



TRABAJO DE FINAL DE MÁSTER

*El pensamiento lírico de R. M. Rilke:
una interpretación hegeliana*

Alumno: Esteban A. Geraldino Molina
Tutor: Dr. Salvi Turró Tomàs

Máster de pensamiento contemporáneo y tradición clásica
Curso 2021-2022



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Resumen

En este Trabajo de Final de Máster se propone interpretar la obra de Rainer Maria Rilke a partir del concepto de «espíritu» de G. W. F. Hegel. La razón de ello es sencilla: para el poeta checo, Dios también es una sustancia cuya verdad o perfección se alcanza en el despliegue de su esencia y, más precisamente, en la autoconciencia del hombre. Gracias a las múltiples categorías hegelianas, en definitiva, se podrán repensar muchos de los problemas fundamentales del pensamiento rilkiano, tales como la muerte y la vida, el amor, la fugacidad, etc.

Palabras clave

Espíritu, Dios, muerte, respiración, caricia.

Abstract

In this Thesis, it is proposed to interpret the work of Rainer Maria Rilke from the concept of «spirit» of G. W. F. Hegel. The reason for this is simple: for the Czech poet, God is also a substance whose truth or perfection is reached in the unfolding of its essence and, more precisely, in the self-awareness of man. Thanks to the multiple Hegelian categories, in short, it will be possible to rethink many of the fundamental problems of Rilke's thought, such as death and life, love, transience, etc.

Key words

Spirit, God, death, breathing, caress.

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a mis padres, Eduardo Geraldino y Yamile Molina, todo su esfuerzo y sacrificio por haberme procurado la mejor educación posible; es decir, por haberme dado la ambición y la sensibilidad necesarias para escribir una obra de estas características.

En segundo lugar, agradezco a Marc Zapata y Magí Capdevila sus observaciones y comentarios, siempre tan oportunos y sutiles. Aprovecho para agradecerles, de paso, su amistad y los cafés en l’Espai Mallorca, donde tantas veces nos enzarzamos con la *Metafísica* de Aristóteles.

En tercer lugar, agradezco a Xavier Escribano que, durante todos estos años, me haya animado a seguir o —como seguramente diría él— a *insistir* en la filosofía. Gracias por alentarme a continuar con el estudio y, sobre todo, por enseñarme a no ser un maldito bebedor de agua.

En cuarto lugar, agradezco a Jacinto Choza su obra; especialmente, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (2002), en coautoría con Jorge Vicente Arregui. Sin ella, no hubiese tenido los conceptos necesarios para interpretar a Rilke ni tantos otros asuntos que me importan.

En quinto lugar, les agradezco a Hegel y a Rilke el haberme enseñado a pensar y conocer a Dios.

En sexto lugar, agradezco a mi tutor Salvi Turró tanto el haberse tomado la molestia de dirigir este trabajo, como su diligencia y atención en las correcciones. Espero que estas páginas sean dignas de él.

En séptimo lugar, aprovecho para agradecerles a Dios y a la vida todo lo que me han dado. Sobre todo, porque esto es solo un comienzo.

Ergo in nomine Domini susceptum opus aggrediamur.

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR	9
PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN	10
§ 1. Sobre la posibilidad de una interpretación conceptual de Rilke	10
§ 2. Sobre la necesidad de una interpretación filosófica de Rilke	18
A. Excurso sobre el origen y la tarea de la filosofía	19
§ 3. Sobre la fertilidad de una interpretación filosófica de Rilke	24
§ 4. Sobre la legitimidad de una interpretación hegeliana de Rilke	27
SEGUNDA PARTE: LA FILOSOFÍA DE HEGEL	34
§ 5. La negatividad del sujeto o la infinitud de la autoconciencia	34
§ 6. El silogismo especulativo	42
§ 7. La sustancia-sujeto o el Espíritu	45
A. La dialéctica del señor y el siervo	48
B. La religión manifiesta	52
TERCERA PARTE: EL PENSAMIENTO POÉTICO DE RILKE	56
§ 8. El problema de la escisión en Rilke	56
A. El pusilánime Dios de Rilke	58
B. La especialización del Dios de Rilke	61
C. La imposibilidad de la existencia	67
§ 9. La tarea poética	73
A. Las tareas de la vista y el corazón	79
§ 10. El concepto de Espíritu en Rilke	86
A. Diferencias entre Hegel y Rilke	90
CUARTA PARTE: LA RECONCILIACIÓN	95
§ 11. La respiración	95
§ 12. La contingencia	101
A. La mano	102
B. La caricia en Rilke	105
CONCLUSIONES	112
Primera Parte	112
Segunda Parte	113
Tercera Parte	114
Cuarta Parte	115
APÉNDICE	116
<i>El cuento de las manos del buen Dios</i>	116
<i>Elegías de Duino</i>	123
Primera Elegía	123
Segunda Elegía	126
Tercera Elegía	128
Cuarta Elegía	131
Quinta Elegía	134
Sexta Elegía	138
Séptima Elegía	139
Octava Elegía	142
Novena Elegía	145
Décima Elegía	147
BIBLIOGRAFÍA	152

SIGLAS

Obras de Rainer Maria Rilke

A. Obras

RILKE, R. M., *Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden*, ed. a cargo de Ulrich Fülleborn, August Stahl, Horst Nalewski y Manfred Engel, WBG Edition, Darmstadt, 2001.

RILKE, R. M., *Obras*, trad. José María Valverde, Plaza & Janés, Barcelona, 1971.

Se citan las obras indicando el título abreviado y seguidamente «KA», volumen y página. Por ejemplo: RILKE, *Obras*, p. 1473 (*Malte*, KA 3, p. 453). Por otra parte, si no se indica lo contrario, las traducciones de las obras de Rilke provienen siempre de la edición referenciada, la que se citará únicamente con *Obras*, e indicando el número de página.

B. Epistolario

RILKE, R. M., *Briefe*, 2 vols., ed. del Rilke-Archiv de Weimar a cargo de Karl Altheim, en colaboración con Ruth Sieber-Rilke, Insel, Wiesbaden, 1950.

RILKE, R. M., *Letters of Rainer Maria Rilke*, 2 vols., trad. de Jane Bannard Greene y M. D. Herter Norton, W. W. Norton & Company, Nueva York, 1945.

RILKE, R. M. y Andreas-Salomé, L., *Briefwechsel*, ed. a cargo de Ernst Pfeiffer, Insel, Frankfurt del Meno, 1979.

BERMÚDEZ-CAÑETE, F., *Teoría poética. Rilke*, Júcar, Madrid, 1987.

Las traducciones del epistolario rilkiano provienen siempre, si no se indica lo contrario, de la edición de Bermúdez-Cañete, la que se citará con *Poética*, e indicando el número de página.

Obras de G. W. F. Hegel

HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1968-2020.

Se citan las obras indicando el título abreviado y seguidamente «GW», volumen y página. Las obras más relevantes para este estudio se han referenciado con las abreviaturas siguientes:

DF: *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (vol. 4)

FEN: *Fenomenología del espíritu* (vol. 9)

LÓG: *Ciencia de la lógica* (vols. 11-12)

ENC: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (vol. 13)

LHF: *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (vols. 30,1 y 30,2)

LFH: *Lecciones de la filosofía de la historia universal* (vols. 27,1-4)

EJ: *Escritos de juventud* (vol. 2)

Por otra parte, si no se indica lo contrario, las traducciones de las obras de Hegel provienen siempre de:

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., trad. Wenceslao Roces, FCE, México D. F., 1955.

HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*, trad. José M. Ripalda, FCE, México D. F., 1978.

HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana Alianza, Madrid, 2005.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, ABADA, Madrid, 2010.

HEGEL, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling. Lecciones de la filosofía de la historia*, trad. VV. AA., Gredos, Madrid, 2010.

HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, 2 vols., trad. Félix Duque, ABADA, Madrid, 2011-2015.

Obras de Martin Heidegger

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe.*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977.

Se citan las obras indicando el título abreviado y seguidamente «GA», volumen y página. *Ser y tiempo* se citará con las siglas *SyT*. Por otra parte, si no se indica lo contrario, las traducciones de las obras de Heidegger provienen siempre de:

HEIDEGGER, M., *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2010.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2018.

No estamos preparados para la interpretación de las *Elegías* y los *Sonetos*, porque el ámbito desde el que hablan no ha sido todavía suficientemente pensado en su constitución y unidad metafísica desde la esencia de la metafísica. Pensarlo sigue siendo difícil por dos motivos. Por un lado, porque la poesía de Rilke se queda por detrás de la de Hölderlin en cuanto a su lugar y rango en la vía histórica del ser. Además, porque apenas conocemos la esencia de la metafísica y no estamos familiarizados con el decir del ser.

No sólo no estamos preparados para una interpretación de las *Elegías* y los *Sonetos*, sino que tampoco debemos hacerla, porque el ámbito esencial del diálogo entre el poetizar y el pensar sólo puede ser descubierto, alcanzado y meditado lentamente. ¿Y quién puede pretender hoy estar tan familiarizado con la esencia de la poesía como con la esencia del pensar y además ser lo suficientemente fuerte como para llevar la esencia de ambos a la extrema discordia y de este modo fundar su acuerdo?¹.

¹ HEIDEGGER, M., «¿Y para qué poetas?», *Caminos*, p. 204 («Wozu Dichter?», *Holzwege*, GA 5, p. 275). Las obras de Rilke, Hegel y Heidegger se citan según las ediciones alemanas y españolas referenciadas en la bibliografía final, así como los autores clásicos (Aristóteles, Platón, etc.).

NOTA PRELIMINAR

Este Trabajo de Final de Máster tiene como objetivo interpretar el pensamiento poético de Rainer Maria Rilke a partir de la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Para ello, su cuerpo se ha dividido en cuatro partes. La primera de ellas es una introducción general que, más que *introducir* al lector en la Cosa misma, pretende abrir camino a la posibilidad de interpretar a Rilke, saliendo al paso de aporías como: ¿por qué una interpretación filosófica?, ¿por qué Hegel?, etc. O sea, esta primera parte trata, por lo tanto, de aspectos más bien periféricos. La segunda, en cambio, es ya, por así decirlo, el *órganon* de esta interpretación, que, como se ha dicho, es el utillaje conceptual de la filosofía de Hegel. En ella, pues, se analizan con detenimiento los conceptos fundamentales del filósofo alemán: sustancia-sujeto, Espíritu, negatividad, muerte, comunidad restaurada, etc. En la tercera parte, se aplican estos conceptos al pensamiento rilkiano y se realiza finalmente la interpretación, atendiendo a los textos primordiales. Pero, puesto que, como tendrá ocasión de verse, esta interpretación llega a un resultado parcialmente negativo, en la cuarta parte se propondrá una *refutación* del pensamiento rilkiano a partir de sus propios elementos. Para ello, se tendrá en cuenta la fenomenología de la mano de José Gaos.

PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN

En primer lugar, les pido su amabilidad y paciencia. Soy perfectamente consciente de que no es poca cosa oír hablar sobre poesía durante una hora.

R. M. RILKE (*Moderne Lyrik*, KA 4, p. 61)

En lo que sigue, se va a ofrecer una justificación general de a) por qué Rilke puede y debe ser interpretado conceptualmente y, por lo tanto, por qué, en general, sus intérpretes le han interpretado equivocada o parcialmente; b) por qué, entre los distintos ámbitos conceptuales, la filosofía es la que puede ofrecer una interpretación más justa de su pensamiento poético; c) por qué dicha interpretación es fértil también para la filosofía; y, finalmente, d) por qué, por otro lado, es legítima una interpretación hegeliana de Rilke.

§ 1. Sobre la posibilidad de una interpretación conceptual de Rilke

En *El concepto de angustia* (1844), Vigilius Haufniensis —pseudónimo bajo el que escribió Søren Kierkegaard— aconseja que, a la hora de escribir una obra, primero es conveniente tener consideradas de antemano todas las diversas facetas del asunto que se quiere tratar, así como, en cuanto ello sea posible, ponerse al tanto de lo que hasta la fecha se haya escrito sobre él, ya que, tal vez por este camino, uno pueda alegrarse (como se alegra el amigo del Esposo, quedándose parado y escuchando con atención la voz de este²) de toparse con alguien que de manera exhaustiva y satisfactoria haya tratado una que otra parte del mismo asunto³. En este caso, sin embargo, no se ha tenido únicamente la fortuna de topar con *un* autor, sino con varios: en efecto, a un centenario de la publicación de las *Duineser Elegien* (1923) y los *Sonette an Orpheus* (1922), la bibliografía sobre Rainer Maria Rilke (1875-

² Cf. Juan, 3:29.

³ KIERKEGAARD, S., *Obras y papeles de Kierkegaard*, vol. 6, trad. de Demetrio G. Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1965, p. 3.

1926) es ya inabarcable⁴. Su obra no solo ha influenciado a célebres poetas⁵, sino que, además, se ha interpretado desde ámbitos tan diversos como la filología⁶, la filosofía⁷, la teología⁸, el psicoanálisis⁹, el esoterismo¹⁰ o hasta la arquitectura¹¹.

⁴ De hecho, 1951, Ritzer WALTER (*Rainer Maria Rilke Bibliographie*, Verlag O. Kerry, Viena) ya menciona cerca de 2 000 números.

⁵ Como curiosidad, decía José María Valverde (RILKE, *Obras*, Prólogo, p. 17) que, mientras Rafael Alberti no dijese lo contrario, mantendría su leve sospecha de que en *Sobre los ángeles* influyera alguna noticia de los ángeles rilkeanos.

⁶ Cf. BONEY, E., «Structural Patterns in Rilke's "Duineser Elegien"», *Modern Austrian Literature*, 1982, vol. 15, n.º 3/4 (número especial dedicado a Rainer Maria Rilke), pp. 70-90; GROSHOLZ, E., «Angels, Language and the Imagination: A Reconsideration of Rilke's poetry», *The Hudson Review*, vol. 35, n.º 3, pp. 419-438. Pero especialmente GOLDSMITH, U., *Rainer Maria Rilke: A verse Concordance to His Complete Lyrical Poetry*, W. S. Maney, Leeds, 1980, cuya obra es una suerte de mapamundi de todas las concordancias entre los versos de la poesía completa de Rilke.

