (expresión). Un influjo de la ciencia divina en el hombre y un eflujo de ésta desde el hombre a las cosas al nominarlas. Un son de vida (“Lebens-Schall”): Dios hizo aparecer las cosas de la nada pronunciando su nombre original y primitivo en el lenguaje del misterio, y, tras la caída y pérdida de ese lenguaje²⁹, el hombre les da sentido nombrándolas en los lenguajes fácticos, degeneraciones babilónicas -pero residuos, al fin y al cabo- suyas. Para que el hombre exprese la esencia de las cosas en sonidos hace falta que Dios le proporcione esa capacidad mediante la impresión oculta de su Logos.

Hay otro párrafo, éste de Baader comentando el *Magikon*, que redondea los aspectos esenciales de esta concepción lingüística que buscamos. Hablando de los nombres sagrados de Dios, parejos a las siete cualidades deducidas de la esencia divina por las que el mundo visible se despliega del invisible o del misterio, de Dios mismo, escribe Baader: “Sind die ersten Ableitungen des unaussprechlichen Namens *Jesus*, der als Allquell des Lebens und Lichts sich durch die sieben Urkräfte offenbart, und diese sieben Urkräfte sind die geheiligten Namen, welche das Leben fließen lassen in alle Wesen. *Name ist Kraft*”³⁰. En resumen: (1) “*Ableitungen des unaussprechlichen Namens*”: el lenguaje es un flujo de lo indecible, deriva y se fundamenta en el silencio, en la palabra silenciosa, como decíamos. (La palabra misma original no es su sonido; su sonido es otra cosa que ella: el universo o el lenguaje cosificado.) Es decir, hay un lenguaje mudo y otro sonoro,

27. *Sämtliche Werke*, XII, 198.

28. *Magikon*, 194.

29. Para hacerse una idea de la importancia que en la teoría del lenguaje de comienzos de la Modernidad tenía este mítico concepto de lenguaje originario o natural recordaremos que en la primera revista científica de Baviera, por ejemplo, *Parnassus Boicus*, fundada por el célebre canónigo de Polling, Eusebius Amort, aparecida entre 1722 y 1740, que significó uno de los fermentos de la Academia de Munich (fundada en 1759 en ese mismo espíritu por Georg von Lori) en los comienzos de la *Aufklärung* y de pretensiones enciclopédicas que comprendían discusiones y artículos sobre medicina, física, historia, etc., sobresalían, sin embargo, cuantitativamente hablando, los trabajos dedicados al estudio del lenguaje original de la humanidad (junto a los consagrados a la alquimia). Cfr. Hans Grassl, *Aufbruch zur Romantik...*, o. c., cap. I. El convento de canónigos agustinos de Polling (localidad cercana a Munich), cuyo prior más famoso en esta época fue Franz Töpsl, era la pequeña Atenas bávara, sobre todo en la ciencia, desde principios del XVIII. Para un descripción de este gran ambiente científico y cultural cfr. Richard van Dülme, *Propst Franziskus Töpsl (1711-1796) und das Augustiner-Chorherrenstift Polling. Ein Beitrag zur Geschichte der Katholischen Aufklärung in Bayern*, Kallmünz Opf., Verlag Michel Lasslebe, 1967, 90ss. Y es en ese ambiente efervescente en que se fundaban aquellas primeras Academias científicas ilustradas, donde hay que enmarcar la importancia que daban al cultivo de las lenguas y a la filología, rama del saber más bien preferida y cultivada, en general, por los protestantes. Töpsl mismo fue un gran estudioso de la filología. Cfr. *Ibidem*, 155ss.

30. *Sämtliche Werke*, XII, 198.

