

REGUERA, I., *Objetos de melancolía* (Jacob Böhme). Ediciones Libertarias, Madrid, 1985, 295 pp.

Objetos de melancolía es el título que Isidoro Reguera da a este nuevo escrito, cuyo valor no se cifra meramente en cumplir una labor historiográfica al presentarnos un tipo de pensar olvidado, un modo de vida y de vivir la intelectualidad hasta el límite del sentido para captar así el núcleo de la posibilidad de este mundo, el misterio, sino también en llevar a cabo una función crítica, la cual se centra en esa razón científica, ilustrada, narcisista, plana, interesada y corta de miras, siempre instalada en su estrecho señorío, en la superficialidad de las cosas. Pero, al tiempo que se denuncia este modo de pensar, tan arraigado en la actualidad, se ensalza también la lógica de la especulación mística de un Böhme: de una razón prometeica absolutamente emancipada, «embrutecida en el pindongueo pero clara y pura en la melancolía.» (p. 210) Este tipo de pensamiento místico, colocado en el límite (y más allá de él), encargado de aprehender el sentido del mundo, su posibilidad y sustento, ya había sido apuntado en su anterior obra¹, a propósito del primer Wittgenstein, como la tarea (arracional) esencial y más interesante para el hombre, en oposición al quehacer de la razón analítico-científica, incapaz de penetrar en el «misterio» de nuestra vida. La salida de esta razón «miserable», generadora de una ciencia empequeñecida, es precisamente la mística, la Gran Ciencia perseguida desde siempre, fruto de la razón melancólica. Pues bien, la lógica de este extraordinario estilo de pensar y de vivir, el análisis lógico del modelo metafísico y lingüístico de Böhme es el objetivo que nuestro autor se propone realizar en esta obra (p. 280).

En la primera parte de la obra se nos presenta al extraño zapatero-profeta de Görlitz, heterodoxo de la Reforma e instalado en la línea de la filosofía teutona que inaguran Dietrich y Eckhart en el siglo XIII y que continuará hasta Hegel. Su sensibilidad es la propia de un hombre de experiencia melancólica, constructor de un discurso cosmo-teogónico eminentemente lógico, dedicado al pensar solitario, filosófico, profundo, del que surge toda verdadera ciencia, entendida ésta como una forma de vida: «vivir en la ciencia» es el intento del ilustre zapatero, quien tiene «la convicción epistemológica de que la ciencia no está en maestros y escritos ajenos..., sino en uno mismo y en su experiencia personal del misterio» (p. 35). Esta experiencia melancólica que desata el discurso de Jacob Böhme es el sentimiento ante la experiencia filosófica total del mundo, el *horror vacui*, «el miedo y la angustia al vacío abismo» (p. 211). En el tiempo de Böhme el temor lo produce, por un lado, la nueva astronomía copernicana que representa un universo infinito sin Dios, es decir, la

¹ *La miseria de la razón*. (El primer Wittgenstein), Taurus, Madrid, 1.980.

melancolía filosófica le llega «por no encontrar medida y sentido a este bello mundo ordenado..., por no atisbar salida de él al metacosmos olímpico consolador de siempre» (p. 29). Por otra parte, la experiencia del eterno dualismo del bien y del mal en las cosas es también la responsable del sentimiento de melancolía. Pues bien, la «dura experiencia en soledad y hondura de las grandes cuestiones» (p. 30) exige respuestas. Pero, ¿dónde encontrarlas? En un plano más profundo y originario, plano de la posibilidad de las cosas del «misterio», de la «nada», es decir, «más allá de los reflejos fáciles de la superficie del piélago» ...«en la tenebrosidad de sus aguas y de su abismo» (p. 29). Por tanto, la *ciencia melancólica*, la filosofía, consiste en perseguir y expresar racionalmente «el plan secreto» del universo, sus reglas ocultas, «la lógica de la acción divina» (p. 202), su esencia, que no es otra sino ser «el punto oscuro de disolución y posibilidad de todo» (p. 31), puro potencial, voluntad de nada.

En definitiva, este discurso entregado a descifrar la lógica del universo, su misterio y posibilidad, es un estilo de pensar imperante en la filosofía premoderna alemana (Cusa, Agrippa, Eckhart, Paracelso) basado en la creencia de que en lo visible se oculta lo invisible. Pero en contraposición a esta nobleza del pensar melancólico se encuentra el pensar fruto de la razón científica: huera, frívola, muerta y manipuladora, la cual en vez de ocuparse de la lógica del ser de las cosas, de su posibilidad, se instala en su superficie banal, entendida como lo único y definitivo.

En la segunda parte, Reguera expone propiamente el pensamiento teogónico de Böhme. Para este último, la labor teórica del hombre consiste en descifrar el *proceso de revelación* de ese misterio, naturaleza eterna, lógica íntima, es decir, en escudriñar «los diferentes tramos y momentos... del proceso de mundo, inevitablemente divino» (p. 69). Este proceso «esencializador», «autorrevelador» o de «dehiscencia» original de Dios en la multiplicidad observable (teogonía) tiene lugar en tres momentos originarios o principios, en los cuales este mundo tiene sus estructuras de posibilidad lógicas y metafísicas (p. 145).