⁷ Cf. HEIDEGGER, M., «Wozu Dichter?», *Holzwege* (GA 5); MARCEL, G., «Rilke, testigo de lo espiritual» (pp. 223-272), *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, trad. María José de Torres, Sígueme, Salamanca, 2005; GADAMER, H.-G., «Rainer Maria Rilke, cincuenta años después» (pp. 62-79), *Poema y diálogo*, trad. Daniel Najmias y Juan Navarro, Gedisa, Barcelona, 2016; ARENDT, H., «Las Elegías de Duino de Rilke» (pp. 77-101) y «Revisiones de Rilke de Hans Hagen» (pp. 102-103), *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, trad. Ernesto Rubio, Trotta, Madrid, 2014; BOLLNOW, O., *Rilke, poeta de lo espiritual*, trad. Jame Ferreiro Alamparte, Taurus, Madrid, 1963; BLANCHOT, M., «Rilke y la experiencia de la muerte» (pp. 106-146), *El espacio literario*, trad. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Editora Nacional, Madrid, 2002; CHOZA, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*, EUNSA, Pamplona, 1991; INCIARTE, F., «Sobre la fugacidad: Anaxágoras, Aristóteles, Quevedo y Rilke», *Anuario filosófico*, 1994, vol. 27, n.º 2, pp. 365-377; HAMBURGER, K., «Die phänomenologische Struktur der Dichtung Rilkes'» (pp. 179-275), *Philosophie der Dichter, Novalis, Schiller, Rilke*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1996. Para más relaciones entre Rilke y la filosofía, cf. ECKHARD, H., *Die Philosophie und Rilke*, Verlag Karl Alber, Friburgo, 1962; CERECEDA, M., *Rilke y la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2020; y PHELAN, A., «Rilke and his philosophical critics» (pp. 174-188), en LEEDER, K. y VILAIN, R. (eds.), *The Cambridge Companion to Rilke*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

⁸ Cf. GUARDINI, R., *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins: Eine Interpretation der „Duineser Elegien“*, Kösel-Verlag, Múnich, 1953; URS VON BALTHASAR, H., *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen III. Vergöttlichung des Todes*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1998, pp. 193-315. Para una interpretación a esta lectura balthasariana de Rilke, cf. DE MAESENEER, Y., «Angels as Mirrors of the Human: The Anthropologies of Rilke and Bonaventure through the Lenses of Hans Urs von Balthasar», *Auc Theologica*, 2016, vol. 6, n.º 1, pp. 105-117. Por otro lado, para una lectura teológica más contemporánea, cf. también: BURROWS, M., «'The Poet alone unites the World': The Poetics of Praise in Rainer Maria Rilke's "The Duino Elegies"», *Literature and Theology*, 2015, vol. 29, n.º 4, pp. 415-430; VILAIN, R., «Rilke and God», *Oxford German Studies*, 2020, vol. 48, n.º 4, pp. 472-493; y MARTÍN, S., «En torno a la idea de Dios: Rilke encuentra a Spinoza», *Thémata. Revista de filosofía*, 2020a, vol. 62, pp. 95-111. En el ámbito español, tal vez quepa destacar las obras de Jaime Ferreiro ALAMPARTE, que tanto en *España en Rilke* (Taurus, Madrid, 1996) como en *Rilke y San Agustín* (Taurus, Madrid, 1966), insiste en la presencia del cristianismo (ya sea por parte del padre Pedro de Ribadeneira y san Juan de la Cruz, ya por san Agustín) en la obra del poeta.

⁹ Cf. IMHOFF, H., *Rilkes „Gott“: R. M. Rilkes Gottesbild als Spiegelung*, Lothar Stiehm Verlag, Leinem, 1983.

¹⁰ Cf. MAGNÚSSON, G., *Esotericism and Occultism in the Works of the Austrian Poet Rainer Maria Rilke. A New Reading of His Texts*, Edwin Mellen Press, Nueva York, 2014.

¹¹ En 2012, Carolina Beatriz GARCÍA ESTÉVEZ se doctoró por la Universitat Politècnica de Catalunya con la tesis *Opus Angelicum: el imaginario arquitectónico de las Elegías de Duino (1912-1922)*, galardonada, además, con el Premio Extraordinario de Tesis Doctorales 2014 UPC.

Pero, pese a esta abundante bibliografía, ¿se tiene hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente quiso decir el pensamiento lírico [*Gedankenlyrik*]¹² de Rilke? ¿Se conocen sus presupuestos y principios? De ningún modo. Pero no porque en Rilke no haya tales presupuestos y principios, sino porque, por contradictorio o paradójico que parezca, los intérpretes del poeta, excusándose en que tal tarea es imposible y hasta indeseable¹³, se han negado a interpretarle conceptualmente¹⁴. Han preferido, por el contrario, ponerse las cosas fáciles con la *recolección*¹⁵ de un manojo de símbolos y mitologemas particulares que han ido hallando, aquí y allá, entre los versos del poeta. Así, han hablado, por ejemplo, del ángel, de lo invisible, de lo Abierto, de los amantes, de la muerte (y en este asunto nunca se han olvidado de mencionar a Heidegger) y de tantos otros elementos. Pero, sin embargo, todavía no se han preocupado por conformar, a partir de la necesidad interna de cada uno de ellos, un todo orgánico en el que queden tan embriagados unos de otros que no se los pueda explicar por separado¹⁶. «Lo verdadero es el todo»¹⁷, decía G. W. F. Hegel (1779-1831), el otro protagonista de

¹² Por ejemplo, en ENGEL, M. (ed.), *Rilke Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2013, p. 20, se dice: «El resultado es una poesía de pensamiento filosófica, en parte existencialista, en parte estética, a la que, sin embargo, no se puede restringir toda la obra del poeta» [*Das Resultat ist eine philosophische, teils existentielle, teils ästhetische Gedankenlyrik, auf die sich aber das Gesamtwerk des Dichters nicht einschränken läßt*]. Por otra parte, también George STEINER (*The poetry of thought: from Hellenism to Celan*, New Direction Books, Nueva York, 2011) considera a Rilke como «poeta del pensamiento».

¹³ Al margen de la cita de Heidegger que abre este trabajo, Mauricio WIESENTHAL (*Rainer Maria Rilke. El vidente y lo oculto*, Acantilado, Barcelona, 2015, pp. 273-274), afirma, por ejemplo, que Rilke «usa la filosofía sólo como fondo para resaltar los colores de sus imágenes poéticas, pero sabe manejar con genialidad esos tonos» y, por ello, «resultan tan irritantes los comentarios que intentan “analizar” racionalmente los conceptos filosóficos de Rilke, olvidando que la mayor parte de su obra sólo puede entenderse desde el río musical de la poesía». Asimismo, en sintonía con esta idea, Valverde (RILKE, *Obras*, Prólogo, p. 23), escribe: «Pero quizás, extendiendonos de tal modo en conceptos, estamos traicionando al más genuino Rilke, el de *El libro de las imágenes* y las *Nuevas poesías*». Y, siguiendo a Heidegger, también Amador VEGA y José María CUESTA ABAD (*La novena elegía: lo decible y lo indecible*, Siruela, Madrid, 2018, p. 10) escriben: «tanto lo poético como lo espiritual escapan a toda definición que pretenda aprehender en conceptos claros y distintos cuál es el sentido esencial de ambas formas de experiencia [es decir, la poética y la filosófica]».

¹⁴ Cf. *infra*, § 3.

¹⁵ Se parafrasea aquí una expresión hegeliana (ENC § 42, p. 144 [GW 20, p. 79]): «Es sabido que la filosofía kantiana se puso las cosas fáciles con el *hallazgo* de las categorías» [*Bekantlich hat es Kantische Philosophie sich mit der Auffindung der Kategorien sehr bequem gemacht*].

¹⁶ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 75 (GW 9, p. 35): «Lo verdadero es, así, el delirio báquico en el que no hay ningún miembro que no esté ebrio, y como cada miembro, según se particulariza, se disuelve de inmediato, el delirio es, en la misma medida, la quietud transparente y simple» [*Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe*].

¹⁷ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 75 (GW 9, p. 19).

estas páginas. Pero, puesto que tal vez recurrir a él todavía sea demasiado precipitado, valdrá la pena decirlo también rilkeanamente: «hay que elevar las cosas al *todo*, a una conciencia más amplia»¹⁸. En efecto, como tendrá ocasión de verse, también para el poeta checo la tarea del poeta consiste en *elevar* lo finito a lo infinito; o, mejor, de entender el mundo *en* Dios y a Dios *en* el mundo. O sea, de referir las partes al todo y el todo a las partes. Pero como exponer esta idea supondrá precisamente el grueso de este trabajo, ahora únicamente merece la pena desmentir el prejuicio de que Rilke estuvo *opuesto* al saber conceptual. Para ello, no obstante, basta con prestar atención a lo que le escribe a su traductor polaco Witold Hulewicz en la célebre carta de 1925:

¿Y soy yo quien puede dar la explicación justa de las *Elegías*? Alcanza infinitamente más allá de mí. Las considero una elaboración posterior de aquellas hipótesis esenciales [*wesentlichen Voraussetzungen*] que ya estaban dadas en *El libro de horas*, que en las dos partes de los *Nuevos poemas* utilizaron la imagen del mundo jugando y experimentando, y que después en el *Malte*, reunidas en conflicto, repercutieron en la vida y casi llevaron a la demostración [*Beweis*] de que esta vida, colgada de tal manera sobre el vacío [*Bodenlose*], es imposible. En las *Elegías*, partiendo de los mismos presupuestos [*Gegebenheiten*], la vida vuelve a ser posible, más aún, aquí [se] experimenta esa definitiva aseveración [*Bejahung*] a la que el joven Malte, aunque estuviera en el camino justo y difícil *des longues études* no podía llegar aún¹⁹.

En *primer lugar*, nótese que Rilke, pese a afirmar desconocer el verdadero alcance y sentido de su propia obra (algo que, por lo demás, no es sino un lugar común entre los artistas²⁰), asegura, sin embargo, partir de unos principios fundamentales que, por lo que cuenta, parece no haber abandonado desde, por lo menos,

¹⁸ RILKE, *Poética*, p. 185 (*Briefe*, vol. 2, p. 482): «Pero *no en sentido cristiano* (del que me alejo cada vez más apasionadamente); sino que, con una conciencia puramente terrenal, profundamente terrenal, felizmente terrenal, se trata de integrar lo *aquí* visto y tocado en un ámbito más amplio, el más amplio. No en un más allá cuya sombra oscurezca la tierra, son en un todo, *en el todo*» [Aber nicht im christlichen Sinne (*von dem ich mich immer leidenschlicher entferne*), sondern, in einem rein irdischen, tief irdischen, selig irdischen Bewußtsein gilt es, das hier Geschaute und Berührte in den weiteren, den wietesten Umkreis einzuführen. Nicht in Jenseits, diesen Schatten die Erde verfinstert, sondern in ein Ganzes, in das Ganzes]. Por otro lado, la expresión «conciencia más amplia» empleada en el texto es propia, aunque el propio Rilke escribe en esta misma carta a Witold Hulewicz: «tenemos que intentar realizar la máxima conciencia de nuestro existir» [*wir müssen versuchen, das größte Bewußtsein unseres Daseins zu leisten*] (*Poética*, p. 184; *Briefe*, p. 480).

¹⁹ RILKE, *Poética*, p. 183 (*Briefe*, vol. 2, p. 480). Trad. modificada: Bermúdez-Cañete traduce *Bejahung* por «aprobación».

²⁰ Cf. PLATÓN, *Ion*, 542b. Pero, seguramente, la idea Rilke la tome de su amigo y poeta Paul VALÉRY: «mes vers ont le sens qu'on leur prête» (*Oeuvres*, vol. I, Gallimard, París, 1960, p. 1509).

el año 1898, cuando comenzó la redacción de *Das Stundenbuch*²¹. Así, entonces, en 1925, lleva nada menos que veintisiete años pensando acerca del mismo asunto. Tanto es así, de hecho, que, de acuerdo con lo que dice la carta, las *Elegías* y los *Sonetos* no serían más que la ampliación y corrección de las tesis propuestas en *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910), de tal manera que la diferencia entre estas obras no estribaría tanto en el género literario o en la propuesta de una nueva idea, como en la conclusión o «aseveración» a la que llega cada una: «En las *Elegías*, partiendo de los mismos presupuestos [*Gegebenheiten*], la vida vuelve a ser posible».

Pero, si, en *segundo lugar*, se presta atención al campo semántico que emplea Rilke, se descubre enseguida su inclinación por la conceptualización: «hipótesis esenciales», «presupuestos», «aseveración» e incluso «demostración». Ya en el *Malte*, de hecho, había dicho a propósito de Félix Arvers: «Era poeta y odiaba lo impreciso» [*Er war ein Dichter und haßte das Ungefähre*]²². En efecto, para Rilke, la poesía no es, en absoluto, algo vago o abstracto, como pudiera pensarse cuando se emplea el término «lírico». Es más, es todo lo contrario. Así lo expresa, por ejemplo, en los versos finales del célebre «Réquiem por el conde Wolf von Kalckreuth» (1908):

Oh vieja maldición de los poetas,
que se quejan cuando deben decir,
que siempre opinan sobre sus sentires
en lugar de darles forma»
[*O alter Fluch der Dichter,
die sich beklagen, wo sie sagen sollten,
die immer urteilen über ihr Gefühl
statt es zu bilden*]²³.

²¹ El 12 de mayor de 1904, por cierto, le escribe a Lou-Andres Salomé: «No es la Historia del Arte ni otras historias lo que yo quiero aprender. Tampoco la naturaleza de los sistemas filosóficos. Quiero la oportunidad de lograr por mí mismo solo algunas certezas grandes y sencillas que estén ahí para todo el mundo; quiero la oportunidad de preguntar algunas preguntas. Preguntas como las que formulan los niños, sin relación con los demás, pero llenas de familiaridad para mí, que conozco sus aniversarios y genealogías de hasta diez generaciones» (RILKE, R. M. y ANDREAS-SALOMÉ, L., *Briefwechsel*, pp. 162-163).

²² RILKE, *Obras*, p. 1571 (*Malte*, KA 3, p. 572).