y el primero es la base³¹. (2) "*Allquell des Lebens und Lichts*": la palabra divina, el Logos o Verbum, Dios como lenguaje o sonido original mudo -y en tanto eso- es la fuente de luz y de vida a través de las siete cualidades o fuerzas (una de ellas, el lenguaje sonoro). (3) "*Name ist Kraft*": el nombre es fuerza, el lenguaje en general, a imagen del Logos originario, es potencia de vida y de luz, es decir, de realidad y conocimiento. (4) Este paralelismo vida-luz hace del lenguaje finalmente, repetimos, un poder conformador epistemológico pero también ontológico: por el lenguaje no sólo se *conocen* las cosas, por el lenguaje *son* -lo que son- las cosas. Es "real" lo que puede llamarse así en un contexto lingüístico determinado, y algo *es* simplemente lo que puede decirse que "es". Las bases lingüísticas de la metafísica en cualquiera de sus formas hunden aquí sus raíces por más que a veces resulte extraño: sus bases son místicas. El mundo real es un producto de la palabra de Dios. La cosmogonía es teofonía, ya lo decíamos: en efecto, la cosmogonía es teofanía (Dios crea el mundo como expresión suya, persiguiéndose a sí mismo en cada cosa, sin encontrarse en ellas, sin poderse identificar con ninguna), y ésta, a su vez, teofonía (la manifestación de Dios en el universo creado es esencialmente sonora: por el lenguaje creó las cosas y en el lenguaje permanece escondida la esencia original de ellas). La expresión de Dios en la realidad de un universo, criatura suya, es fónica, lingüística: he ahí los secretos y altos orígenes del lenguaje.

Todo esto se entiende de verdad en Böhme. Lo que hasta ahora sólo hemos pergeñado, trataremos a continuación de sistematizarlo en lo posible siguiendo el pensamiento original y originario del zapatero de Görlitz.

4. LA TEORÍA DEL LENGUAJE DE BÖHME

El año 1775 en que Saint-Martin publica su primer libro aparecen los *Physiognomische Fragmente* de Lavater, y un año después Klinger publica su *Sturm und Drang*, Goethe comienza el *Wilhelm Meister* y Rousseau redacta las *Rêveries d'un promeneur solitaire*. El mundo, por tanto, es muy diferente de aquél en que siglo y medio antes Böhme escribiera su obra capital, el *Mysterium magnum* (1623). Pero en la historia que nos ocupa parece que el tiempo no ha pasado: se sigue el mismo discurso ideal, sin solución de continuidad, a pesar de que entre medias ha sucedido todo el revuelo del intelecto y de la vida que dio lugar a lo que llamamos Modernidad. Si Böhme, según Hegel, junto con Bacon y Descartes, fue un padre de ella, Saint-Martin, Kleuker y Baader parecen más bien personajes premodernos. Böhme ya había llegado a donde llegaron más tarde todos ellos: lo veremos en el aspecto de la teoría del lenguaje en que estamos.

31. Es la diferencia en el hombre entre un "lenguaje interior" (un lenguaje silencioso del alma contemplando su propia imagen y gozando de ella) y la expresión de este verbo interior en un "lenguaje exterior". El primero respondería en lo posible al "lenguaje original", alejado de toda convención y cuyo germen llevaría aún el hombre caído. El hebreo sería la lengua más cercana a esta "langue naturelle" de Saint-Martin ("Naturesprache" en Böhme) y de todos los místicos del Logos. Ya San Agustín remitía al "verbum quod intus lucet, quod in corde dicimus", y Böhme tiene a gala no hablar nunca sino "aus des Herzens Abgrund". Este lenguaje originario o natural, perdido tras el pecado, traduciría la armonía de nuestro interior con la naturaleza misma de las cosas: el ideal de toda correspondencia veritativa semántica. Cfr. *Magikon*, 198, 208.

¿Quién era en realidad este enigmático zapatero, carente de toda formación erudita, que fue capaz de crear, basándose primordialmente en la propia experiencia vital, una extensísima obra en la que convergen numerosísimas corrientes culturales y de la que parten, asimismo, múltiples influjos? Como hombre procedente del pueblo, supo conmover al hombre sencillo que se acercaba a sus escritos ávido de encontrar respuesta a las últimas preguntas. Por otra parte, sus ideas emprenderán su camino a través de los más elevados ámbitos de la historia del pensamiento, confirmadas una y otra vez por los más grandes representantes suyos, que, sin ocultar su admiración, se sintieron estimulados por las profundidades en que penetra Böhme. Saint-Martin no constituye, ciertamente, un caso aislado en este sentido: la obra de Böhme jugó un papel decisivo (por mencionar sólo algunos ejemplos) en los círculos pietistas; sobre ella (ya lo hemos apuntado) construye también su pensamiento Franz von Baader, perteneciente al ámbito católico; del mismo modo, más tarde, el filósofo ruso de la religión Berdjajew, procedente de la cristianidad oriental. Pensadores tan dispares como Newton, Spinoza, Schelling, Hegel, Novalis, Schopenhauer, Feuerbach... no sólo lo admiraron, sino que le son afines en puntos decisivos. Hoy algunos existencialistas se nutren de su obra. Y nunca enmudecen las voces de almas visionarias que se remiten a él con entusiasmo... Con toda razón ha dicho de él Ernst Bloch que desde Heráclito no se oía nada parecido. Y el historiador americano Bosenbrook le considera el eslabón fundamental en la cadena de pensadores que va de Eckhart a Hegel.

