

EL SILENCIO (UN EJERCICIO SOBRE LA DIMENSION POSITIVA DEL FRACASO ANTE ESTE RUIDO)

JOSÉ ORDÓÑEZ GARCÍA

*En el recuerdo de Don Patricio Peñalver,
que nos dejó la pregunta*

I

Reconocer los límites no obedece sólo a un ejercicio de humildad, de fe o de impotencia, como se ha venido enseñando desde los más diversos ámbitos. Es, antes que nada, el resultado de una experiencia objetiva, íntima y abierta: aquella que nos descubre al otro y a lo otro en su carácter absoluto. La Ilustración nos trajo la transgresión del límite, el capital inagotable de la naturaleza –tan amplio como el deseo de poder, ese infinito deseo fundado en el olvido de la muerte– y el desarrollo de una razón tan pragmática como insuficiente y altiva. Parecía, así, que el hombre era el rey arquitecto y no este albañil chapucero al que siempre le falta arena en el mortero. El límite nos da sitio, encuadre, territorio en el que poder vivir, conciencia de la necesidad verdadera y tiempo para contemplar lo que nos asombra. Es el reconocimiento de una perfección y no la pesadilla de un «entre», al modo de Hölderlin o Ernst Jünger, que vive el fracaso como resentimiento. Ese límite es silencio, vuelta a nosotros y a una nueva relación con el mundo que debería ser capaz de superar el ruido de este racionalismo nihilista.

Muchos de nosotros hemos escuchado aquella hermosa canción de Simon y Garfunkel, titulada *Los sonidos del silencio*. También hemos oído hablar de una música de las esferas, para comprobar más tarde que posiblemente se refería a ese pitido que nos ronda la cabeza cuando, al descanso de la jornada, reposamos ensimismados. En ambos casos el silencio es una simple metáfora. El silencio no existe como tal. Afirmaba Heidegger que nunca podemos escuchar un puro ruido, que

siempre oímos algo (incluso lo indeterminado, lo confuso). Decimos que todo está en silencio, y es lo habitual, cuando sencillamente no percibimos ruido humano alguno. Se nos dirá que en la montaña el silencio no sólo se refiere a lo humano, sino también a la naturaleza. Si no escuchamos al pájaro o a la cigarra o al viento entre las hojas y las piedras, decimos que hay un silencio absoluto. Y aún así, el pensamiento que atiende a ese silencio no permanece callado. No escucha nada pues escuchar nada es no oír tan siquiera. Cuando el hombre afirma que todo está en silencio reconoce que se escucha a sí mismo. Si el silencio significa que «*no escuchamos nada*» (dicho así, en castellano), entonces el «*no oír*», no existe: siempre remite a algo que niega a otra cosa.

II

Lo común es que el silencio aluda simplemente a un «*no hablar*». Nadie cae en la cuenta de que cuando no habla, cuando está callado, se «encuentra» mirando o pensando. Pero esto, que aparentemente es tan obvio, se complica en el momento en que el silencio es abordado por la filosofía o la poesía, y no digamos por la espiritualidad contemplativa. Entonces el silencio deja de ser lo que es (lo que «aparentemente» era) para convertirse en símbolo de múltiples significaciones. Llega a ser un asunto hermenéutico desde distintos horizontes. José Ángel Valente, Hölderlin o Heidegger –por no mencionar la complicación extrema de Jacques Derrida– han hecho de él un tema recursivo de profunda dimensión significativa; pero también de exageradas disquisiciones (esperemos que la nuestra no llegue a ese punto). Que tal cosa dé tanto que hablar sugiere al menos dos cuestiones: o bien no se está hablando del silencio, o bien, y ya que él no habla (que «*ello*» no habla), se puede decir de todo, y entonces el que se expresa es el hombre frente a nada... se queda solo hablando.