En el *primer momento* o «círculo del deseo», el Dios, reverso de todo, por ser algo primigenio, es voluntad posibilitadora, pero «voluntad de nada»: si Dios es «todo» o «nada», tiene que ser «un puro vacío anhelante de sí mismo» (p. 73). Pero Dios quiere verse, revelarse en formas: busca esencia y, por ello, la voluntad pura, vacía, se recoge en sí «haciendo pie en su propio abismo» (p. 74), el cual será su fundamento. Pues bien, este proceso de autoconsciencia, de absurda contorsión sobre sí, en el que el abismo se hace «ojo del abismo», es el primer «autoengendro de ese parto eterno de la divinidad» ...«el primer esfuerzo de autoparto en la nada» (p. 75), la *posibilidad* meramente *lógica* del universo, pero posibilidad que empuja a su verificación. Esta idea es especificada por el autor del siguiente modo: el proceso de universo «es un deseo divino de recogerse en la unidad absoluta del sí mismo a través de un eterno darse una esencia en forma de su (auto) revelación, manifestación, amor o parto» (p. 79). El

sí mismo surge en este primer círculo como mera «funcionalidad lógica de sabiduría, palabra, entendimiento, ojo» (p. 96), como posibilidad y fundamento de todo lo visible.

Dentro de este primer momento o principio surge una oposición entre el deseo libre (saber de todo en su posibilidad o «caos») y el deseo oscuro, que es el *deseo de sensibilidad*, de autorrevelación divina en formas reales; es decir, este último desea «lo que el libre deseo encierra como sabiduría, previsión o posibilidad de mundo» (p. 100). Este deseo de sensibilidad, ahora, es el motor del proceso de mundo, una vez que el querer puro se hizo posible como saber de sí mismo y previsión de todo. Aquí tenemos presentes tres categorías lógicas: nada, posibilidad, realidad, que en su dimensión metafísica, adoptan la forma de: Dios, Espíritu, Mundo, las cuales van surgiendo a medida que se agota o consume el proceso. Ahora bien, entre la posibilidad y la realidad median las cualidades, «patrones de deducción de formas concretas» (p. 105), «principios básicos en la planificación de universo en la naturaleza eterna» (p. 142), modelos que posibilitan la concreción, el salto de Dios al mundo. Así, el proceso de mundo, que es un proceso dialéctico, se inicia con «la disociación del deseo libre en las dos primeras cualidades: el introducirse o *instalarse* en algo, y el salirse o *retirarse* de algo» (p. 106). La primera cualidad supone cualquier presión o esencia en el deseo libre; la segunda, la retirada del deseo. Entre ambas cualidades se genera una lucha, una tensión y aparece la tercera cualidad: el *miedo*. Con el miedo nos encontramos en la más alta tensión metafísica, y fruto de ella es la cuarta cualidad: el *fuego*, cuyo rayo generador «revienta el caos en infinitas conformaciones concretas» (p. 110). Con ello entramos en el *segundo principio o momento* o «círculo de fuego».

Si en el primer principio o «círculo del deseo», el abismo o Dios se hacía caos o posibilidad de todo, ahora, el rayo y el fuego son el principio de la multiplicidad del mundo: «fondo de matriz de toda forma espiritual o material, de todo mundo eterno o temporal» (p. 111). El fuego es el momento negativo de esta dialéctica universal, esto es, el momento de concunción, de escisión de la esencia ya captada por el deseo libre y oscuro en cielo e infierno, bien y mal. El proceso de creación consiste, pues, en el acto de «parirse» y «devorarse» a sí mismo de Dios en el interior de sus entrañas: «la voluntad terrible de la nada vuelve por sus fueros y devora sus engendros para regurgitarse en otros. Y siempre así, eternamente.» (pp. 114-115). Por ello, Reguera puede resumir los tres momentos de la dialéctica del universo como sigue: «se pone algo, se aniquila eso, y se pone otra cosa; y todo ello en el sí mismo (¿dónde si no?), que no es nada» (p. 115).

En cuanto a la quinta cualidad, *deseo-amor*, luz, es la responsable de la armonía cósmica: potencia del universo que abre el abismo a una «infinitud gozosa, esencial, de formas bellas» (p. 128). Y si el amor o luz es principio de armonía, el *sonido* o sexta cualidad «representa su hecho

glorioso en el tiempo: un acopio paradigmático de energía en la naturaleza para que todo espíritu armónico (lenguaje, conocimiento, legaliformidad natural) florezca en el tiempo» (p. 135).