Esta doble efectividad en direcciones contrapuestas (en el alma llana y en la más cultivada) es ya de por sí asombrosa. Pero aún lo es más si tenemos en cuenta el hecho de que las obras de Böhme se cuentan entre los textos más difíciles de la literatura universal. Mucho puede explicarse por la fuerza expresiva de su discurso, que le sitúa entre los grandes maestros de la historia de la lengua alemana. Pero algún otro misterioso poder debe ocultar su obra, que nos conmueve el alma y nos arrebató el espíritu, llevándolo por caminos no racionales. ¿Qué misterioso hombre es éste, pues, que crea su pensar a partir de la propia experiencia y, sin embargo, muestra en él una maraña indescifrable de influjos; que es capaz de deducir todos los principios de la fe, pero partiendo de un concepto de Dios que no se puede poner en consonancia con ellos; que construye “dogmáticamente”, desde lo Absoluto, un sistema y, sin embargo, no se cansa de valorar la experiencia como la verdadera fuente de conocimiento; que constantemente habla en imágenes míticas y, al mismo tiempo, se mueve siempre, totalmente, en la esfera del concepto; que parece desconocer la heredada metodología de la exactitud y la precisión en el saber y, a pesar de ello, se esfuerza continuamente por llegar a los últimos detalles en sus delimitaciones conceptuales; que atribuye a la naturaleza humana posibilidades ilimitadas de conocimiento, y una y otra vez lamenta que nadie comprenderá el sentido de sus escritos, que incluso hay momentos en que él mismo ya no los comprende?

No podemos aquí simplificar la complejidad de su pensamiento para dar una respuesta unívoca a todas estas interrogantes: sería obrar a la ligera y contravenir, además, el espíritu original de la obra böhmeana. Pretendemos, únicamente, esbozar las líneas generales de su teoría lingüística, una teoría que él introduce tanto en el eterno proceso trinitario (nacimiento eterno de la Palabra-Hijo) como en el proceso eterno del mundo (su doctrina de los tres principios), para, así, fundamentar la peculiar capacidad expresiva

que asigna a nuestro lenguaje y el uso que, en consecuencia, hace de él. Tendremos con ello las claves que faciliten nuestra tarea al emprender la lectura de sus textos. Pero vayamos por partes.

(MISTERIO Y LENGUAJE: EL EXHÁLITO DEL ABISMO)

El punto de partida de su *Mysterium magnum* es el gran misterio del mundo invisible que hay oculto en el visible, siendo el mundo invisible la causa, explicación y posibilidad del visible, y el visible, “Wesen” (como envoltorio externo y desarrollo fáctico del juego eterno consigo mismo, a encontrarse, en que consiste aquél) del invisible: “Dann die sichtbaren empfindlichen Dinge sind ein Wesen des Unsichtbaren”³². Inmediatamente describe Böhme el proceso de surgimiento del mundo visible por la ex-presión, por el exhálito de la palabra divina, como marco o instrumento de la acción de lo invisible en la manera en que el alma obra con y por medio del cuerpo: “von dem Aussprechen oder Aushauchen der unsichtbaren Kraft ist worden das sichtbare Wesen; das unsichtbare geistliche Wort der Göttliche Kraft wircket mit und durch das sichtbare Wesen”³³. Esta pronunciación de sí misma de la palabra invisible, espiritual, eterna y eternamente parlante de la “göttliche Kraft” es, correlativamente, un “in-hablar” en la figura o forma sensible: “Der innere geistliche Seelen-Mensch ist durch das Einsprechen oder Einblasen von dem unsichtbaren Worte der Göttlichen Kräfte in das sichtbare Bilde eingesprochen worden, dem geschaffenen Bilde zum Verstande, darinnen des Menschen Wissenschaft und Erkenntniss des unsichtbaren und sichtbaren Wesens stehet”³⁴. El “Einsprechen” es la posibilidad metafísica de la ciencia y del conocimiento, por cuanto el hombre puede ahora, a su vez, “re-ex-presar” (“Wieder-aus-sprechen”) lo ex-hablado e in-hablado en formas y distinciones (“in Formungen und Schiedlichkeit”). Y lo hace dando nombre a las cosas según sus cualidades, dentro de este contexto de juego entre lo visible y lo invisible: “der menschliche Verstand alle Kräften in ihrer Eigenschaft ausspricht, und allen Dingen Namen giebet, nach iedes Dinges Eigenschaft”³⁵. Así se revela Dios en las cosas visibles y, al revelarlas, las crea: a través de sus nombres (¡del lenguaje!). Dicho de otro modo: el gran misterio de la palabra hablada es que hay detrás de ella una Palabra hablante (“das ewige sprechende Wort”)³⁶, que es, a su vez, “unaussprechlich” (habla pero no puede ser hablada). Tras el gran misterio material de la naturaleza externa está el gran misterio espiritual de la naturaleza eterna: tras la palabra hablada, la hablante. El mundo de la posibilidad y el de la facticidad se hallan en correspondencia perfecta por una palabra, la Palabra, en el fondo hablada y hablante.