Dice el poeta: «*El hombre fundamenta su ser por la palabra y dice oscuro cae una sombra alrededor de la voz y empoza el sonido como un laúd olvidado*». Estos versos, tan bellos como inquietantes, podrían haber sido suscritos por Heidegger. No es la existencia, ni el amor, ni el mundo el fundamento de nuestro ser, sino la palabra (también Hölderlin y Stefan George coincidieron en este punto). ¿Cómo se llega a esa afirmación? Nos viene a la memoria aquel pensamiento de Ortega que habla de la circunstancia como aquello que determina al hombre. I que dicen esos versos también hacen mención a una circunstancia: el lenguaje. no obstante, el término «circunstancia» se nos antoja pobre, escaso, para hablar de él. El lenguaje es todo menos una cosa circunstancial. En el caos del poeta se ti

1. Hugo Emilio Pedemonte, *Libro de Elegías*. Colecc., Juan Alcaide, nº 3, Ciudad Real, 1984, p.

ta de algo esencial. Poesía, filosofía y religión deben al lenguaje su misma razón de ser. Sólo al pensar en la muerte, al saber cierto de nuestra muerte, se transforma todo en circunstancial. Es el caso del trágico moderno y su patética reducción del tiempo al futuro, lo que «no es», vivido como «aún no» (quizá influido por aquella experiencia originaria del cristianismo siempre a la expectativa de la venida inminente del reino). Así es como se cubre el ser de un velo de silencio y, por tanto, sometido a la violencia técnica (poética, filosófica, productiva, etc.) de un hombre resentido. De este modo, el hombre occidental es el hombre rebelde por antonomasia, y éste es el hombre común (el poeta, el filósofo, el trabajador, el político, el vagamundos): vive en lo dicho.

Los versos aludidos llevan consigo una referencia implícita al silencio: «*El hombre fundamenta su ser por la palabra y dice oscuro (...)*». Siendo el lenguaje el fundamento del hombre, encontrándose el hombre con su fundamento —y teniéndolo dado—, «dice oscuro». ¿Qué indica esto? Por lo pronto que ese fundamento no está dado del todo, no nos es absolutamente manifiesto, siendo él lo primero que se revela en nuestra tradición cristiana occidental. Y en este caso el silencio augura toda la indigencia, la certeza toda de una falta, en la posesión absoluta del sentido. Porque no es el hombre el que no habla, el que se resiste a la palabra (en desmesura lo demuestra), sino su fundamento, el lenguaje. ¿Pero es el lenguaje algo independiente del hombre? ¿Tiene una vida propia? El lenguaje no está ahí sin más, y aunque de hecho sea cierto que nosotros, al igual que nos encontramos con el mundo nos encontramos con el lenguaje —que oímos y al que luego somos iniciados—, éste surge a la vez que el hombre, en la medida en que cuenta con la capacidad de oír (otra cuestión es que el sentido de las palabras esté ya dado desde antiguo, y el hombre se vea en el caso de asumirlo para poder formar parte de una comunidad hermenéutica). El lenguaje nos precede en la medida en que las cosas que nombra han sido ya delimitadas en su ser, por eso ya no oímos ruidos o el silencio de algo porque carece de significado (el silencio es aquí lo que no significa). Esto quiere decir que hay un acuerdo interno, entre los hombres, para reconocer que lo que fue nombrado una vez vale para siempre, o lo que es igual, que cada hombre no está obligado a crear su propio lenguaje para nombrar lo que se considera lo mismo (una babel es eso, decir cosas distintas para hablar de los mismo). Así es como se le escatima al hombre su propia experiencia en cuanto a lo que quiere decir, dejando al descubierto la convencionalidad del lenguaje. Nadie experimenta el silencio, sino que lo adecua a lo dicho. Por tanto, si se da ese acuerdo; ¿por qué «dice oscuro» el hombre? Lejos de lo inmediato, de las cosas más cotidianas, el hombre carece de un lenguaje preciso. Esto es algo que ha mostrado Heidegger con largueza. Diciendo oscuro; «*cae una sombra alrededor de la voz*». No sabe qué decir ni si lo que dice es acertado. Fuera del lenguaje amparado en los sentidos penetramos en un ámbito resbaladizo y destinado a la producción téc-