²³ RILKE, *Obras*, p. 747, trad. modificada (*Requiem*, KA 1, p. 425, vv. 123-126). Por otro lado, huelga decir que Josep Maria Fulquet y Eduard Santiago, en el prólogo a RILKE, R. M., *Elegies de Duino*, Flàuner, Barcelona, 2020, p. 15, a propósito de Wiesenthal y su particular manera de

«Dar forma» es el precepto *poiético* fundamental de la poesía de Rilke por cuanto, como se podrá ver, sus implicaciones no son meramente estéticas, sino, sobre todo, ontológicas. Pero no es ahora tampoco el momento de desarrollar pormenorizadamente en qué consiste esta idea. De lo que se trata ahora es de desmentir el prejuicio —infortunadamente tan arraigado entre los rilkianos— de que, para comprender a Rilke, hay que hacerlo desde, por ejemplo, «el río musical de la poesía»²⁴ o con un apretón de manos y una mirada a los ojos²⁵, cuando el carácter de su poesía, como se puede ir viendo, está en las antípodas de esta idea. Pero, más todavía. Aun cuando este «método interpretativo» —que, por cierto, no es más que un *flatus vocis* ante el cual no queda sino exclamar: *risum teantis!*²⁶— fuera válido, en realidad, no haría sino devolver al lector allí donde ya estaba, es decir: en la incomprendibilidad e incomprensión de la obra. O, por explicarlo hegelianamente: si de una cosa modelada se le vuelve a quitar lo que el instrumento (en este caso, la interpretación) ha hecho de ella, entonces la cosa (es decir, la obra de arte) vuelve a ser para nosotros exactamente como antes de este esfuerzo, que resulta, por tanto, superfluo²⁷. En efecto, si una obra se interpreta, es, precisamente, porque su *hablar* no es lo suficientemente diáfano o transparente (ya sea por la distancia histórico-cultural, ya por su dificultad o densidad conceptual), y de ahí que, por ello, sea necesario traducirla a otro lenguaje; a otro lenguaje que no puede ser, no obstante, el ordinario o el del mundo de la vida, sino el de un ámbito conceptual determinado, ya que no se trata únicamente de hacer más comprensible la obra, sino de, sobre todo, dar cuenta (*lógon didonai*)²⁸ o hacerse cargo de su sentido, es decir, de

comprender al poeta, escriben: «Bé, és obvi que amb aquestes afirmacions Wiesenthal ens presenta una imatge del personatge a mig camí entre el nigromant i el dement». Además, para desmentir la vaguedad de estas imágenes wiesenthalianas, citan también estos versos del «Réquiem por el conde Wolf von Kalckrauth».

²⁴ Cf. *supra*, nota 13.

²⁵ WIESENTHAL, o. c., p. 13: «Por eso, en mi biografía no he querido abusar del análisis de su obra, y he procurado ofrecer la vida de Rilke en una “comunidad” (comulgar-comunicar-compartir), intentado recuperar su presencia. Entendemos mejor a un amigo cuando le miramos a los ojos y le estrechamos la mano. Aun en la proximidad callada podemos comprenderle más profundamente que cuando nos habla o le hablamos».

²⁶ HORACIO, *Arte poética*, 5: «Spectatum admissi risum teneatis, amici».

²⁷ HEGEL, FEN, introducción, p. 143 (GW 9, p. 53). Huelga advertir que esta explicación Hegel la emplea en otro contexto, aunque tal vez no tan alejado al de esta empresa: ¿por qué andarse con miramientos y no ir, en cambio, *zur Sache selbst* [a la cosa misma] y ver qué se experimenta?

²⁸ Para el uso de esta expresión, cf. MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 16. La expresión se encuentra en PLATÓN, *Fedón*, 76b y *República*, 543b.

iluminar sus presupuestos y paradigmas internos de un modo más preciso y nuevo²⁹.

Pero, además, si, en *tercer lugar*, realmente se acepta que, en su conjunto, la poesía de Rilke constituye un «pensamiento lírico», entonces, por muy lírico que sea este pensamiento (y se acaba de ver, por otra parte, qué entiende Rilke por «lírico»), si efectivamente es *pensamiento*, ha de tener, por lo mismo, una cierta densidad interna que permita analizarlo. De hecho, ya señaló perspicazmente Étienne Gilson, a propósito de una cuestión similar, que «las ideas abstractas tienen [también] una resistencia, y, por decirlo así, una solidez de suyo», por lo que «la más ligera alteración de su comprensión nunca deja de producir una alteración correspondiente en toda la serie de sus consecuencias»³⁰. Así, pues, cuando Wiesenthal, por ejemplo, afirma que «resultan tan irritantes los comentarios que intentan “analizar” racionalmente los conceptos filosóficos de Rilke»³¹, lejos de proponer algo provechoso para avanzar en la comprensión del poeta, en realidad, no hace más que mostrar su «pereza de pensamiento»³². Pero también Heidegger hace otro tanto cuando declara, movido por una «desenfrenada mística de la palabra» [*hemmungloser Wortmystik*]³³, que «no sólo no estamos preparados para una interpretación de las *Elegías* y los *Sonetos*, sino que tampoco debemos hacerla». Pues, *por un lado*, es evidente que no se dice nada cuando se afirma que, llevando las esencias de la poesía y la filosofía a su extrema discordia, en el fondo, se las reconcilia; sobre todo, porque, si se toma en serio esta afirmación, se desmiente por sí sola: en efecto, ¿cómo habría de saber Heidegger que, en ese extremo de discordia, se funda un acuerdo, si no es porque ya ha comprobado de antemano

²⁹ Cf. CHOZA, *Al otro lado...*, o. c., pp. 37-38; LLEDÓ, E., *La memoria del logos*, Debolsillo, Barcelona, 2018, pp. 55-56.

³⁰ GILSON, É., *El ser y los filósofos*, trad. Santiago Fernández Burillo, EUNSA, Pamplona, 1996, p. 25.

³¹ Cf. *supra*, nota 13.

³² HEGEL, ENC § 259, p. 319 (GW 20, p. 251): «Es solamente la pereza [*Trägheit*] la que, para ahorrarse el pensar y la determinación conceptual, se refugia en fórmulas que ni tan siquiera son expresión inmediata de un pensamiento, y en esquemas previamente confeccionados de tales fórmulas» [*Es ist nur die Trägheit, die, um sich das Denken und die Begriffsbestimmung zu ersparen, ihre Zuflucht zu Formeln, die nicht einmal ein unmittelbarer Gedankenausdruck sind, und zu deren schon fertigen Schematen, nimmt*]. Cf. también ENC, Prólogo, p. 77 (GW 20, p. 18) y, especialmente, ENC § 55, p. 159 (GW 20, p. 94), que es donde propiamente se emplea la expresión «*Faulheit des Gedankens*».

³³ HEIDEGGER, SyT § 44, p. 218 (GA 2, p. 291).

esta posibilidad y, por tanto, consumado el acuerdo?³⁴. Pero, *por otro lado*, es de notar que, si Heidegger de verdad se permite situar la poesía de Rilke por debajo de la de Hölderlin, es porque, de alguna manera, ya ha comprendido el rango y profundidad de su pensamiento³⁵. Y, si todo esto es así, entonces, con sus «precauciones» no hace más que crear —por disparar con balas heideggerianas— pseudoproblemas [*Scheinprobleme*]³⁶.

Pero, en fin, por estas y otras tantas razones, se les podría achacar a los rilkianos —a los que ciertamente hay que estarles triplemente agradecidos por no solo haber señalado el comienzo (que es lo más difícil de toda investigación³⁷) y «trillado y allanado el camino»³⁸, sino también por haber sido el Frinis de esta investigación³⁹— aquello que Aristóteles les recriminara a los primeros filósofos en su investigación sobre los primeros *arkhai*, a saber, que:

Lo hicieron confusamente y sin ninguna claridad, sino como actúan en los combates los que carecen de entrenamiento: también éstos, desde luego, mientras se mueven, colocan con frecuencia buenos golpes, pero ni éstos lo hacen porque sepan, ni aquéllos parecen comprender el alcance de lo que dicen⁴⁰.

Es evidente que, disparando, cualquiera atinaría a una puerta. Pero de lo que se trata, sin embargo, es de hallar la verdad en su conjunto⁴¹ o, como se decía antes: el todo. Ahora bien, puesto que el todo no es un *resultado*, sino el proceso de su *ejecución*⁴², hay que determinar, por tanto, *el* principio que permita desplegar de manera ordenada y en secuencia, es decir, necesaria, cada una de sus partes. O, como señalara brillantemente Edith Stein, «la verdad es una, pero se descompone

³⁴ Heidegger, por cierto, aquí no hace más que recuperar una idea hegeliana: «la escisión necesaria es *un* factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y sólo mediante la restauración a partir de la máxima separación es posible la totalidad en la vitalidad suprema» (HEGEL, DF, p. 22 [GW 4, p. 13]).

³⁵ Cf. *supra*, p. 8.

³⁶ HEIDEGGER, SyT § 44, p. 218 (GA 2, p. 291).

³⁷ ARISTÓTELES, *Sobre las refutaciones sofísticas*, 34, 183b21.

³⁸ HEGEL, FEN, Prólogo, 85 (GW 9, p. 25): «Als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geegnet ist».

³⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, α 1, 993b15.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 1, 985a12-16.

⁴¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, α 1, 993b5-10.

⁴² HEGEL, FEN, Prólogo, p. 50 (GW 9, pp. 10-11).

para nosotros en muchas verdades que debemos conquistar una tras otra»⁴³. Así, entonces, huelga determinar cuál pueda ser ese principio que permita desplegar, en cuanto ello sea posible, los presupuestos ontológicos, epistemológicos y antropológicos del pensamiento rilkiano. O, más precisamente, que permita fundamentar la idea de que la «afirmación de la vida y la afirmación de la muerte se revelan como una sola cosa» [*Lebens- und Todesjahung erweist sich als Eines*]⁴⁴. Este es, justamente, el aliento creador —o, si se quiere, inspiración— de esta investigación. Pero, en la medida en que antes de comenzar una investigación es preciso considerar todas las dificultades del asunto⁴⁵, antes convendrá primero salir al paso de otras aporías. Por ejemplo, ¿qué tan adecuado es interpretar a Rilke filosóficamente? O también: ¿cuál es la fertilidad de una interpretación filosófica de Rilke?, ¿qué gana Rilke y qué gana la filosofía con una empresa tal? Pero, además, ¿cuál es la legitimidad de una interpretación hegeliana de Rilke? ¿Por qué Hegel y no Platón, Aristóteles o Friedrich Nietzsche? Etcétera.

§ 2. Sobre la necesidad de una interpretación filosófica de Rilke

Antes que nada, es preciso señalar que, cuando aquí se emplea el concepto de «necesidad», se lo emplea en el sentido fuerte de aquello que «no puede ser de otro modo que como es»⁴⁶. Así, al tratar de la *necesidad* de una interpretación filosófica de Rilke, no solo se pretende justificar la oportunidad o posibilidad de esta empresa, sino, sobre todo, su carácter *necesario*. O, dicho de otro modo: lo que se pretende mostrar en esta sección es que la interpretación propia o esencial del pensamiento poético de Rilke debe hacerse *necesariamente* desde la filosofía o, de lo contrario, se lo estará mutilando o comprendiendo de un modo externo e inercial respecto a su *ethos*.

Pues bien, ya se vio en la antemencionada carta a Hulewicz que Rilke parte de unos principios para llegar a una «aseveración» o conclusión [*Bejahung*]. Pero este método (o camino), como es sabido, es, en realidad, el propio de la ciencia y,

⁴³ STEIN, E., *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. Alberto Pérez Monroy, FCE, México, 1996, p. 19.

⁴⁴ RILKE, *Poética*, pp. 283-284 (*Briefe*, vol. 2, p. 480).

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, B 1, 995a33.

⁴⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Δ 5, 1015a32.

más precisamente, el de la filosofía, por ser esta la ciencia de los primeros principios⁴⁷. Además, si se tiene en cuenta que la conclusión o la verdad a la que pretende llegar Rilke no es *esta* o *aquella* (como sucede en las ciencias particulares)⁴⁸, sino a la más *radical* de todas, es decir, a aquella que daría cuenta de la naturaleza misma de la existencia, entonces, se puede reconocer enseguida la naturaleza filosófica de su pensamiento. No en vano, pues, Rilke es considerado el poeta de los filósofos⁴⁹. Pero, en realidad, todavía puede señalarse una razón de mayor calado para determinar la necesidad de una interpretación filosófica de su obra. Para ello, basta con reparar la atención en la expresión: «que esta vida, colgada de tal manera sobre el vacío [*Bodenlose*], es imposible». *Bodenlose*, pese a estar bien traducido, significa literalmente «sin suelo», es decir, in-fundado o, por decirlo heideggerianamente, colgado en el abismo [*Ab-grund*]⁵⁰. Pero esta experiencia de estar-colgado-en-el-abismo, de sentir que la vida es absurda e infudada, es, precisamente, la que comienza la filosofía.

A. Excurso sobre el origen y la tarea de la filosofía

Por lo general, se considera que la filosofía comienza con Tales de Mileto⁵¹. Y, más allá de que seguramente tuvo predecesores o, por lo menos, un contexto social y cultural que le sirvió como caldo de cultivo para desarrollar sus ideas⁵², si se examina su actitud ante la vida y las cosas del mundo, sí parece justo atribuirle tal mérito. La filosofía —dice Aristóteles— comienza con el asombro [*zaumasein*] de que las cosas sean como son. Pero quien se asombra, es decir, quien se pregunta en

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 2, 982b8-10: «Así, pues, por todo lo dicho, el nombre en cuestión [sabiduría o *prima philosophia*] corresponde a la misma ciencia. Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y, desde luego, el bien y “aquello para lo cual” son una de las causas».

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV 1, 1003a20.

⁴⁹ Cf. CERECEDA, *Rilke y la filosofía*, o. c., p. 9.

⁵⁰ Es ya conocido el juego de palabras que emplea recurrentemente Heidegger a propósito del fundamento: el fundamento originario [*Ur-Grund*] es in-fundado, es decir, abismático [*Ab-grund*]. No deja de ser llamativo, por otra parte, que Heidegger, en «¿Y para qué poetas?», *Caminos*, p. 199-200 («Wozu Dichter?», *Holzwege*, GA 5, pp. 269-270), emplee este recurso precisamente a propósito de Rilke.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 3, 983b17-20.