Sobre estos pilares metafísicos construye Böhme su peculiar lingüística, que es epistemología a la vez. En el fondo todas sus ideas parten de la identidad eterna Palabra-Dios con que San Juan comienza su evangelio, así como de la palabra “Fiat” del inicio del *Génesis*.

32. *Mysterium magnum*, “Vorrede”, 4.

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*, “Vorrede”, 5.

35. *Ibidem*, 6.

36. *Ibidem*, 2, 7.

(LA PALABRA DE DIOS)

Böhme se había planteado la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que el Dios concebido panteístamente se revele con palabras al hombre, y que se pueda hablar de una “Palabra de Dios”? Según la *Biblia*, la creación comienza con una orden pronunciada por Dios (“Y dijo Dios: hágase..., y... se hizo”), y son asimismo numerosos los ejemplos de revelación divina por medio de palabras que en el libro sagrado se ofrecen. El criterio y la explicación definitivos para solucionar el problema los encontró el zapatero en la estructura “lógica” (de “logos”) de la palabra divina al comienzo del evangelio de San Juan: “Al principio era la Palabra, y la Palabra era Dios, y Dios era la Palabra”. De acuerdo con ello, para Böhme la palabra y el lenguaje significan flujo o eflujo de la voluntad³⁷, bien sea divina o humana (pues entre ambas existe una correspondencia). Pero, dado que, por la caída de Adán, la voluntad humana se encuentra en una continua tensión entre el bien y el mal, piensa Böhme que la capacidad lingüística humana no puede ser equiparada sin más con la de Dios: el hombre ha perdido la fuerza del Espíritu que en Dios se identifica con el Verbo creador³⁸. La Palabra de Dios abarcó todo: “Gottes Wort... hat Himmel und Erden, und aller Himmel Himmel, ja die ganze Gottheit umfasst”³⁹. Se refiere Böhme a que, en el *Primer Principio*, en el que todavía no hay “Gegenwurf” ninguno, no se necesita manifestación alguna de Dios: sólo hay silencio, tiniebla, caos, nada. En el *Segundo Principio*, la planificación divina del mundo desencadena el *Fiat*, la *Palabra*: “Gottes ewige Weisheit und Kraft hat sich mit dem Fiat in alle Dinge eingebildet”⁴⁰. De modo que el lenguaje en el *Tercer Principio*, el terreno, el mundo material, aparece como “*Natursprache*”, según el cual el hombre da nombre originariamente a las cosas⁴¹. De modo que Böhme ancla la aparición del “lenguaje natural” en su mito de la creación y en su doctrina de los Tres Principios, con lo que justifica la revelación lingüística de Dios en la *Biblia*, así como la multiplicidad de lenguajes al uso.