nica (un dar nombres que admite no ya el error, propio del que proyecta, sino que inevitablemente ha de ejercer violencia), pues el hombre se ve en la necesidad de dar no sólo con la palabra, con el verbo, sino que, además, ésta ha de ser esencial. De este modo, tiene que arrancar al silencio lo que éste, por su propia esencia, está obligado a retener. La «sombra» es ese intento, esa lucha por dar existencia trayendo al lenguaje lo que anda huído de él (la familiarización con el relámpago que atemoriza se hace a través de Zeus, el mito que cobija al miedo esencial: el nombre que atenúa a lo extraño). ¡Y en eso luce el ser del hombre! Pero ¿cómo? ¿de qué manera? ¿por qué se encubre el lenguaje, negándose en situación tan grave para la existencia? ¿cómo la eficacia del verbo se diluye, de repente, ante el límite? ¿él que fue capaz de dar nombre, rostro familiar, mito, a todas las fuerzas terribles de la naturaleza? Siguen faltando palabras: «y *empoza el sonido como un laúd olvidado*». El silencio perdura porque el hombre es siempre otro, porque es nuevo —neófito— frente al lenguaje. Nuevo ante la vida y la muerte. Frente al ser. Y el silencio es todo lo que el hombre «crea» (o, tal vez, enfarraga) más allá de sí, al límite de lo nombrable, fuera del tiempo. El laúd.

III

Ha sido Heidegger de los que más hondamente ha tratado de pensar el silencio (decimos «tratar» porque esa tarea es siempre un intento), indagando en la riqueza etimológica y hermenéutica del «escuchar». A su hilo han evolucionado otros pensadores como G. Vattimo, L. Amoroso o P.A. Rovati, por citar a algunos del denominado «pensamiento débil» (irónico adjetivo para una corriente que busca imponerse), o J. Derrida y los «desconstruccionistas», entre ellos J. Greisch. Una de las tesis fundamentales de Heidegger es que el «escuchar» (Hören), se manifiesta como la dimensión esencial del lenguaje. La afirmación implícita respecto al silencio es aquí evidente. Mas en el «oír» viene indicado un amplio campo semántico que señala al silencio a través de una serie de palabras guías, que son connaturales a él: la paciencia, el don, lo abierto... elementos todos que, junto al silencio, componen y dan a entender un estado de ánimo —y de ser— despotenciado, en relación a la violencia con que la metafísica «somete» a eso que, genéticamente, está suelto y en compadreo con la nada².

La originalidad del silencio nos traslada a un lugar en el que acontece el fundamento de todo decir esencial. Pero ese decir ha de ser doblado, incierto, si es a la esencia que debe su don. ¿Por qué el silencio se constituye en el «topos» donde

2. En este caso, el sentido de la nada a la que se hace mención, se refiere simplemente a aquello que sin ser algo determinado por sí mismo (lo que no habla para el hombre), pasa a ser determinado por la voluntad de dominio.

se funda el lenguaje? La meditación heideggeriana transcurre siempre por oposición o negación. De lo silente emerge el «verdadero poder hablar»³. De este modo, el lenguaje emana del límite, aquello que nunca habla pero que da qué hablar. No obstante, esta tesis, que se encuentra en el espacio de la «visión» y lo «revelado», se da frente al texto, dicho de un modo más preciso: a partir de aquello que un pensador intenta expresar al límite de lo inefable y le determina en su ser más íntimo. Así lo expresa Ruben Guilead: «Este límite consiste en que el pensador no es nunca capaz de decir su mensaje y su secreto más auténtico: éste permanece, en efecto, necesariamente 'no dicho'; pues es 'el don de lo inefable'»⁴. Pero lo que no se dice aquí es que el silencio se da originariamente en la pregunta, en el «por qué» originario. Esta exégesis se encuentra dada, de algún modo, en los planteamientos heideggerianos sobre el ser y el «qué es», pues ¿no indican ambos la resistencia de un saber? ¿de una explicitación en el lenguaje? El que las cosas existan, estén ahí, no significa que hablen, que «expliquen» su razón de ser. Ante el silencio, el lenguaje se hace uso, esto es, lleva a cabo una actuación sobre las cosas para hallar una respuesta a su ser. De esta manera, el hombre abriga a silencio como una fuente de su obrar y, por ende, de su voluntad. Una «puesta» del ser considerada por él. Las respuestas de las cosas a sus preguntas le ofrecen la oportunidad de descubrirlas. Pero para ello debe hacer preguntas concretas, no la pregunta esencial. Preguntas que parten de afirmaciones, ya que frente a lo esencial sólo recoge silencio. Heidegger se limitó a decirnos que con todas las respuestas, algo como el ser carecía sin embargo de respuesta. Que el fondo es el silencio en el que se sostiene el inmenso barullo del ente. Y el pensador —que de modo inconsciente busca una respuesta absoluta a un preguntar absoluto, desmedido— alcanza su palabra en base al límite, es decir, a que interpreta el «silencio de los corderos» desde todo lo que puede ser dicho.