⁵² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 1, 981b10-24.

qué consiste⁵³ todo esto⁵⁴, no hace más que reconocer su ignorancia⁵⁵. El filósofo, pues, de alguna manera, es siempre socrático por cuanto reconoce que, *en el fondo*⁵⁶, no sabe nada⁵⁷ o que, por lo menos, conoce las cosas solo *superficialmente*, es decir, en su apariencia. Para conocer algo, hace falta ir a su *fondo*, ya que, por paradójico o extraño que parezca, es desde ese fondo que eso algo *aparece* (*eidos*) o es como es⁵⁸. En efecto, la esencia (*eidos*) es el fundamento de las cosas o aquello que está en el fondo de ellas constituyéndolas como tal⁵⁹. Así, para conocer algo, hace falta *caer* en la cuenta de que la verdad está en el fondo. O, dicho de un modo distinto: hace falta reconocer que, conociendo superficialmente las cosas, no se conoce su fundamento y que, precisamente por ello, de alguna manera se vive in-fundadamente o «sin suelo» [*Boden-lose*], por recuperar la expresión de Rilke.

Pues bien, este des-fundamento es el que tal vez explique la caída de Tales: si se desconoce el fundamento de lo real, entonces, las cosas pasan a ser irremediablemente *apéiron* o, si se quiere, espectros evanescentes, debido a que no hay nada que las *funde* o contenga. Para los griegos, las cosas eran *péras*, limitadas o completas. Pero esto quería decir, sobre todo, que, precisamente por ser limitadas, las cosas se con-tienen, es decir, mantienen su seipseigualdad o identidad, para distinguirse del resto y así no con-fundirse o compartir fundamento: *con-fundere*. En esto consiste, de hecho, el concepto de esencia entendido como *ousía*. La *ousía* eran los bienes o la propiedad de una familia. Era aquello, pues, que permitía su subsistencia e independencia⁶⁰. Así, en el plano ontológico, la esencia —o todas las propiedades que algo es— es lo que garantiza que la cosa *subsista* o no se desmorone: estando debajo (*sub-istere*), la funda, la sostiene y, sobre todo, la con-tiene. De ahí, en fin, que la esencia de algo sea también su *forma*⁶¹.

⁵³ Para esta expresión, cf. MARÍAS, *Antropología*, o. c., p. 18.

⁵⁴ PLATÓN, *Teeteto*, 155c-d.

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, II 2, 982b17.

⁵⁶ Para el uso de esta expresión, cf. MARÍAS, *Antropología*, o. c., pp. 17 y ss.

⁵⁷ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 21d.

⁵⁸ Se piensa aquí en la doctrina de la esencia de Hegel. Cf. HEGEL, ENC § 112 (GW 4, pp. 143).

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII 8, 1017b23-25.

⁶⁰ ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, 2019, p. 43.

⁶¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII 8, 1017b23-25.

Pero, en fin, no conociendo el fundamento de las cosas, como se decía, todo es *apéiron* o, en el decir de Tales: «todo es agua»⁶². En efecto, no conociendo en qué *consiste* la realidad, solo queda experimentar su *inconsistencia* o fluidificación. Y, en realidad, esto no sería un problema si no fuera porque vivir en un mundo líquido es imposible⁶³. De hecho, no otra cosa sino pretende probar el milagro de Jesús caminando sobre el agua⁶⁴: él, como Dios eterno, es infundado y, por ello, no se hunde o se des-fonda. Tales (o sea, el ser humano), en cambio, por ser generado, *cae* porque desconoce su fundamento⁶⁵. Y desconocer el fundamento (o la esencia) es, como se decía, desconocer *qué* se es⁶⁶. Y he aquí el problema: si no se sabe quién o qué se es, ¿cómo vivir bien, si vivir bien es, precisamente, vivir acorde a un *modo de ser*⁶⁷? Desconocer el fundamento de lo real, en fin, hace que la vida sea *imposible*.

Pero, todavía desde otro punto de vista, puede verse que la vida es imposible, si se desconoce su fundamento: la caída detiene la vida porque, por ella, se cae en un pozo del que no se puede salir⁶⁸. O, dicho de otro modo: se entra en *aporía*⁶⁹. Pero esta caída o *aporía*, lejos de ser algo negativo, es, por el contrario, algo positivo en la medida en que, como se dijo, la verdad está en el *fondo* o, dicho hegelianamente: *contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*⁷⁰. En efecto, si el hombre no *cae* en la cuenta de la inautenticidad de su saber, entonces, no tendrá nunca

⁶² DK 11 A 1.

⁶³ Es sabido que Zygmunt BAUMAN toma lo líquido como lo característico de la modernidad, precisamente porque no se atiene a nada. Cf., por ejemplo, *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg en colaboración con Jaime Arrambide Squirru, FCE, Buenos Aires, 2002.

⁶⁴ Cfr. Mt, 14,22-33.

⁶⁵ Por cierto, todos los *primeros* filósofos han experimentado esta caída. Por ejemplo, René Descartes, que conscientemente había puesto en duda todas las verdades y certezas aprendidas, al comienzo de la Segunda Meditación, escribe: «y como si de golpe yo hubiera caído en aguas muy profundas, me hallo tan sorprendido, que no puedo ni afianzar mis pies en el fondo, ni nadar para sostenerme a flote» (*Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Gredos, Madrid, 2011, p. 17). Si se tiene en cuenta lo dicho a propósito de Tales, no deja de ser llamativo que hable de «sorpresa» y, a la vez, de «aguas profundas». Y Nietzsche, aunque por otras razones, en el célebre § 125 de la *Gaya ciencia*, relata una experiencia similar (cfr. *Werke in drei Bänden*, vol. 2, Carl Hansen Verlag, Múnich, 1954, pp. 126-128).

⁶⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 3, 982a24-25.

⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, I 5, 1095b15-1096a10.

⁶⁸ Piénsese en, por ejemplo, la experiencia que describe René Descartes al comienzo de la «Segunda meditación».

⁶⁹ Ἀπορία quiere decir, literalmente: «falta de salida».

⁷⁰ HEGEL, *Texte zur Habilitation*, GW 5, tesis 1, p. 227.

la oportunidad de aprender. Como se vio, en esto consiste, precisamente, el asombro: primero, en reconocer que no se sabe o en que ese saber que se tenía era infundado; y, segundo, en preguntar por su esencia o interesarse (*inter-esse*) en ella, es decir, en entrar en ella, en su fondo. En ese fondo, pues, se encuentra la contradicción entre la *apariencia* y la *esencia*, entre lo que se *creía* y lo que verdaderamente *es* la cosa. Ahora bien, el asombro es oportunidad, pero no solución. Es necesario salir de la caída o superar la contradicción. De lo contrario, la vida será nuevamente imposible debido a que ella, como el agua, si se detiene, se pudre. Y es por ello que, por otro camino, se vuelve necesario llegar a la verdad o al fundamento. Al filósofo le *va la vida* en ello por cuanto necesita una certeza radical a la que poder *atenerse* y desde la cual poder organizar desde una perspectiva jerárquica las otras certidumbres parciales. La filosofía, pues, es, de suyo, «un modo de vida, un modo esencial que, justamente, consiste en vivir en una cierta ciencia y, por tanto, la postula y exige»⁷¹.

Así, por todo lo dicho, como señala espléndidamente Julián Marías, es evidente que «lo mejor —quién lo duda— sería no hacer filosofía»⁷². Sobre todo, porque, como se ve, la filosofía, *nace* contra la muerte por cuanto procura restablecer el movimiento de la vida estableciendo una permanencia: el fundamento absoluto (no relativo a nada, pues). Por lo general, este fundamento ha sido Dios. En efecto, más radicalmente que Tales, Aristóteles señalará, en la *Metafísica* y en la *Física*, que el agua (o el movimiento) no puede fundar la realidad porque ella misma es potencia. O, dicho de otro modo: puesto que todo movimiento es solo potencia o pura posibilidad que puede no llegar a ser nunca, es necesario que haya algo inmoto o en acto que ponga en movimiento al movimiento⁷³; es decir, que exista algo necesario antes de cualquier potencia contingente: «el acto es la existencia»⁷⁴. Tiene que haber, en fin, algo originariamente infundado o eterno, a saber: Dios⁷⁵. Pero, visto así, se ha de decir que la permanencia de la vida (= movimiento) es Dios y

⁷¹ MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 1-2.

⁷² MARÍAS, *Antropología metafísica*, o. c., p. 13.

⁷³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII 6, 1071b13-15: «Por otra parte, si hubiera algo capaz de mover o de producir, pero no estuviera actuando, no habría movimiento, puesto que lo que tiene potencia puede no estar actuando. [...] Por consiguiente, ha de haber un principio tal que su entidad sea acto».

⁷⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII 6, 1048a30: «Acto es, pues, que la cosa exista».

⁷⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII 7, 1072b24-29.

que, por tanto, sin Dios la vida es imposible. No por nada, entonces, en la anécdota de Tales se añade que la caída se produjo *mientras* observaba los astros⁷⁶, pues es como si dijera, además: «Tales, al observar a los astros y comparar su naturaleza eterna con la finitud de las cosas, *cayó* en la cuenta de que, hasta entonces, había vivido *infundadamente*».

Pues bien, también para el poeta checo, lo que ha vuelto imposible la vida es, precisamente, el «olvido de Dios». Más todavía: su excreción [*Ausscheidung*] del mundo. Así, por ejemplo, se lo expresa en una carta de 1915 a su amiga Lotte Hepner. En ella, comienza afirmando que lo que propiamente ha dicho en el *Malte* una y otra vez y por todos los medios es solo *esto*: «¿cómo es posible vivir, cuando todos los elementos de esta vida no son completamente incomprensibles? Si somos siempre insuficientes en el amor, inseguros en la decisión e impotentes ante la muerte, ¿cómo es posible existir?»⁷⁷. A lo que se refiere Rilke con estas preguntas es a otra idea que, tal vez de un modo más directo, expresa en *Geschichten vom lieben Gott* (1900): «sin Dios no hay completitud» [*Ohne Gott giebt es keine Vollendung*]⁷⁸. Como se acaba de ver, Dios es lo que funda el ser de las cosas, es su consistencia, por lo que un mundo sin Dios no es más que un cadáver sin vida. Y tanto es así, de hecho, que, tal como lo define Aristóteles, Dios es el principio de vida porque él mismo es la vida⁷⁹. No por nada, entonces, en la carta a Hepner, Rilke advierte que el hombre ha dejado de comprender la vida porque su mundo —es decir, el «mundo interpretado» [*gedeuteten Welt*] de la «Primera elegía»⁸⁰— es un mundo *sin* Dios: «Dios y la muerte estaban ahora afuera, eran lo Otro, y lo Uno era nuestra vida, que, al precio de esta excreción [*Ausscheidung*], ahora parecía volverse humana, confidencial, posible, asequible, en definitiva, Nuestra en sentido estricto»⁸¹. Por ello, en fin, la misión poética de Rilke consistirá en recuperar

⁷⁶ Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 174a.

⁷⁷ RILKE, *Briefe*, vol. 2, p. 52: «Was in *Malte Laurids Brigge* [...] ausgesprochen eingelitten steht, das ist ja eigentlich nur dies, mit allen Mitteln und immer wieder von vorn und an allen Beweisen dies: Dies, wie ist es möglich zu leben, wenn doch die Elemente dieses Lebens uns völlig unfasslich sind? Wenn wir immerfort im Lieben unzulänglich, im Entschließen unsicher und dem Tode gegenüber unfähig sind, wie ist es möglich dazusein?».

⁷⁸ RILKE, *Obras*, p. 1087, trad. modificada (*Geschichte*, KA 3, p. 351).

⁷⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII 7, 1072b24-29.

⁸⁰ RILKE, *Elegías* I, v. 13, KA 2, p. 201, trad. propia.

⁸¹ RILKE, *Briefe*, vol. 2, p. 55: «Gott und Tod waren nun draussen, waren das Andere, und das Eine war unser Leben, das nun um [den] Preis dieser Ausscheidung menschlich zu werden schien,

a Dios y, más precisamente, en «completarle». Así lo expresa explícitamente en una conferencia titulada *Über Kunst*, de 1898:

Para aquellos que crean, Dios es la máxima y más profunda realización [*Erfüllung*]. Y cuando los piadosos dicen «Él es» y los nostálgicos sienten que «Él era», el artista sonríe: «Él será». Y su fe es más que fe; porque él mismo edifica sobre este Dios. Con cada mirada, con cada reconocimiento, en cada una de sus silenciosas alegrías, le da un poder y un nombre, para que Dios finalmente se complete en un difunto bisnieto, adornado con todas las fuerzas y todos los nombres.

Este es el deber del artista⁸².

Ahora no es el momento de desarrollar en qué consiste esta tarea de completar a Dios, baste por el momento con advertir que, para Rilke, de lo que se trata es, en definitiva, de recuperar a Dios (aunque, ciertamente, aún queda determinar su concepto de Dios) como suelo firme o permanencia desde la cual poder cultivar la vida⁸³. Su poesía, pues, se inscribe —como no podía ser de otro modo, por cierto— dentro la tradición filosófica occidental de una manera incontestable, por cuanto, como se ha visto, no solo nace de la *misma* necesidad que la filosofía, sino que comparte su objeto⁸⁴. Y, por todo lo dicho, pues, queda demostrada la necesidad de interpretarle filosóficamente.

§ 3. Sobre la fertilidad de una interpretación filosófica de Rilke

Se acaba de ver que la poesía de Rilke es esencialmente filosófica y que, por ello, no solo se le puede, sino que se le debe interpretar filosóficamente. Ahora bien, ello no quiere decir que, de suyo, tal interpretación sea fértil o provechosa para la

vertraulich, möglich, leistbar, in einem geschlossenen Sinn das Unsrige». Por otra parte, es llamativo (sobre todo, por la relación que se establecerá con Hegel en líneas posteriores) que Federico Bermúdez Cañete (*Poética*, p. 125) traduzca «Ausscheidung» por «escisión», cuyo término alemán suele ser «Entzweiung» (cf., por ejemplo, HEGEL, DF, p. 21 [GW 4, p. 12]).