(EL LENGUAJE NATURAL Y EL ORDINARIO)

¿Qué entiende Böhme por *Natursprache*? Fundamentalmente, la voz de cualquier criatura (de todas y cada una) en la que se reconoce su espíritu oculto: “an ihrem ausgehenden Hall, Stimme und Sprache, kennet man den verborgenen Geist, dann die Natur hat jedem Dinge seine Sprache nach seiner Essenz und Gestalt niss gegeben, dann aus der Essenz urständet die Sprache oder der Hall...: Ein iedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. Und das ist die Natursprache, daraus iedes Ding aus seiner Eigenschaft redet und sich immer selber offenbaret un darstelllet, wozu es gut und nütz sei; denn iedes Ding offenbaret... den Willen zur Gestalt niss”⁴². El lenguaje se produce, pues, desde la esencia de

37. “Das Wort ist anders nichts als der aushauchende Wille aus der Kraft... davon die Wissenschaft urständet” (Jacob Böhme, *Clavis*, III, 13, en: Idem, *Sämtliche Schriften*, o.c., vol. 9).

38. Con todo, a pesar de esta debilitación, puede seguirse hablando de una correspondencia entre lenguaje divino y humano, pues ambos tienen la misma estructura “en cuanto figura, proporción, cualidad y habilidad” (Jacob Böhme, *Aurora*, 18, 93, en: Idem, *Sämtliche Schriften*, o.c., vol. 1).

39. *Ibidem*, 18, 93.

40. Jacob Böhme, *Beschreibung der drei Principien göttlichen Wesens*, 8, 5, en: Idem, *Sämtliche Schriften*, o.c., vol. 2.

41. Para el modo como relaciona su teoría del lenguaje con la de los tres principios cfr. *Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens*, o.c., 8, 5 y 18; *Vom dreifachen Leben des Menschen*, o.c., 1, 38 y 40; en: *Sämtliche Schriften*, o.c., vol. 3; *Mysterium magnum*, o.c., passim. Para el concepto de “*Natursprache*” cfr. *Aurora*, o.c., 20, 91; y *Mysterium magnum*, o.c., 19, 22.

42. Jacob Böhme, *De signatura Rerum*, 1, 16-17, en: Idem, *Sämtliche Schriften*, o.c., vol. 6.

todas las cosas y criaturas como autorrevelación de la voluntad propia (de su “voluntad de configuración”). Este “lenguaje natural” es el que usó Adán para dar nombre a las cosas: el nombre apropiado a sus cualidades y usos, y que hoy es un secreto y un misterio para el hombre, excepto para aquél a quien Dios se lo comunica, ¡como a Böhme!⁴³. Pero, aunque el hombre, tras el pecado original, ha perdido la capacidad de comprender este lenguaje de las criaturas y las cosas, la estructura original suya se ha mantenido (en todos los idiomas) como gramática general del lenguaje. “Denn der Geist des Menschen... formet das Wort nach der instehenden Geburt... Wenn er was siehet, so gibt er ihm den Namen nach seiner Qualifizierung: soll er aber das tun, so muss er sich auch in eine solche Gestalt formieren und sich mit seinem Schall also gebären, wie sich das Ding, das er nennen will, gebäret”⁴⁴. El hombre, pues, en sus creaciones lingüísticas penetra intelectualmente en la esencia de las cosas, crea una imagen fonética de la esencia de las cosas. Por eso Böhme tuvo que introducir también el lenguaje, ese “Hall” de todas las cosas, en su doctrina de las cualidades: concretamente en la sexta de ellas, junto al “Klang, Gesang, Musik”, lo que refuerza el valor y la relevancia, por sí misma, de la calidad material -sonora y visual- del lenguaje, convirtiendo su plasticidad material o sensible en un criterio de perfección lingüística y de significado y uso del lenguaje. Ello justifica la continua aplicación del peculiar sentido armónico que lleva a cabo Böhme en sus obras⁴⁵. Mientras no se tenga este sentido, uno no es más que un charlatán, un “Buchstabenwechsler”⁴⁶. Sentido que sólo comunica la Gracia del Espíritu a almas privilegiadas como la suya⁴⁷.

(SIGNATURAS Y USO DEL LENGUAJE)

Así pues, resumiendo, nombrar es captar la esencia de las cosas. En los nombres (del lenguaje natural u originario, primordialmente) hemos recibido, por tanto, su esencia: la de su nacimiento y la de su creación originaria. Pero ahora hace falta descifrarla: porque los nombres (máxime los nombres del lenguaje degenerado) son cifras, señales, claves, “signaturas” privilegiadas de las cosas.

¿Y qué son las *signaturas*? Un concepto paracélsico que quiere significar la “señal” de cada cosa, que no es sólo la palabra, sino toda su expresión o forma de presentarse en su totalidad: su figura, número, movimiento, color, tono... Pero Böhme consideró, como hemos dicho, que la signatura privilegiada era la palabra, por esa estructura esencial que

43. Cfr. *Aurora*, 20, 91.

44. *Ibidem*, 19, 73-76.