El refranero popular dice: «El que calla otorga». Así le ocurre al ser. El que calla da qué hablar, deja hablar, incluso asiente a lo que le solicitamos. En este último sentido se entiende el callar como un estar de acuerdo con lo que decimos, que lo que decimos es verdad. Pero no vamos a extendernos aquí en los posibles contextos en que puede analizarse este hecho. Sólo nos interesa la exégesis más inmediata y literal. El que calla «deja hablar». Mas ¿no tiene lugar aquí cierta vio-

3. R. Scherer y A.L. Kelkel, *Heidegger*. Edaf, Madrid, 1981, p. 197.

4. v. *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. G. del Toro Editor (colecc., Molino de Ideas), Madrid, 1969, p. 190. Sin embargo, ese callar, al parecer inexcusable, no deja de ofrecernos una cierta intencionalidad. Bástenos recordar al respecto el hermetismo consciente de la Cábala, en cuyo caso el silencio es un callar pactado, ocultamiento a conciencia. Se trata del conocimiento guardado, exclusivo de un grupo. Así, el secretismo de multitud de pasajes en la obra de Heidegger nos hace pensar en esa especie de saber secreto, sólo comprensible en aquél que cree ostentar una misión profética cuya finalidad piensa que está en sus manos.

lencia? ¿no constituye el silencio un acto de violencia para el hombre? ¿y no responde el hombre también a eso con violencia, en la medida en que, ante lo callado, dice lo que es? Efectivamente. Emilio Estéu, en sus comentarios al pensamiento de Heidegger, lo expone así: «El 'dejar' no es mera pasividad, sino el término de una acción violenta. Al hombre le es imposible una actitud pasiva radical, ya que la prepotencia del ser (que obliga al hombre a ser el que lleva los entes a su totalidad reunida) lo arrebatara del compromiso consigo mismo, evitando que sea como las cosas son», y a renglón seguido continúa: «(...) los poetas y pensadores, justamente los que nombran y dicen, los que hablan palabras en sentido propio, son los más pavorosos. Esta circunstancia nos indica que la acción violenta por excelencia se da en el lenguaje. En efecto el ser de los entes se le revela al hombre en cuanto éste dice lo que son»⁵. Lo que no habla no queda ahí sin más a su destino, antes bien, el hombre responde «diciendo» su ser. De este modo el silencio no es aceptado por el hombre, en su empeño de dominio «decide» sobre el ser, aunque esto no sea un acto suyo de indulgencia, sino pura y llana transgresión.

El «*qué es*» y el «*por qué*», se amparan en la rebeldía frente a un estado de cosas. Responde, sobre todo, al instinto humano de «pedir cuentas» (así es como define Heidegger a la razón: *ratio*; dar cuenta) a lo que se le impone. El silencio al que dan sus preguntas es obviado, esto es, transfigurado mediante lo que puede ser dicho, el ente, gracias al artificioso auxilio de la dialéctica. El silencio no puede ser superado por ella, y, así, el monólogo descubre el último reducto de soledad en la resolución de las preguntas fundamentales. Por tanto, el silencio obliga al hombre a correr el riesgo de «sí mismo» y, al par, ejercer la violencia sobre aquello que no se da. En ese intento, el hombre transforma la ocultación esencial del ser en una negación, es decir, en un «no querer» darse del ser. Introduce a la voluntad en un ámbito que es ajeno a ella. Confunde lo esencial con la arbitrariedad. Un árbol no está obligado a ser manzano, cuando deseamos una manzana buscamos un manzano no un árbol. Pero en el campo, cuando vamos tras una sombra, simplemente buscamos un árbol, pero es que, además, la mayoría de las veces sólo vemos árboles. El grado de nuestra voluntad determina el ser de las cosas. Esta actitud se complica aún más cuando el pensamiento es llamado por lo esencial.