⁸² RILKE, *Über Kunst*, KA, 4, p. 115: «Dem Schaffenden ist Gott die letzte, tiefste Erfüllung. Und wenn die Frommen sagen: »Er ist«, und die Traurigen fühlen »Er war«, so lächelt der Künstler: »Er wird sein«. Und sein Glauben ist mehr als Glauben; denn er selbst baut an diesem Gott. Mit jedem Schauen, mit jedem Erkennen, in jeder seiner leisen Freuden fügt er ihm eine Macht und einen Namen zu, damit der Gott endlich in einem späten Urenkel sich vollende, mit allen Mächten und allen Namen geschmückt. Das ist die Pflicht des Künstlers».

⁸³ Con esto, se advertir ya por qué Heidegger sitúa la poesía de Rilke por *debajo* de la de Hölderlin: Rilke parte de una noción onto-teo-lógica de la existencia o, dicho en su modo de hablar: Rilke ha caído en el olvido del ser (HEIDEGGER, SyT, § 1 [GA 2, pp. 3-6]).

⁸⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 2, 938a5-7; HEGEL, ENC, § 1.

filosofía. O, dicho de otro modo: ¿por qué interpretar a Rilke y no a Platón, Aristóteles o Descartes? ¿Cuál es el interés filosófico que pueda suscitar un poeta?

Aunque, si se tiene en cuenta lo dicho en la sección anterior, esto es, que la poesía de Rilke no solo nace de la misma necesidad que la filosofía (posibilitar la vida), sino que, además, comparte su mismo objeto (Dios y la existencia) y su mismo método (deducción a partir de principios), entonces se demuestra enseguida su fertilidad o interés: en efecto, ¿cómo no habría de interesarle a un amante del saber cómo, desde otro ámbito, se fundamenta también la existencia?, ¿cómo no habría de intrigarle en qué consiste la afirmación rilkiana de que «la vida ha vuelto a ser posible»? Pero, más todavía. Por su parte, el propio Rilke, en su conferencia sobre el teatro del simbolista belga Maurice Maeterlinck, ya advirtió que la tarea del poeta (crear la belleza) y la del filósofo (buscar la verdad) están íntimamente emparentadas⁸⁵ debido a que, en ambos casos, se trata de aprehender lo finito en lo infinito⁸⁶. Tal vez por esta razón Heidegger, precisamente en su conferencia dedicada al vigésimo aniversario del fallecimiento de Rilke, ya advirtiera que la filosofía debía empezar a aprender que el poetizar es también un asunto del pensar [*Daß freilich Dichten auch die Sache eines Denkens sei, müssen wir in diesem Weltaugenblick erst lernen*]⁸⁷. En efecto, por lo menos desde Parménides, pasando por Aristóteles⁸⁸, Lucrecio, Dante Alighieri, Friedrich Hölderlin, etc., la poesía ha estado estrechamente vinculada a la filosofía, ya sea como forma, ya como contenido⁸⁹.

Es más, si de acuerdo con una larga tradición, la filosofía es amor al saber⁹⁰, entonces, al filósofo ni siquiera le debería importar de qué ámbito provenga la

⁸⁵ RILKE, *Maurice Maeterlinck*, KA 4, pp. 216-217.

⁸⁶ Cf. Rilke, *Letters I*, carta a Franz Kein (1892), p. 23.

⁸⁷ HEIDEGGER, M., «¿Y para qué poetas?», *Caminos*, p. 205 («Wozu Dichter?», *Holzwege*, GA 5, p. 277).

⁸⁸ ARISTÓTELES, *Poética*, 9, 1451b1-7: «En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa): la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular». Por otra parte, no hay ni que mencionar el papel de la poesía en la filosofía de Platón.

⁸⁹ Cfr. ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, FCE, México D. F., 1939.

⁹⁰ Cf., por ejemplo, ARISTÓTELES, *Metafísica*, I 2, 982b18-19.

verdad, siempre y cuando *sea* verdad, pues, como diría Parménides: «me es indiferente donde comience, pues allí volveré de nuevo»⁹¹.

Pero, por si fuera poco todo lo dicho, en su obra *Al otro lado de la muerte: las elegías de Rilke* (1991), Jacinto Chozza ya señaló brillantemente por qué es provechoso para la filosofía demorarse en Rilke:

A menudo las experiencias que Rilke describe resultan poco comunes, y en algunos casos muy extrañas. Pero si un psiquiatra como Laing fue capaz de describir el mundo interior de los esquizofrénicos en términos de experiencias comunes a todos, y abrió así una vía para la comunicación entre esos dos mundos, intentar lo mismo con el mundo de Rilke vale la pena, y tiene todavía más sentido, puesto que Rilke mismo lo que pretendía era (como, por otra parte, pretenden muchos filósofos) exponer todas esas dimensiones de la existencia humana en las que el hombre despliega o repliega su intimidad, su sí mismo, sin saber muy bien de ello y sin poder dar cuenta de ello. Es decir, Rilke pretendía abrir vías de comunicación no sólo de unos hombres con otros, sino también del hombre consigo mismo, de manera que pudiera llegar a comprenderse un poco mejor. Y la herramienta que utilizó para abrir esas vías de comunicación fue la poesía⁹².

A esta misma idea, de hecho, también había llegado Gabriel Marcel en su conferencia «Rilke, testigo de lo espiritual» (1944): «No dudaré en afirmar, desde este punto de vista, que la obra de Rilke me aporta, por ejemplo, para mi propio trabajo infinitamente más que un sistema construido por un especialista sobre bases personales, a veces muy visiblemente deficientes»⁹³.

En cualquier caso, no obstante, siempre puede recurrirse a aquello que el venerable y temible Parménides⁹⁴ le aconsejara a Sócrates cuando este tenía apenas veinte años, a saber: que, para que la verdad no se le escapara, era necesario que, mientras fuese joven, se ejercitase en aquello que la gente llama «vana charlatanería» (*adoleschía*), y que consiste en aprehender con la razón únicamente los conceptos, para atenerse a ellos y determinar las consecuencias que de ellos se desprenden, tanto si se los afirma como si se los niega⁹⁵. Así, ya sea porque, en efecto, la

⁹¹ DK 28 B 5.

⁹² CHOZZA, *Al otro lado...*, o. c., p. 13.

⁹³ MARCEL, o. c., p. 225.

⁹⁴ PLATÓN, *Teeteto*, 183e.

⁹⁵ PLATÓN, *Parménides*, 135d-136a.

poesía de Rilke comparte el mismo nacimiento, objeto y método que la filosofía o porque, en cambio, no sea más que un pre-texto para ejercitarse en el pensamiento, queda demostrada, en ambos casos, la fertilidad de esta interpretación filosófica.

§ 4. Sobre la legitimidad de una interpretación hegeliana de Rilke

Para justificar la legitimidad de una interpretación hegeliana de Rilke, desde un punto de vista externo, tal vez puedan argüirse argumentos de tipo histórico o biográfico, tales como que Rilke leyó a tal o cual autor o se interesó por tal o cual filosofía. Esto es lo que, por ejemplo, ha hecho Erich Heller, quien, en general, ha advertido que Rilke, pese a no haber leído nunca a Hegel, coincide con él a la hora de concebir a Dios como una sustancia-sujeto que debe completarse mediante el desarrollo histórico del hombre⁹⁶. Gisli Magnússon, por su parte, ha añadido a esta idea que dicha coincidencia entre el poeta y el filósofo se debe a que ambos autores leyeron a Jakob Böhme⁹⁷. En cualquier caso, no obstante, estos datos historiográficos no son más que contingencias. Sobre todo, porque el propósito de esta interpretación no es, en absoluto, mostrar una posible herencia hegeliana en la obra de Rilke. Sino el de iluminar de un modo más preciso y nuevo los presupuestos ontológicos, epistemológicos y antropológicos de su poesía. O sea, de lo que se trata es de entenderle. Por ello, es necesario hacerse con el utillaje conceptual más *adecuado*, es decir, con aquel que se acomode de la mejor manera al pensamiento rilkiano sin aberrarlo: *zur Sache selbst!*, podría decirse. O, más enfáticamente, como escribe el propio Hegel:

El espíritu viviente, que habita en una filosofía, exige para desvelarse ser alumbrado por un espíritu afín; ante el comportamiento histórico que surge de un interés cualquiera por el conocimiento de opiniones, él pasa de largo como en un fenómeno ajeno y no revela su interior⁹⁸.

Pues bien, lo primero que cabe decir es que la filosofía hegeliana es, en efecto, la que permite interpretar de mejor manera la poesía de Rilke. Para algunos,

⁹⁶ HELLER, E., *Nirgends wird Welt sein als innen. Versuche über Rilke*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1975, p. 55. Cf. también HELLER, E., «The poet in the Age of Prose: Reflections on Rilke's *Duino Elegies*», *The Monist*, vol. 63, n.º 4, 1980, pp. 465-479.

⁹⁷ MAGNÚSSON, G., o. c., p. 25.

⁹⁸ HEGEL, DF, p. 18 (GW 4, p. 9).

tal vez esta afirmación pueda parecer atrevida. Sin embargo, ya ha habido otras interpretaciones hegelianas de Rilke que, pese a su carácter general, han ofrecido buenos resultados⁹⁹. De entre ellas, la que sin duda cabe destacar es la que en 1991 ofreció Choza en su obra *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*. En efecto, en esta obra, Choza analiza las *Elegías de Duino* de la mano de la filosofía de Hegel (y también de la de Platón, Nietzsche y Heidegger) con una sutileza encomiable. «El problema», sin embargo, es que no es sistemático en su interpretación; especialmente, porque la obra nace como otras tantas grandes obras de la filosofía, esto es: como los apuntes de algunos alumnos. Por ello, uno de los propósitos de esta nueva lectura es la de mantener la sistematicidad. ¿Qué se entiende, sin embargo, por sistematicidad? ¿Puede ser sistemática una interpretación? Desde luego que no es este el lugar para fundamentar pormenorizadamente una teoría de la interpretación literaria. Aunque, en realidad, ello ni siquiera sea necesario, si se atiende a que «sistema» significa «conjunto ordenado» y que todo conjunto *ordenado* está, de suyo, ordenado por un *principio ordenador*, o sea, por una idea de orden. Por ejemplo: se ordena de mayor a menor tamaño; de menor a mayor precio; por colores, etc. Así, de lo que se trata en este caso, por tanto, es de ordenar los diferentes principios rilkianos en torno a un primer principio. Aunque, en rigor, no se trata de un mero poner aquí y allá estos y aquellos principios, sino, más bien, de deducirlos o, si se prefiere, de desprenderlos unos de otros. Tal vez este propósito parezca escandaloso y hartó atrevido. Sin embargo, Rilke puso las cosas fáciles a sus intérpretes en la antemencionada carta a Hulewicz. En efecto, como se dijo, en ella, el poeta checo afirma que el propósito de su poesía no es otro que el de «volver a hacer posible la vida» y que, para ello, es necesario entender que «la afirmación de la vida y la afirmación de la muerte eran una única afirmación». Así, entonces, se tiene ya un comienzo. ¿Qué concepción del ser o, si se prefiere, de la existencia le permite a Rilke hacer esta afirmación? Por lo pronto, es claro que ha de ser una que contenga en sí misma la contradicción; o sea, una que, en general, afirme que el ser y la nada «son lo mismo», por lo menos en el sentido de que afirmar uno es, al mismo tiempo, afirmar el otro. Como es sabido, la filosofía de Hegel se caracteriza precisamente por este rasgo dialéctico. Tanto es así, de hecho, que no es otro

⁹⁹Cf. por ejemplo: DÜRR, V., «Personal Identity and the Idea of the Novel: Hegel in Rilke», *Comparative Literature*, vol. 39, núm. 2, pp. 97-111.

sino el comienzo de la *Ciencia de lógica*¹⁰⁰. Pero no es únicamente por esta razón por la que Hegel es un autor idóneo para interpretar a Rilke, sino además porque ha mostrado la *necesidad* del Concepto como lo esencial de su despliegue¹⁰¹. Sobre todo, si se tiene en cuenta que el Concepto es, propiamente, Dios o el Espíritu. Ya se vio que la tarea poética de Rilke consiste en hacer que Dios sea el fundamento de todo lo real y, más precisamente, que el poeta *realice* o complete a Dios, para que se encarne con todas sus fuerzas y todos sus nombres a fin de que, de esta manera, el mundo llegue a su completitud o a que lo finito quede fundamentado por lo infinito. Esto quiere decir, por lo tanto, encontrar la contradicción que constituye el ser de cada cosa; tarea a la que, según Rilke, el hombre moderno ha renunciado debido a que ha relegado la negatividad en un más allá incognoscible. Recuérdense aquellos versos de la «Cuarta elegía»: «Pero a nosotros, cuando aludimos enteramente a una cosa, / ya nos es perceptible la voluptuosidad de la otra. La enemistad / es lo más próximo a nosotros» [*Uns aber, wo wir Eines meinen, ganz, / ist schon des andern Aufwand fühlbar. / Feindschaft ist uns das Nächste*]¹⁰². Pero también Hegel, como Rilke, entiende que la filosofía nace de la necesidad restaurar la escisión. Este es, de hecho, el propósito de la *Phänomenologie des Geistes* (1807). Aunque tal vez sea en *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801) donde, de un modo más directo y claro, Hegel explique en qué consiste. En este texto, Hegel, en efecto, habla de «armonía desgarrada» [*zerrissene Harmonie*]¹⁰³, y con esta expresión se refiere a que el hombre (moderno) ha fijado las partes del todo o lo absoluto como algo autónomo¹⁰⁴. Contrapone, por ello, lo finito a lo infinito, el espíritu a la materia, el alma al cuerpo, la libertad a la necesidad, el sujeto al objeto, etc.¹⁰⁵. De esta manera, sin embargo, solo ha logrado desarrollar lo Absoluto en su infinita diversidad, pero no lo Absoluto mismo¹⁰⁶, que se pierde y muere entre las partes. O, dicho de otro modo: no

¹⁰⁰ HEGEL, LÓG I, p. 226 (GW 11, p. 58).

¹⁰¹ HEGEL, ENC, § 161, p. 246 (GW 20, p. 177).

¹⁰² RILKE, *Elegien* IV, vv. 9-11 (KA 2, p. 211, trad. propia).