45. Véase, por ejemplo, el análisis de las palabras de la creación (“am Ahn-fang schuf Gott Himmel und Erden”) en *Aurora*, 18.; o el de la palabra “barm-herz-ig” en *Ibidem*, 8, 76 ss. Respecto al uso y sentido del lenguaje en Böhme, Bloch, por ejemplo, se entusiasma no pudiendo menos que exclamar: “grossartig”. Estas palabras de Bloch en torno al término “Qualität” en Böhme son representativas de la consideración lingüística de que goza el zapatero: “Grossartig, wie das Genie hier aus der Halbbildung, ja nicht einmal aus dieser und aus barockem Schusterdeutsch mit einer bildkräftigen Sprachbegabung ohnegleichen Licht schlägt, und zwar so, dass noch aus einer sprachlichen Unbildung, die der kleinste Gymnasiast belächeln könnte, ein grosser und seltsamer Gedanke herauskommt. Böhme schreibt nämlich Qualität sowohl mit einem als auch mit zwei 'l' und verbindet das mit Qual und Quellen. Er kann also Fremdwörter nicht richtig lesen und schreiben, noch weniger kennt er Latein: Qualität ist als Qual-lität ebenso das Quellende oder Quallende, und die drei Begriffe Quellen, Qual und Qualität werden in eins gedacht so dass aus einer völlig falschen, sinnlosen Etymologie ein ausserordentlich tief sinniger Gedanke entsteht” (Ernst Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, 71, cfr. asimismo Hans Grunsky, *Jacob Böhme*, o.c., 5).

46. *Mysterium magnum*, 35, 63.

47. *Aurora*, 20, 91.

revela. De modo que el “libro de la naturaleza” (Paracelso) está cifrado, y el único modo de interpretarlo es descifrar las signaturas. El carácter de señal, pues, del lenguaje o de sus palabras es la calidad mágica de su materialidad simbólica: al fin y al cabo todo son formas de manifestación de Dios y no es extraño que al hombre pecador le resulten cifradas e incomprensibles.

Ello conduce en Böhme, sobre todo, a un uso muy especial de él, que sólo así se justifica. El zapatero analiza continuamente el lenguaje en busca de su sentido signado: un análisis alegórico, fisiognómico, fonético, cabalístico... ¡Todo un arte oculto o mágico! (El carácter signado como principio hermenéutico, frente a la simpleza histórica de su muda facticidad: la magia como principio hermenéutico del lenguaje, más profundo y auténtico que el de su simple historia.) Ese carácter signado es, a la vez, el criterio de comprensión, de comunicación, de interrelación social del lenguaje: el criterio de uso intersubjetivo, el criterio de la praxis lingüística que funda su comunicabilidad dialógica. En efecto: “Denn dass ich sehe, dass einer von Gott redet, lehret, prediget und schreibet und gleich dasselbe höre oder lese, ist mir’s noch nicht genug verstanden. So aber sein Hall und sein Geist aus seiner Signatur und Gestaltnis in mein eigen Gestaltnis eingehet und bezeichnet seine Gestaltnis in meine, so mag ich ihn im rechten Grunde verstehen..., so er den Hammer hat, der meine Glocke schlagen kann... Denn mit dem Hall oder Sprache zeichnet sich die Gestalt in eines andern Gestaltnis...”⁴⁸. Hay que hacer resonar la “signatura” para que exista una buena comunicación. “Denn die Signatur stehet in der Essenz und ist gleichwie eine Laute, die da stille stehet... So man aber darauf schläget, so versteht man die Gestaltnis... Also ist auch die Bezeichnung der Natur in ihrer Gestaltnis ein stumm Wesen. Sie ist wie ein zugerichtet Lautenspiel, auf welchen der Willen-Geist schläget. Welche Saiten er trifft, die klingen nach ihrer Eigenschaft”⁴⁹. La signatura reposa muda en la esencia de la cosa como un son posible, dispuesto a ser tocado por el espíritu impulsivo (“Willen-Geist”). En ella reside toda posibilidad de conocimiento, de nominación y de comunicabilidad lingüística. Los términos de algún modo llevan impresa en su propia materialidad -como signatura de la esencia de la cosa- el carácter conceptual que ellos despliegan cifradamente en el lenguaje. En las signaturas, pues, ve Böhme disposiciones para la formación o hallazgo de conceptos. Y es que en las cosas hay un impulso constitutivo hacia afuera, en virtud del cual se vuelven reales: “Das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung”⁵⁰. Sobre la base de ese impulso hacia afuera, esa forma signada (lingüística en el nombre) adquiere toda su relevancia esencial: la materialidad, cualidad, exterioridad del signo es criterio de sentido, de significado y de verdad (!) en este lenguaje. No hace falta correspondencia ni referencia subjetiva alguna: en los signos está todo.