El silencio, el ser, pues ambos son una y la misma cosa, se retrae a una desocultación que no sea la ocultación misma. ¿Cómo hablar de aquello por lo que el lenguaje es? ¿no sería esto ir más allá del lenguaje? ¿a otra cosa, otra dimensión? Pero en este caso no se trata de metafísica, pues el tal más allá es en sí mismo nada, si es que la entendemos a partir de una imagen. Un camino intransitable. ¿Qué puede haber después del fondo? No consiste en ir más allá del silencio, sino pensar desde él todo

5. v. «*El problema metafísico en Heidegger*», estudio preliminar a su traducción de la obra de M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Nova, Buenos Aires, 1980, p. 29.

lo que ha sido dicho, es decir, caer en la cuenta de lo no dicho (parafraseando a J. Derrida, la «huella», el «trazo»). Ahora es cuando de nuevo somos devueltos al «escuchar», o lo que es lo mismo, a la disposición primaria del pensamiento.

Cuando el hombre pregunta «*qué es*» y «*por qué*», antes se ha tenido que dar un escuchar. Esto es algo en lo que Heidegger no penetró lo suficiente (como aquello «no dicho», desde lo cual puede evolucionar una harmenéutica en torno al «envío», que es, entonces, un modo de espaciar la realidad del significante), pues su reflexión en torno al «oír» obedece a un resultado hermenéutico y etimológico pero no intuitivo. No se percató de que en la pregunta, a la manera del «*qué es*» y «*por qué*», ya palpita un escuchar (mucho más originario que la precomprensión). En este contexto podrían darse nuclearmente las dos opciones que tal vez se le abrieron al hombre en el comienzo del pensamiento occidental: la metafísica —camino por el que transcurrió el pensamiento—, y el «otro pensar» —que sí intuye Heidegger—, el impensado. En ese escuchar previo, que simplemente se da y no resulta de una decisión final de todo lo dicho y pensado, hallamos la «disposición esencial» del hombre (el pensamiento es realmente la manifestación originaria de esa disposición). Lo asombroso es que ese escuchar, para que sea lo que es, debe oír «algo», es decir, verse reclamado por algo, entenderlo. Pero ¿qué es lo que escucha el hombre para que algo así como el silencio le suponga una respuesta? ¿que en el caso del ser, la respuesta sea una falta de respuesta, un «*porque*» más? Sin embargo, éste nunca es admitido como auténtica respuesta para la «*ratio*»⁶, como el límite. Ella no interpreta al «*porque*» como un fondo, una realidad en sí misma (realidad misteriosa), sino como un obstáculo que debe responder «más allá» de sí; remitir a otra cosa. Desde este momento la razón ya no escucha, se deshace del escuchar e ingresa en la ficción represiva del dominio que se obstina en su voluntad. Podemos afirmar así, que la razón no experimenta el lenguaje desde la falta sino desde la posibilidad de decirlo todo: «*Sólo hacemos la experiencia del lenguaje allí donde los nombres nos faltan, donde las palabras se quiebran sobre nuestros labios*»⁷. Entonces, ¿la auténtica experiencia del lenguaje sólo se da en un decir que indique esto? ¿el límite? ¿la falta de respuesta?, en definitiva ¿en la tendencia a lo oculto y, por tanto, lo ambiguo? Así es. Y Heidegger se limitó a recalcar esto defendiendo la «insinuación» como aquella sintonía con la esencia del lenguaje. Piensa en ella como en el recurso —que desvela la impotencia real frente al silencio— más apropiado para la superación de la exhaustividad, aunque para esto sea necesario que la voluntad se niegue a su instinto, o como lo dice Heidegger: «*si el pensamiento no las transforma —a las insinuaciones— en afirmaciones definitivas y se queda en ellas*»⁸. De

6. v. M. Heidegger, «*El principio de razón*». *¿Qué es filosofía?*. Narcea, 2a. edic., Madrid, 1980, pp. 87-93.