¹⁰³ HEGEL, DF, p. 21 (GW 4, p. 12).

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ HEGEL, DF, p. 22 (GW 4, p. 12).

¹⁰⁶ HEGEL, DF, p. 21 (GW 4, p. 13).

ha conseguido aprehender lo Absoluto en su vitalidad suprema¹⁰⁷, sino solo sus partes sin vida o finitizadas. En efecto, si no hay una unidad sintética que aúne y reconcilie todas las partes, no se percibe más que una vorágine de elementos sin consistencia. Pero, más todavía. Si las partes no son *parte* de nada, es decir, sino *participan* de un todo, entonces, su relación es meramente externa y, por tanto, finitizante. De hecho, tanto es así que difícilmente podría hablarse de un «mundo», es decir, de un todo ordenado con sentido propio. Es por esta razón, en fin, por la que Hegel habla de «armonía desgarrada». Pero, en este desgarramiento, como se ve, la vida es necesariamente imposible, tal y como muestra el desgarramiento que abre la «Primera Elegía» o el mundo líquido de Tales.

Pero, en fin, puede verse ya por qué Hegel advierte de la necesidad de reconciliar los contrarios, aun cuando sea necesario también conservar su diferencia: «la necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía»¹⁰⁸. Y, al final del capítulo, insiste de nuevo: «Ahora bien, la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser —como devenir—, la escisión de lo absoluto —como su manifestación—, lo finito en lo infinito —como vida—»¹⁰⁹.

Pues bien, para Rilke esto es exactamente así. Ya se dijo que, para él es fundamental elevar las cosas al todo. Pero ahora es preciso desarrollar esta idea, aunque sea todavía esquemáticamente.

En primer lugar, conviene advertir que el poeta experimenta la misma nihilización de la vida que Hegel. Prueba de ello, por ejemplo, es el *Malte*, donde no se solo comienza diciendo: «¿De modo que aquí viene la gente a vivir? Yo creería más bien que aquí se muriera»¹¹⁰, sino que añade más abajo, lacónicamente: «La existencia de lo espantoso en cada átomo de aire»¹¹¹. Pero, sobre todo, es en la «Segunda elegía» donde se retrata esta experiencia de radical finitud y desasosiego: «porque nosotros, donde sentimos, nos evaporamos, / ah, nos exhalamos y nos

¹⁰⁷ HEGEL, DF, p. 22 (GW 4, p. 13).

¹⁰⁸ HEGEL, DF, p. 22 (GW 4, p. 16).

¹⁰⁹ HEGEL, DF, p. 25 (GW 4, p. 14).

¹¹⁰ RILKE, *Obras*, p. 1473 (*Malte*, KA 3, p. 455).

¹¹¹ RILKE, *Obras*, p. 1515 (*Malte*, KA 3, p. 505).

disipamos con el aliento; de ascua en ascua / desprendemos un olor más tenue» [*Denn, wo wir fühlen, verflüchtigen; ach wir / atmen uns aus und dahin; von Holzgut zu Holzgut geben wir schwachen Geruch*]. Y un poco más abajo: «Incesantemente, se yergue la apariencia / en sus rostros, y se derrumba» [*Unaufhörlich steht Anschein / auf in ihrem Gesicht und geht fort*]¹¹². Etcétera.

Pero Rilke no solo se desespera porque el hombre es finito y está inexorablemente desapareciendo, sino porque el mundo entero lo está y él tiene una marcada conciencia de ello¹¹³: «¡Hasta qué punto está en migración todas las cosas!», se lamenta en una carta de 1925 a su amiga Sohy Giaque. O, como explica Sigmund Freud en su ensayo «Vergänglichkeit» (1914[1915]):

El poeta admiraba la hermosura de la naturaleza que nos circundaba, pero sin regocijarse con ella. Le preocupaba la idea de que toda esa belleza estaba destinada a desaparecer, que el invierno moriría, como toda belleza humana y todo lo hermoso y lo noble que los hombres crearon o podrían crear. Todo eso que de lo contrario habría amado y admirado le parecería carente de valor por la transitoriedad a que estaba condenado¹¹⁴.

Pues bien, como es sabido, Rilke propone la interioridad como refugio a la finitud. Así lo expresa, por ejemplo, en la «Novena elegía»: «Tierra, ¿no es esto lo que quieres: invisible / resurgir en nosotros? ¿No es acaso tu sueño / ser invisible algún día?» [*Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar / in uns erstehn? — Ist es dein Traum nicht, / einmal unsichtbar zu sein?*]¹¹⁵. Pero no es el momento ahora de entrar en detalle en esta cuestión, por lo que baste con advertir que, también para Hegel, la Idea debe interiorizar o recordar [*Erinnerung*]¹¹⁶ el mundo objetivo, para elevarlo a un todo más allá de la limitación o relación externa de la

¹¹² RILKE, *Elegien* II, vv. 18-20 y vv. 23-24 (KA 2, p. 205, trad. propia).

¹¹³ Para el problema de la muerte en Rilke, cf. BRUGGER, I., *El problema de la muerte en Rainer Maria Rilke*, Instituto de Estudios Germánicos, Buenos Aires, 1943.

¹¹⁴ FREUD, S. «La transitoriedad (1916 [1915])», *Obras completas*, vol. XIV, trad. José L. Etchverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1917, p. 309. En la nota a pie 1 de esta misma página, se indica que la identidad del poeta se desconoce. Ahora bien, el biógrafo Antoni PAU, en *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, Trotta, Madrid, 2012, p. 30, indica que la identidad del poeta, en efecto, es Rilke. Sea o no sea él, en cualquier caso, es un hecho que Rilke tuvo una clara conciencia de la fugacidad de las cosas.

¹¹⁵ RILKE, *Elegien* IX, vv. 68-69 (KA 2, p. 229, trad. propia).

¹¹⁶ Valerio ROCCO LOZANO («Philosophia C(h)ordis», pp. 15-26, en: CERECEDA, M. (ed.), *Rilke y la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2020, p. 19), por cierto, ya advierte cómo Rilke y Hegel coinciden precisamente en este punto.

naturaleza¹¹⁷. Este proceso lo realiza el hombre y lo termina de realizar cuando desarrolla todas las etapas de su conciencia o, como dice el propio Rilke, cuando «realiza su conciencia más amplia».

Pero, además, si se pone en relación esta interiorización con la idea de un Dios por completar o realizar, entonces se ve que, para Rilke, Dios es también Espíritu [*Geist*]. Prueba de ello es que, a lo largo de su obra, se refiere a Dios siempre como *Gott*. Pero, cuando «la vida ha vuelto a ser posible», es decir, en las *Elegías* y especialmente en los *Sonetos*, cuando ya se ha interiorizado el mundo, ya no se refiere a él como *Gott*, sino como *Geist*: «¡Gloria al Espíritu que logra unirnos!» [*Heil dem Geist, der uns verbinden mag!*], dice en los *Sonetos*¹¹⁸. Obsérvese el poder unificador del *Geist*: las cosas ya no están perdidas en la dispersión y en la vorágine. Ahora son *partes* de un todo y, por tanto, lo finito ha quedado fundamentado de una vez por todas por lo infinito. Como se verá, a propósito de esta reunificación, los motivos de la respiración, el viento, el aliento o las voces [*Stimmung*] serán fundamentales. Aunque se puede avanzar ya que, restaurada esta armonía desgarrada, la noción de «contingencia» cobrará un sentido más profundo y originario, de tal manera que los motivos de la mano y la caricia, impensados hasta el momento, cobrarán un sentido fundamental.

Pero, por otro lado, se tiene en cuenta que, como se dijo arriba, para Rilke, de lo que se trata es de llegar a la conclusión de que afirmar la vida y afirmar la muerte es afirmar lo mismo, entonces, a la luz del pensamiento hegeliano, esta afirmación cobra un nuevo sentido: afirmar el ser y afirmar el nada, por lo menos en su inmediatez, es afirmar lo mismo¹¹⁹. Aunque, dicho de un modo más preciso: esta inseparabilidad de ser y nada es el devenir. En efecto, para Hegel, la vida misma tiene en sí la negatividad, la muerte, precisamente porque es devenir. Pero es una muerte que no es *pérdida*, sino ganancia, por cuanto toda cancelación, en el fondo, es una superación que despliega el Espíritu. Visto así, pues, podrá pensarse de un modo nuevo y más profundo el problema de la muerte en Rilke. Obsérvese, de hecho, como ambos autores emplean metáforas similares para referirse a la inmanencia de la muerte en la vida. Hegel, por ejemplo, escribe en la *Enciclopedia* (§

¹¹⁷ Cf. HEGEL, ENC, § 249 N, p. 308 (GW 20, p. 239).

¹¹⁸ RILKE, *Obras*, p. 839 (*Sonette* II, 12, v. 1, KA 2, p. 246).

¹¹⁹ HEGEL, LÓG, Doctrina del ser, Sección Primera, apartado C, p. 226 (GW 21, p. 69).

375) «Su inadecuación a la universalidad es su enfermedad originaria y la escondida semilla de la muerte»¹²⁰. Y Rilke, en cambio, en el *Malte*: «Y qué belleza dolorosa daba a las mujeres, cuando estaban encinta y se erguían, y en su gran cuerpo, en que involuntariamente se posaban las pequeñas manos, había dos frutos: un niño y una muerte»¹²¹.

Pero, en fin, por todo lo dicho, queda, pues, demostrada la legitimidad de una interpretación hegeliana de Rilke en la medida en que ambos autores parten de principios, problemas y conceptos afines.

¹²⁰ HEGEL, ENC, § 377, p. 433 (GW 20, p. 378).

¹²¹ RILKE, *Obras*, p. 1481 (*Malte*, KA 3, p. 464).

SEGUNDA PARTE: LA FILOSOFÍA DE HEGEL

La naturaleza de un compendio no solamente excluye el desarrollo exhaustivo de las ideas con arreglo a su *contenido*, sino que limita también la explicitación de su deducción sistemática, la cual debe contener lo que en otro tiempo se entendió como *prueba*, y que es imprescindible a cualquier filosofía científica.

HEGEL, ENC, Prólogo, pp. 81-82 (GW 20, p. 23).

En lo que sigue, se hará una exposición general del pensamiento hegeliano a partir del concepto de Espíritu. De ella, cabe retener, sobre todo, que el Espíritu solo llega a ser efectivamente real o Espíritu como tal cuando se sabe a sí mismo en el ser-otro del hombre, es decir, cuando este saber de sí es, más precisamente, el saber universal que de él tiene la Humanidad. O bien: lo que se debe retener es que el Espíritu se *completa* gracias al hombre y que, por lo tanto, el ser-divino de Dios depende de él. También importa retener otros conceptos como el de silogismo especulativo, negatividad, exterioridad, interiorización, etc.; al igual que ideas más generales como la de que, por encima de la religión y el arte, la filosofía es la suprema compleción de Dios.

Por lo demás, se ha de advertir que la exposición que aquí se ofrece de Hegel no pretende ser exhaustiva, sino más bien *interesada*, es decir: el propósito es el de encaminar su filosofía hacia el *ser* (*inter-esse*) del pensamiento rilkeano. Así, por ello, no se ha tomado un *corpus* estricto de sus obras, sino que, según la conveniencia, se ha recurrido a este o a aquel pasaje.

§ 5. La negatividad del sujeto o la infinitud de la autoconciencia

Aunque proceder de este modo es enteramente contrario al pensamiento hegeliano¹²², por la naturaleza de este trabajo, se ha de presuponer necesariamente la substancia-sujeto [*Substanz-Subjekt*] —o, más precisamente, el Espíritu [*Geist*]— como una verdad ya acuñada¹²³. La razón es más que evidente: justificarla supondría recorrer el mismo camino que Hegel, es decir: exigiría exponer nuevamente el

¹²² Cf. HEGEL, FEN, Prólogo, p. 59 (GW 9, p. 11).

¹²³ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 95 (GW 9, p. 30).

sistema¹²⁴ desde el comienzo y recorrer, además, el tortuoso camino de cada uno de sus momentos; y esto, es claro, no solo está muy alejado de los propósitos de esta exposición, sino que, de hecho, excede por completo a su *talento*. Ni siquiera cabe, pues, prometer que en *otro lugar* habrá ocasión para llevarla a cabo, como es ya frecuente hacer en el ámbito académico¹²⁵. Con todo, si Hegel tiene razón, el concepto de Espíritu ya ha sido ganado *para nosotros*¹²⁶ y, por lo tanto, su concepto está ya como algo a la mano dispuesto para su uso. Aunque ciertamente, antes de utilizarlo, sea primero necesario, no obstante, ser paciente y demorarse en sus determinidades [*Bestimmtheit*]¹²⁷ (en las más fundamentales, por lo menos), porque son estas las que precisamente harán brotar toda la riqueza de su contenido¹²⁸.

Pues bien, como es sabido, el lugar en el que Hegel presenta por vez primera el concepto de substancia-sujeto es en el Prólogo de la *Fenomenología*, inmediatamente después de caracterizar irónicamente el concepto de Absoluto [*das Absolut*] de su amigo Friedrich Schelling como «la noche en la que [...] todos los gatos son pardos» y «la ingenuidad del vacío en el conocimiento»¹²⁹, etc. La crítica se explica muy fácilmente: lo Absoluto no puede ser algo indeterminado¹³⁰, es decir, algo que no contenga en sí mismo la diferencia o la negatividad (*determinatio est negatio*)¹³¹, porque «solo lo que esté plenamente determinado será a la par exotérico, comprensible conceptualmente, susceptible de ser aprendido y de ser propiedad de todos»¹³². Así, entonces, para que lo Absoluto sea enteramente inteligible, aquella unidad del A = A de la que suele decirse que no puede salir ninguna diferencia¹³³ debe comprenderse también desde lo negativo. Pero el razonamiento que aquí sigue Hegel, de hecho,

¹²⁴ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 71 (GW 9, p. 18).

¹²⁵ Cf. KIERKEGAARD, *Obras*, vol. 6, o. c., p. 99, nota a pie.

¹²⁶ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 81 (GW 9, p. 22).

¹²⁷ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 87 (GW 9, p. 24).

¹²⁸ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 70 (GW 9, p. 17).

¹²⁹ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 71 (GW 9, p. 18).