Esta teoría lingüística supone, como vemos, una tremenda exigencia para quien usa las palabras siendo consciente de que se trata de cifras del gran misterio. Dado que Böhme no conocía más que el alemán, hubo de servirse de él como objeto de intuición y experimentación de la estructura lingüístico-natural que poseen las lenguas vivas: de ahí su

48. *De signatura Rerum*, 1, 2-4.

49. *Ibidem*, 1, 5.

50. *Ibidem*, 1, 15.

51. Cfr. *Aurora*, 8, 73.

rechazo del academicismo -sobre todo en teología- y del lenguaje técnico latino y, frente a ello, su orgullo por el dominio de su lengua materna⁵¹. Los intelectuales y eruditos son para él los “Baumeister des Turms von Babel”⁵², con lo que se refiere tanto al embrollo temático y dogmático de las confesiones religiosas, como al embrollo del lenguaje o lenguajes en que se manifestaban. También Böhme emplea a veces expresiones latinas o griegas, pero sólo cuando se ajustan a su sensibilidad poética o le resultan plásticamente “lingüístico-naturales”, por así decirlo. “Mein Sinn ruhet in Wahrheit nicht bloss in der lateinischen Zungen, sondern vielmehr in der Natursprache”, como le confesaba en 1619 a su amigo Christian Bernhard⁵³. En efecto, parece que en los paseos que con el médico y paracelsista Tobias Kober daba por las afueras de Görlitz éste le pronunciaba las expresiones hebreas o griegas para diferentes plantas con el fin de que él determinara por el mero sonido de su nombre sus propiedades concretas, como recuerda en 1669 el senador de Görlitz Ehrenfried Hegenicht. También pone a prueba su dominio del lenguaje natural, como vimos, con sus análisis del sonido -sílabas a sílabas- de las palabras para confrontarlas con sus cualidades.

Al final, todo se reduce a la única Palabra: el Hijo de Dios. Böhme, en definitiva, introduce su doctrina de los Tres Principios y su doctrina de las cualidades en la única Palabra, que encierra en sí todas las signaturas del universo. Böhme pone atención, escucha y espía el proceso lingüístico creador y, paralelamente, él mismo, incesantemente, se manifiesta como autor creador de lenguaje. En realidad, es provocado a este análisis simbólico y alegórico del lenguaje que hemos visto porque siempre tuvo que recurrir a imágenes poéticas allí donde no pudo dar una aclaración conceptual, allí donde para la articulación de relaciones y contextos dialécticos supuestos en el universo necesitó de medios superiores a la racionalidad discursiva humana. Correspondiendo a la presentación panteísta plástica en la que a menudo se fijan sus conocimientos, su lenguaje adquiere una dimensión poética que no es fin en sí misma, sino que intenta una y otra vez traer a la conciencia lo todavía no captable conceptualmente. De un “esclarecimiento” conceptual de su obra ya se encargarían, más tarde, los filósofos de academia, como Hegel, que tiene a honor pasar a concepto las metáforas de Böhme, viendo en eso además, en general, el dudoso “progreso” de la Modernidad. (En cualquier caso, ésta habría nacido de bases místicas, como dijimos, y en este preciso sentido de traslación conceptual de que hablamos.) Pero el misterio del zapatero altolusacio seguirá, a pesar de todo, resistiéndose a ser encorsetado en unas categorías modernas -ya caducas, por otra parte- que él sobrepasará -como ha sobrepasado- siempre.

Böhme: Maestro de maestros como Kleuker o Saint-Martin.

TERESA ROCHA BARCO

52. *Mysterium Magnum*, 36, 8.

53. Jacob Böhme. *Theosophische Send-Briefe*, 4, 26, en: Idem, *Sämtliche Schriften*, o.c., vol. 9.