7. Giorgio Agamben, «*El silencio de las palabras*», *Archipiélago*, nº 5, Pamplona, 1990, p. 77.

8. «*El principio de razón*», ob., cit., p. 92.

nuevo nos encontramos con el «escuchar». Pero la única cosa que oímos aquí, lo único que Heidegger parece decirnos, es una verdad, una desocultación para el hombre: nuestra impotencia. El sueño de la juventud griega destrozado en la vejez de Occidente (el profesor de Freiburg procuró repetirnos una y otra vez que Occidente, *Abendland*, es «tierra del ocaso», y a ello se plegó por entero).

Como resultado de todo esto, lo «dicho» y «pensado» hasta ahora; ¿no obedece a una fe ciega del hombre? Si el fundamento descansa en un «porque», si el silencio, el lenguaje, no se revela esencialmente como un poder, sino como un pensar en el que las cosas son forzadas a ser en el lenguaje; ¿no corre por cuenta del hombre, por un acto de confianza suyo, la respuesta a ese escuchar, a su «querer oír»? En este caso el hombre transforma la negación –pues así es como él entiende esa resistencia– en una fuente de poder, y ello a instancias de una fe en su voluntad⁹. Sería muy interesante pensar la posible relación entre fe y violencia, cosa que no vamos a intentar aquí.

Así pues, el «escuchar», que lleva al silencio fundacional, manifiesta realmente un fracaso. La lucha del hombre, perdida siempre, frente a lo indecible. Comentando a Ingeborg Bachmann, afirma Giorgio Agamben: «tanto la filosofía como la poesía representan una forma de fracaso en la exposición de lo indecible que constituye su tarea común. Sin embargo... este fracaso es más esencial que la tarea misma... dado que sólo es verdadero poeta y verdadero filósofo el que puede hacer la experiencia de tal fracaso»¹⁰. El texto es de curso heideggeriano en sus mismas entrañas, mas con la presencia de Hölderlin en aquello de «poetizar es nombrar a los dioses», al mismo tiempo que aquello otro de «faltan nombres sagrados». En estas dos afirmaciones van implícitas la tarea y el fracaso mencionados, la voluntad de la aspiración al lenguaje y la experiencia de que en su ser se revela la impotencia misma, el silencio. Este se nos aparece ahora en su sentido más radical, pues él «no es silencio desde el lenguaje, privación de palabra, sino silencio del lenguaje, palabra en la que la palabra calla»¹¹. A la luz de esto, los celebrados versos de Hölderlin: «lleno de méritos, pero poéticamente es como habita el hombre esta tierra», tan largamente meditados por Heidegger¹², suenan ahora de este modo: «aún sobrado de méritos es, sin embargo, desde el fracaso como habita el hombre esta tierra». El filósofo y el poeta llegan a ser lo que son, se nos dice, por el fracaso. Pero como vemos, no se trata de un fracaso cualquiera, de «una» posi-

9. La consecuencia de esto es que el devenir del ser, su carácter de abierto, es interpretado por el hombre como la posibilidad de realizar su voluntad. Al no constituir el ser algo determinado, el hombre lo somete a su violencia, es decir, lo moldea a su arbitrio. Esta es la interesante tesis que sostiene Emanuel Severino a partir de la exégesis heideggeriana del ser como devenir (v. «La condición del dominio». *Archipiélago*, nº 5, Pamplona, 1990, pp. 58-62).

10. Ob., cit., p. 77.

11. G. Agamben, ob., cit., p. 79.

12. v. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Ariel, 1a. edic., Barcelona, 1983, p. 62 ss.

bilidad perdida, sino del fracaso esencial. El Fracaso. Será en el romanticismo donde más radicalmente se exprese esta experiencia.