¹³⁰ Cf. HEGEL, FEN, Prólogo, p. 63 (GW 9, p. 13): *unbestimmten Göttlichkeit*.

¹³¹ Hegel, LÓG I, p. 259 (GW 11, p. 76). Cf. también p. 599 y sigs. (p. 374 en GW 11) para la discusión con Spinoza sobre este principio.

¹³² HEGEL, FEN, Prólogo, p. 67 (GW 9, p. 15).

¹³³ HEGEL, FEN, p. 239 (GW 9, pp. 99-100).

ya lo había pro-puesto con anterioridad Hölderlin. En efecto, en *Urteil und Sein*¹³⁴, Hölderlin advierte que, cuando se dice «yo soy yo», se tiene que, necesariamente, el sujeto (yo) no coincide plenamente con el objeto (yo) porque emitir un juicio es decir *algo* sobre *algo otro*¹³⁵ y, por tanto, el sujeto debe «llegar a ser otro» [*Anderswerden*], aunque solo sea en este tránsito de una frase¹³⁶. Si no fuese así, entonces, solo se podría decir: «yo». Pero este yo, como le critica Hegel a Schelling, es un vacío, una noche, porque ¿*qué* es este yo? No es más que un yo sin ser, una nada o, si se prefiere, un universal incumplido o no colmado [*das allgemeine noch unerfüllte*]¹³⁷. Para llenarse de contenido debe, en fin, diferenciarse por lo menos mínimamente: A = B, lo cual quiere decir, en la misma medida, que no A = A¹³⁸. Pero, así, entonces, se tiene que «la identidad [pura] no es igual al ser absoluto» [*die Identität nicht = dem absoluten Sein*]¹³⁹.

Es, en definitiva, en esta polémica o gigantomaquia sobre el ser (*gigantomaquia peri tes ousia*)¹⁴⁰ en la que Hegel —que, pese a todo, advierte que: «no es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo»¹⁴¹— entra en escena [*auftreten*]¹⁴²:

A mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*.

[*Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken*]¹⁴³.

¹³⁴ HÖLDERLIN, F., *Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe)*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, desde 1954, vol. 4, pp. 216-217. Para una versión española: Hölderlin, F., *Ensayos*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Hiperión, Madrid, 1900, pp. 25-26.

¹³⁵ Cf. KANT, I., *KrV* (B 10).

¹³⁶ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 75 (GW 9, p. 19).

¹³⁷ HEGEL, FEN, p. 219 (GW 9, p. 90).

¹³⁸ HEGEL, DF, p. 35 (GW 4, p. 25).

¹³⁹ HÖLDERLIN, o. c., p. 217.

¹⁴⁰ Cf. PLATÓN, *Sofista*, 246a.

¹⁴¹ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 65 (GW 9, p. 14).

¹⁴² Esta es una expresión muy usual y en absoluto casual de Hegel. Tenga, pues, el lector la bondad de retenerla. Cf., por ejemplo, HEGEL, FEN, p. 108 (GW 9, p. 35): *nicht die Form ist, in der Wahrheit auftreten kann*.

¹⁴³ HEGEL, FEN, Prólogo, pp. 71-73 (GW 9, p. 18).

Lo primero que importa hacer notar de esta oración es su construcción sintáctica. Nótese cómo Hegel, a la hora de expresar su tesis, es ambiguo en su formulación porque, consciente o inconscientemente, se deja el «nur» [*nicht nur als*] de la correlación, también presente en español: «no solo..., sino también...». Pero, olvidándose del «nur», da a entender que la substancia queda descartada primero y reafirmada después con el «en la misma medida» [*ebensosehr*], como si al mismo tiempo el sujeto superase y conservase [*Aufheben*]¹⁴⁴ a la substancia¹⁴⁵. Si importa advertir esto es porque, ciertamente, Hegel da un mayor estatuto ontológico al sujeto que a la substancia. O, si se prefiere una fórmula menos unilateral: el sujeto es la *verdad* de la substancia. Así lo expresa, de hecho, el propio Hegel: «la substancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto*» [*die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt*]¹⁴⁶. Pero ¿qué es el sujeto?, ¿cómo lo concibe Hegel? La primera determinación que de él ofrece el profesor de Berlín es ciertamente chocante: el sujeto es «la pura *negatividad simple*» [*die reine einfache Negativität*]¹⁴⁷. Pero enseguida lo oscuro de esta expresión se dilucida si se tiene en cuenta lo que se dijo recientemente: A = A es igualmente no A = A. O bien: que el sujeto sea la pura negatividad simple quiere decir, más precisamente, que la substancia se de autodetermina, o sea, que ella misma pone su determinación o negación, pero que, con ello, la toma también como suya o como una negación inmanente¹⁴⁸. Aunque será un camino tenso, para comprender mejor esta idea, merecerá la pena recorrer la dialéctica del infinito [*Unendlichkeit*], sobre todo, porque en su recorrido aparecerán otros temas e ideas que más tarde será interesante pensar.

En el capítulo segundo de la *Ciencia de la lógica* (1812-1816) titulado «El existir» [*Dasein*]¹⁴⁹, Hegel dice que el existir es, por lo pronto, el resultado de la

¹⁴⁴ Cf. HEGEL, LÓG I, pp. 240-241 (GW 11, pp. 57-58).

¹⁴⁵ HEGEL, FEN, Prólogo, pp. 71-73 (GW 9, p. 18), nota a pie número 10 de Antonio Gómez Ramos; cf. también: ÁLVAREZ GÓMEZ, M., «La “sustancia viviente” como criterio diferenciador entre Spinoza y Hegel», *Studia Hegeliana*, 2015, vol. 1, pp. 9-21; en este caso, p. 11.

¹⁴⁶ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 73 (GW 9, p. 18).

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ Con este inmanentismo, Hegel *supera* a Fichte, pues, de acuerdo con su sistema (o por lo menos con la interpretación que de él hace Hegel), el no-yo viene de *fuera* empíricamente y, por lo tanto, el Yo no es más que un tropiezo infinito, pero en el sentido del *mal* infinito, es decir, como un *debe ser* (cf. DF, p. 59 [GW 4, p. 49]; ENC, § 94).

¹⁴⁹ HEGEL, LÓG I, pp. 241 y ss. (GW 11, pp. 59 y ss.). Por lo demás, Félix Duque traduce «Dasein» por «estar», pero esta traducción no conserva el sentido de *da-sein*, ser-ahí.

dialéctica entre el ser y la nada: «es el simple ser-uno del ser y la nada»¹⁵⁰. Por ello, el existir es, por lo general, el ser determinado¹⁵¹ o, si se prefiere, el ser que contiene en sí mismo una mediación [*Vermittlung*] y que, por lo tanto, ya no es el *puro ser* del comienzo, esto es, la *pura nada*¹⁵². El existir ya es, pues, algo [*Etwas*]¹⁵³. Ahora bien, ¿qué es el algo? El algo es el resultado de la dialéctica entre el ser-para-sí y el ser-para-otro que contiene el existir. En efecto, el existir es, *primero*, la unidad de ser y no-ser; y, por ello, debe ser igualmente *existir* y no *no-existir*. Pero, *segundo*, este no-existir no puede ser una *pura nada* porque es la nada determinada que resulta de *negar* el existir. O bien: el no-existir es él mismo también un ser; es no-existir-que-es. Y, es claro, un no-existir-que-es es, en la misma medida, un *existir*. Pero, *tercero*, este último existir no es ahora como el primero, sino que es un existir que contiene en sí mismo la negación del no-existir; o sea, el existir es esencialmente ser-otro¹⁵⁴. En relación a la dialéctica del ser y la nada, el ser-otro es el momento de la nada y el existir el momento del ser; es decir, el existir es la inmediatez del ser y el ser-otro el momento de la mediación. Pero, así como del ser y la nada resultaba el devenir¹⁵⁵, del existir y el ser-otro resulta el algo como negación de la negación o vuelta a la simplicidad tras la mediación. Por lo pronto, el ser-otro es una *referencia*: esto no es esto. Pero, por ello, el ser-otro parece como algo extraño a la propia naturaleza del existir; es decir, lo otro aparece *fuera* del primer existir. Pero el segundo existir contiene en sí mismo el ser-otro, la negación. Por ello, el existir mismo es esencialmente ser-otro; pero no en referencia a algo que se encuentre *fuera* de él, sino en sí mismo. El existir se halla, pues, en referencia a su ser-otro¹⁵⁶; o el existir es, en la misma medida, ser-para-otro y ser-en-sí. Aunque, este ser-en-sí es, más precisamente, ese ser-para-otro retornado¹⁵⁷ o, mejor, reflexionado¹⁵⁸ porque de esta última reflexión surge, en fin, el algo como una nueva simplicidad. Pero surge

¹⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁵¹ *Ibíd.*

¹⁵² Cf. HEGEL, LÓG I, pp. 225-226 (GW II, p. 44).

¹⁵³ HEGEL, LÓG I, pp. 247 y ss. (GW II, p. 65).

¹⁵⁴ HEGEL, LÓG I, p. 242 (GW II, p. 60).

¹⁵⁵ HEGEL, LÓG I, p. 226 (GW II, p. 58).

¹⁵⁶ HEGEL, LÓG I, p. 243 (GW II, p. 61).

¹⁵⁷ HEGEL, LÓG I, p. 246 (GW II, p. 64).

¹⁵⁸ HEGEL, LÓG I, p. 248 (GW II, p. 66).

porque, en última instancia, lo que ha retornado ha sido la «determinidad», la negación o el límite:

El límite como determinación no es ya el término medio de referencia entre el algo y otro; el límite le es pertinente solamente a algo que no tiene ese límite en común con otro, sino que el límite es la referencia a algo a sí mismo¹⁵⁹.

Es decir, la determinación o la negación constituye el ser-en-sí del algo¹⁶⁰ y, por lo tanto, más precisamente la determinación es la cualidad [*Qualität*] del algo¹⁶¹. O, como se decía a propósito del Yo: para que no sea una noche vacía, debe contener su no-ser o un ser-otro, es decir: B o no A. Pero, de otro modo más elevado, lo que acaba de señalar Hegel con esta dialéctica es lo que él mismo denomina «el concepto básico de la filosofía»¹⁶², a saber: el infinito. De acuerdo con Hegel, de lo que se trata es de no entender el infinito como algo *más allá* de lo finito, pues, de esta manera, no se hace más que ponerlo a un lado de la relación y tomarlo, por tanto, como un *ente*, es decir, como algo finito¹⁶³. O bien: de lo que se trata es de comprender lo infinito como la superación de la finitud *desde* o *en* la propia finitud. Por ello, de hecho, Hegel recuerda la fórmula platónica de que «lo infinito y lo finito son uno»¹⁶⁴. En breve, para Hegel lo infinito es ser lo *otro* de lo *otro* o la negación de la negación¹⁶⁵. La razón de ello es que la determinación o el ser-otro es solamente negación y finitud en la medida en que, al mismo tiempo, esté presente dentro de ella la referencia a sí misma, la igualdad consigo o la identidad¹⁶⁶. Así, el algo solo es *algo*, si ha superado el ser-otro del ser-otro y se ha reflexionado circularmente sobre sí, conservando su seipseigualdad. Y esto es lo que constituye primeramente su esencia:

¹⁵⁹ HEGEL, LÓG I, p. 252 (GW 11, p. 70).

¹⁶⁰ HEGEL, LÓG I, p. 253 (GW 11, p. 70).

¹⁶¹ *Ibíd.* Como explica Hegel en la observación a propósito del significado habitual de «cualidad» [*Qualität*], el término *Qual* en alemán quiere decir «padecimiento», de tal manera que algo *qualificado* es algo atormentado, toda vez que ha sufrido la negatividad de la determinación (cf. LÓG I, pp. 254-255 [GW 11, pp. 71-72]). Por ello, el dolor, el desgarramiento y la seriedad son *propias* del Absoluto hegeliano, frente a la indiferencia de Schelling y la imperturbabilidad del Dios de Spinoza.

¹⁶² HEGEL, ENC § 95 N, p. 199 (GW 20, p. 133).

¹⁶³ HEGEL, ENC § 95 N, p. 198 (GW 20, p. 132).

¹⁶⁴ *Ibíd.* Cf. Platón, *Filebo*, 23 ss.

¹⁶⁵ HEGEL, ENC, § 95, p. 197 (GW 20, p. 131).

¹⁶⁶ HEGEL, LÓG I, p. 261 (GW 11, p. 79).

Pero si el algo *mismo*, de acuerdo con el principio, es diverso, lo es mediante su *propia determinidad*; y entonces ya no queda mentada la diversidad como tal, sino la distinción *determinada*¹⁶⁷.

Por otro lado, que el concepto de infinito es crucial en la filosofía de Hegel lo prueba el hecho de que es él el que, en la *Fenomenología*, funda el decisivo paso de la conciencia a la autoconciencia o al Yo = Yo. Allí, en efecto, se dice: «y en tanto que, finalmente, la infinitud es para la conciencia objeto *como aquello que ella es*, la conciencia es *autoconciencia*»¹⁶⁸. La razón de ello es que, así como el infinito es el ser otro del ser otro a partir de una unidad originaria, la autoconciencia es, de acuerdo con Hegel: «el diferenciar lo no-diferenciado» [*es ist Unterscheiden des Ununterschiedenen*]¹⁶⁹. En efecto, el movimiento de la autoconciencia consiste en que:

Yo me diferencio de mí mismo, y en esto está de modo inmediato para mí que esto diferenciado no sea diferente. Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero esto diferente, puesto no-igual, no es, inmediatamente, en tanto que sea diferente, ninguna diferencia para mí¹⁷⁰.

Pero no hay que entender la autoconciencia o el Yo como si no fuera nada más que esa conciencia inmediata que *yo tengo de mí mismo* cuando pienso. Ciertamente, no se trata de esta autoconciencia subjetiva, sino, más bien, del entendimiento activo o plenamente objetivo, es decir, de la Razón que domina el mundo y que, por lo mismo, *es el mundo*¹⁷¹. Pero, en fin, ahora se ve por qué el sujeto es la «pura negatividad simple». Es negatividad porque el Yo, para tomarse como Yo, debe diferenciarse de sí mismo o contener en sí mismo el ser-otro. Y es simple porque, en la misma medida, debe retornar a la *simplicidad* o inmediatez del Yo, pero tomando esa diferencia como *suya*, es decir, cancelándola y superándola. No por nada, pues, Hegel, inmediatamente después de definir al sujeto como «pura negatividad simple», dice:

Es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contrario; sólo esta

¹⁶⁷ Cf. HEGEL, ENC, § 117 N (GW 20, p. 148).