Planteada así la cuestión, I. Reguera pasa a analizar el tercer momento o principio o «círculo del tiempo», el cual viene a significar la plasmación en el espacio y en el tiempo de todo el proceso de deseo y formas que hasta ahora eran pura posibilidad, para que por fin, «Dios goce de sí en una sensibilidad material y en un cuerpo» (p. 137) y se cumpla su esencia. Supone el último momento del proceso dialéctico teogónico: «el objetivo final de todo ese ingenioso esfuerzo lógico explicativo, con dioses y mundos, en el que se aúna todo momento anterior» (p. 141), se unifican armónicamente todos los opuestos anteriores (deseo libre-oscuro, cielo e infierno) en un nuevo círculo. La cualidad de este nuevo y último círculo de autoaprehensión divina es la séptima: el *cuerpo*, esencia o habitáculo. La voluntad del abismo, en su empeño por autoapropiarse en su revelación, realiza un nuevo intento ahora en las formas temporales, materiales y sensibles. Por consiguiente, el mundo visible y externo es «materialidad simbólica» del misterio, revelación divina, «exhálito del invisible»...«instrumento o exterioridad... de su acción» (p. 152). Esto es así porque la exterioridad espacio-temporal de mundo no se da en realidad, sino que consiste en una mera captación divina de su fuerza interior, simple fantasma, formas en las que se autocontempla como en un espejo. Por tanto, el ser de lo existente consiste en ser símbolo, exhálito de un interior misterioso que llamamos «Dios».

Interesante también es la concepción antropológica que se nos presenta en esta obra. El hombre es la imagen modélica de la divinidad: se encuentra escindido «en una inclinación hacia el bien y el mal»...del mismo modo que Dios lo está «en su natural sombrío y luminoso» (p. 172). El hombre también es «voluntad libre» antes de introducirse en «el círculo aterrador de sus querer» (p. 172). De él debe liberarse para recuperar la eterna voluntad vacía del vacío. La clave de esta empresa se encuentra en la mística: en el abandono y huída del yo y del mundo, anulando sus querer o deseos, por un lado; y en la entrega al desvelamiento del sentido invisible o del ser lógico de las cosas y de sí mismo, por otro. En cualquier caso, supone la escapada hacia el Silencio de ese pensar al límite propio del místico.

En la tercera y última parte del libro que aquí presentamos, se estudia la teoría del lenguaje de Böhme, íntimamente ligada a su edificio metafísico: la teogonía es, al tiempo, teofonía, es decir, «el universo entero, parto y revelación de Dios es también pronunciamiento suyo» (pp. 190-191), o lo que es lo mismo, el Dios-Voluntad es también Dios-Palabra. Por tanto, «el proceso lógico o metafísico de universo es también un proceso lingüístico» (p. 201). El proceso teo-cosmogónico es ahora explicado a partir de esa acción primigenia que es el *hablar*: el universo resulta, en tonces, «de un exhalitarse el abismo en una pluralidad de formas

lingüísticas que portan el espíritu esencializador de la nada que las pronuncia» (p. 203). Así pues, esta teoría del lenguaje de Böhme se caracteriza por su *simbología esencial*: el Dios-Palabra, en su eterno hablar se esconde en los nombres de las cosas que va creando, los cuales son, en el espacio y en el tiempo el «sonido de su esencia», «auténticos sellos, cifras, talismanes, conjuros del en sí oculto de las cosas» (pp. 198-199). Y es que para Böhme Dios posee un «lenguaje natural» por el que crea el mundo, un lenguaje modélico, raíz de cualquier otro, en virtud de su gramática-lógica. Las características de este lenguaje divino son: por un lado, la plasticidad sonora, con lo que la fonética se convierte en regla posibilitante, «principio de la construcción del lenguaje y de su referibilidad o mundo» (p. 248). Al mismo tiempo, el lenguaje es *signatura rerum*: todas las cosas son símbolos de lo invisible encerrado en lo visible que es preciso desvelar. Esta creencia de clara referencia paracélsica, constituye el asidero de todo el esfuerzo hermenéutico de Böhme por descifrar el «misterio» desde el signo, así como de toda ciencia, cuya labor es traducir a lenguaje ordinario el lenguaje «divino».

Pues bien, Reguera señala que el lenguaje «divino» es «posibilidad lógico-epistemológica de toda ciencia, conocimiento y lenguaje humanos respecto a todo» (p. 207). La razón de ello se encuentra en que al *exhalar* Dios, *insufla* en el hombre asimismo el poder de exhalar: de dar nombres y hacer ciencia.

Finalmente, es preciso señalar la importancia de la obra de I. Reguera por ser la primera en idioma castellano sobre la figura de J. Böhme, figura ahora recuperada por él del «trastero de la historia de la filosofía», donde parece haber permanecido olvidada durante mucho tiempo, a pesar de su trascendente papel en el inicio del pensar moderno, así como de su repercusión en el idealismo filosófico. Además, el objetivo propuesto en su obra, consistente en el análisis lógico de la metafísica y teoría del lenguaje del ciudadano de Görlitz, ofrece un interesante modelo de comprensión que facilita el acercamiento a una de las obras más difíciles y sugestivas de la historia de las ideas.

Yolanda RUANO DE LA FUENTE