Filosofía y poesía se ven unidas por lo indecible. Son testimonios del límite originario en el que la voluntad se diluye mostrándose como lo que es: el denodado esfuerzo por ir más allá de sí. Querer aquello que de algún modo puede darse al querer. Una respuesta definitiva. Esto es lo que siempre ha buscado el hombre, pedir cuentas por su indigencia. La que nunca ha creído merecer porque no la ha buscado sino que le ha sido dada. Eso es lo terrible del ser humano, contar con algo que jamás ha contado con él, cuyo sentido no posee y, sin embargo, está en él. Algo suyo que no comprende, que no domina. ¿Es posible dejar que el silencio sea silencio? ¿Podemos vivir el fracaso sin más? ¿Podemos superar el ser, la pregunta, la culpa y escuchar a otro hombre? Estos interrogantes nos llevan a una decisión que nos provoca inquietud: la superación del filósofo y del poeta. La superación del fracaso. Pero si a través de todo lo que hemos dicho también hemos sido capaces de escuchar, comprenderemos que el fracaso es justo lo que hasta ahora nos determina como mortales. Si volvemos la mirada al pasado sólo vemos ese destino, pues que esa mirada busca la compañía, lo vivo de todo intento. Al futuro ¿quién lo mira? Allí todo es silencio y el escuchar, un puro eco de nuestra existencia presta a disolverse. Cada vez que decimos «*qué es*», el porvenir sigue mirando al pasado y éste continúa determinando a aquél. Y nadie oye que esa es la pregunta de la nada. Pero Heidegger no escucha: «*Sigue adelante y soporta! la pregunta y el fracaso! a través de tu propio sendero*»¹³.

IV

Si el silencio en Heidegger es límite y no retórica, ambigüedad, abstracción especulativa, por hallar una dimensión condescendiente a sus últimas tribulaciones, entonces nos encontraríamos ante una actitud honesta, consciente de la frontera que nos separa de lo terrible y del poder de toda voluntad trágica, en su más puro sentido. Si aquí se da el fracaso, éste ha de ser leído no ya desde una dimensión ética sino, y esto es lo realmente importante, a partir de un reconocimiento de lo gratuito. Para el mundo de la técnica, que es mundo en un sentido esencial, metafísico, reconocer el silencio es reconocer el límite, devolver a la criatura su ámbito dado y aun desconocido para nosotros. Es de este modo como el saber se transforma en contemplación que ilumina nuestro interior especificando las pautas de lo necesario. En este sentido, mientras la ecología no sepa mirar la honda significación de la violencia, ésta que surge del resentido, del rebelde occidental, no podrá ofrecer-

13. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Neske, Fünfte Aufl., Pfullingen, 1981, p. 5.

se como una filosofía o religión de la conciliación. Atender al silencio es oír a esa mirada que ignora y se reconoce como mero testigo. Es el límite lo que marca nuestro auténtico ámbito de necesidades, traspasarlo es vivir la angustia de lo imposible, esto es, del ir más allá de la mortalidad que somos y responder a esto con la venganza del que se cree único en el universo.

No obstante, esta época de fracaso que vivimos, la impiedad del mundo que ha llegado a su destino como técnica, debería ser el estímulo veraz para atender en el silencio del ser el disfrute de una nueva actitud, ésa que nos llevara a ser capaces de habitar en la tierra el regalo de la existencia sin presunción, sin la constante inventiva del niño y sus interminables preguntas. No hay cábala en la naturaleza, se da la naturaleza sin más. Nuestra cultura nihilista sólo es el resultado del constante fracaso de la pregunta, de ponerle palabras al silencio, como la nada. Pero en ese mismo fracaso tendría que suceder la terapia, la gran terapia occidental que no es sólo cura de adelgazamiento del sujeto, como pretende G. Vattimo, sino cura del límite, cuidarse de él como del descanso de una razón neuróticamente exhaustiva. Silencio y fracaso serían dos metáforas para el ser, al que por fin se le reconoce en su circularidad, su secreto y nuestra admiración. Lo demás es historia de esta enfermedad crónica llamada metafísica.