¹⁶⁸ HEGEL, FEN, p. 239 (GW 9, p. 18).

¹⁶⁹ HEGEL, FEN, p. 241 (GW 9, p. 100).

¹⁷⁰ *Ibíd.*

¹⁷¹ Cf. HEGEL, LÓG II, p. 133 (GW 12, p. 18).

igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo — no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal— es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final¹⁷².

Pero por todo lo dicho se puede ver también por qué la substancia es, *en la misma medida*, sujeto. Si solo fuera substancia, sería el puro *es* y, por tanto, la nada. Como acaba de verse, para ser *algo*, debe determinarse o, mejor, contener la negatividad, para diferenciarse de sí mismo y llenarse de contenido: «Yo soy esto». El Yo debe *moverse* hasta el *esto* y tomarlo como suyo, cancelar su otredad. Pero, en el fondo, lo que resulta de que la substancia tenga la negatividad como su sí-mismo es que lo que se mueve es ella, ella es el sujeto del movimiento y es también el *mover* mismo¹⁷³. Así, «lo verdadero es el devenir» es una afirmación equiparable a la de «lo verdadero es el todo»¹⁷⁴, ya que el *todo* no es más que *todo* el recorrido llevado a cabo por lo Absoluto hasta completarse o *repletarse* [*erfüllen*] de determinaciones o negaciones. De hecho, Hegel lo expresa sin ambages: «la fuerza del Espíritu es tan grande como su exteriorización, y no más, la profundidad del Espíritu es tan profunda, y no más, como él se atreva a expandirse y a perderse en su despliegue»¹⁷⁵. Pero, con todo esto, se ve ahora mejor por qué la posición filosófica de Hegel es claramente diferente de la de Schelling y Spinoza: de lo que se trata es de pensar la *diferencia*, el momento negativo, pues es precisamente esta negatividad —es decir, la determinación o el ser-otro que pone el Yo— lo que da verdadera enjundia y consistencia a lo Absoluto: «el Espíritu solo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento»¹⁷⁶; o, por lo mismo:

Bien puede enunciarse, entonces, la vida de Dios y el conocimiento divino como un jugar del amor consigo mismo; esta idea se degrada hasta lo edificante, e incluso desabrido, cuando faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo¹⁷⁷.

¹⁷² HEGEL, FEN, Prólogo, p. 73 (GW 9, p. 18).

¹⁷³ HEGEL, FEN, p. 891 (GW 9, pp. 419-420).

¹⁷⁴ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 75 (GW 9, p. 19).

¹⁷⁵ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 65 (GW 9, p. 14).

¹⁷⁶ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 91 (GW 9, p. 27).

¹⁷⁷ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 73 (GW 9, p. 18).

Pero, por lo demás, volviendo al concepto de infinito, se puede ver finalmente por qué, en la conclusión del capítulo de «La fuerza y el entendimiento», Hegel escribe:

Se ha levantado, pues, este telón que había delante de lo interior, y lo que tenemos es el mirar de lo interior hacia dentro de lo interior puro; el mirar de lo homónimo *indiferenciado* que se repele a sí mismo, puesto como interior *indiferenciado*, para *el cual*, sin embargo, es igualmente inmediata la *no-diferencialidad* de ambos, la *autoconciencia*¹⁷⁸.

En efecto, en el momento en que la conciencia *aprende* por fin que el movimiento que lleva a cabo la fuerza —ese autodiferenciarse y ese reconocerse en la diferencia— es, en rigor, el mismo que el que ella realiza, se levanta el glorioso velo de Isis: la Naturaleza ha salido de su ocultamiento y se ha manifestado tal y como es; lo interior suprasensible ha *aparecido*¹⁷⁹: la esencia es fenómeno y lo que se tiene ahora es el *concepto del concepto*¹⁸⁰ y no, en cambio, meras re-presentaciones [*Vorstellung*] teatrales que, antes de mostrar la cosa, la ocultaban. «Con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal de la verdad»¹⁸¹. Y ello quiere decir, más precisamente: que el objeto coincide con el sujeto; que el ser coincide con el pensamiento y, en definitiva, que la substancia es *igualmente* sujeto¹⁸².

Pero, en breve, esta sección, importa retener, sobre todo, que el Absoluto o el Espíritu es su misma exteriorización y nada más. Sobre todo, porque, como se verá, esto es exactamente así para Rilke.

§ 6. El silogismo especulativo

Muy sucintamente y casi a modo de paréntesis, es importante recoger aquí una idea que ha sobrevolado lo dicho recientemente, a saber: que el Yo, para llenarse de contenido, debe *moverse* y que, por ello, es necesario *aceptar* la proposición $A = B$;

¹⁷⁸ HEGEL, FEN, p. 243 (GW 9, p. 101).

¹⁷⁹ Con esto, presumiblemente Hegel lleva a cabo aquella preocupación universal por «implantar en la realidad el reino de lo suprasensible, el reino de lo que empezó existiendo solamente para sí, este algo general y verdadero en y para sí, y la de determinar la realidad con arreglo a ello» (LHF II, p. 156).

¹⁸⁰ HEGEL, FEN, p. 201 (GW 9, p. 82).

¹⁸¹ HEGEL, FEN, p. 245 (GW 9, p. 103).

¹⁸² HEGEL, FEN, Prólogo, p. 73 (GW 9, p. 18).

sobre todo porque, de hecho, su contraria, $A = A$, no es más que su abstracción¹⁸³. En efecto, como se vio a propósito de Hölderlin, para que el Yo pueda decir de sí mismo que es Yo, debe, aunque sea por un instante, diferenciarse de sí mismo, a la vez que cancelar o asumir esta diferencia. Nunca hay, pues, plena identidad. La identidad contiene en sí misma la diferencia o el ser-otro. Esto es, precisamente, lo que muestra la categoría del infinito. Pero, en fin, lo que importa señalar ahora es que, si el sujeto (A) debe *moverse*, es decir, negarse o ser-otro (B), para llenarse de contenido, entonces, ese movimiento o fluidificación debe quedar también recogido en la proposición. De lo contrario, únicamente se captará su *resultado*, es decir, su cadáver. «La verdad es el todo», etc. Pues bien, de acuerdo con Hegel, la manera de captar el todo es mediante el silogismo. La razón de ello es que, tal y como él concibe el silogismo, este es: «la unidad del concepto y el juicio»¹⁸⁴.

Por concepto hace falta entender el *contenido* de la Cosa, es decir, su movimiento. En efecto, por paradójico o chocante que resulte, para Hegel el concepto no es una definición, algo estático. Sino movimiento y, más precisamente, vida. El concepto es la vida misma de la cosa, su substancia. No por nada, de hecho, en la *Fenomenología* la expresión «el concepto en cuanto concepto» [*Begriff als Begriff*] se expresa precisamente a propósito de la noción de fuerza¹⁸⁵, o sea, a propósito de un modo de ser del movimiento. Pero, más concretamente, el movimiento del concepto se comprende en tres *momentos*, a saber: el universal, el singular y el particular o universal concreto. El primer momento, el universal, es la pura abstracción o el puro $Yo = Yo$, $A = A$. Es claro, por lo que se ha dicho, que este momento es el que concibe el entendimiento o el sentido común, cuya naturaleza le impide fluidificar las oposiciones¹⁸⁶. En efecto, irremediablemente, esta identidad *pone* la diferencia. Así, el universal pasa a ser un particular, porque, de hecho, tomado en la pura abstracción, lo es: «pero el concepto puro universal es, igualmente, solo concepto determinado, o sea particular, que se sitúa al lado de los otros»¹⁸⁷. Ahora bien, puesto que la naturaleza del universal es la de ser la totalidad *una* que ha

¹⁸³ HEGEL, DF, p. 35 (GW 4, p. 25).

¹⁸⁴ HEGEL, ENC, § 181, p. 259 (GW 20, p. 191).

¹⁸⁵ HEGEL, FEN, p. 201 (GW 9, p. 82).

¹⁸⁶ HEGEL, DF, p. 30 (GW 4, p. 21).

¹⁸⁷ HEGEL, LÓG II, p. 151 (GW 12, p. 32).

regresado¹⁸⁸, entonces, cancela y supera este momento de particularización y retorna sobre sí. Pero este nuevo universal no es ya como el primero, sino que es *singular* o también universal *concreto*. Se tiene, así, que el concepto es, en sí, el movimiento dialéctico de los tres momentos: U – P – S, que, en el fondo, se median unos a otros.

Por juicio, en fin, hace falta comprender la manera de expresar la verdad. Al final, el juicio especulativo tiene la misma *forma* que la del juicio tradicional: «todos los hombres son mortales, así que Cayo, que es hombre, es mortal»¹⁸⁹. La diferencia, no obstante, es que en un caso se han recorrido todos los momentos y, en el otro, en cambio, se han dado por supuestos y se ha saltado directamente al resultado.

Con esta breve y esquemática nota sobre el silogismo, se quería llamar la atención sobre problema del lenguaje y, más precisamente, sobre el problema de cómo expresar la verdad. En efecto, como anticipatoriamente dice Hegel al comienzo del Prólogo de la *Fenomenología*: «Ante lo que tiene enjundia y sólida consistencia, lo más fácil es emitir juicios; más difícil es captarlo, y lo más difícil es unir las dos cosas, producir su exposición»¹⁹⁰. Lo fácil es decir: «Esto es esto otro». Lo difícil, en cambio, es «captarlo», o sea, recorrer cada uno de los momentos por los cuales pasa *esto* para ser *esto otro*. En la *Fenomenología*, por ejemplo, al comienzo, el *este* aparece como un *singular*. Pero enseguida resulta ser, más bien, un universal; entonces, pasa a ser un universal mediado por sus singularidades: la sustancia en contradicción con sus accidentes. Por último, esta contradicción se abandona y se llega al universal incondicionado [*unbedingt*]: la fuerza. Por ello, la fuerza es ya el concepto *qua* concepto. Pero lo más difícil —dice Hegel— es producir la exposición, que es, propiamente, unir «concepto y juicio», que es lo que se dijo que era el silogismo. Por ello, porque el silogismo piensa la diferencia y la reconcilia con la unidad, para Hegel, en fin, el silogismo es «lo racional y todo lo racional»¹⁹¹.

Si ha importado exponer en qué consiste el silogismo para Hegel y por qué es tan importante en su filosofía, es por una sencilla razón. Como se ha podido ver,

¹⁸⁸ HEGEL, ENC, § 193, p. 259 (GW 20, p. 200).

¹⁸⁹ HEGEL, ENC, § 192 N, p. 259 (GW 20, p. 199).

¹⁹⁰ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 59 (GW 9, p. 11).

¹⁹¹ HEGEL, ENC, § 181, p. 259 (GW 20, p. 191).

la verdad no puede decirse en proposiciones o juicios como «Dios es bueno», «Dios es amor»¹⁹², porque la verdad es, en esencia, movimiento y, más precisamente, *vida*. Para Hegel, entonces, los filósofos del «entendimiento» o, si se prefiere, los filósofos «tabulares» únicamente captan la muerte de la cosa, porque son incapaces de expresarla en su movimiento esencial. Como se verá cuando se llegue a Rilke, el problema de la expresión también es fundamental para el poeta: hay un decir originario y un decir impropio.

§ 7. La sustancia-sujeto o el Espíritu

Pero, llegados a este punto, merecerá la pena repetir lo dicho (que no reiterarlo)¹⁹³, pues lo que está bien es preciso repetirlo en el discurso dos y hasta tres veces¹⁹⁴. De acuerdo con Hegel, Dios o lo Absoluto, en el *comienzo*, precisamente por ser *comienzo*¹⁹⁵, es lo más indeterminado; o es el puro en sí o la igualdad límpida¹⁹⁶. Y esta igualdad límpida, es claro, es el antemencionado $A = A$ de Schelling y Spinoza. Es una unidad a la que no son cosa seria ni el ser-otro ni la superación de ese ser-otro¹⁹⁷. Por ello, el Dios del Antiguo Testamento solo puede decir de sí mismo: «Yo soy el que soy»¹⁹⁸, sin determinar *qué* es. Sobre todo, porque el puro ser es *igual* a la pura nada, ya que es la pura abstracción o es solamente lo universal: *es*¹⁹⁹. Este universal *incumplido*, que solo es en sí (*potentia*), debe ser igualmente para sí (*actus*), y esto quiere decir, en otras palabras, que debe *llegar a ser otro*, es decir, poner en sí mismo lo negativo porque lo negativo es, como se ha visto, el diferenciar y el poner la *existencia*²⁰⁰, toda vez que existir quiere decir justamente: *ser-afuera* (existir). Pero, puesto que Dios en cuanto que *absoluto* incondicionado debe ser *toda* la existencia, no puede ser *una* cosa, sino la *coseidad* de toda cosa; la sustancia

¹⁹² Cfr. HEGEL, ENC §§ 160 y 31.

¹⁹³ Cf. DI SILVESTRE, C., «El concepto metódico de repetición en la hermenéutica de Martin Heidegger», *Philosophia: anuario de Filosofía*, 2004, núm. 1, pp. 36-61.

¹⁹⁴ PLATÓN, *Filebo*, 60a.

¹⁹⁵ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 67 y p. 75 (GW 9, p. 15 y p. 19). Cf. también ENC, §§ 1, 17, 78 N y 238.

¹⁹⁶ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 73 (GW 9, p. 18).

¹⁹⁷ *Ibíd.*

¹⁹⁸ Éxodo, 3:14. Cf. también: HEGEL, FEN, p. 247 (GW 9, p. 104).

¹⁹⁹ Cf. HEGEL, FEN, p. 163 (GW 9, p. 62) y LÓG I, p. 225 (GW 11, p. 44).

²⁰⁰ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 115 (GW 9, p. 38).

absoluta. Dios, pues, debe concretarse infinitamente, para poder decir de sí: «Yo soy el todo». Ahora bien, para poder afirmar esto, debe, en la misma media, ser *consciente* de que es esto, o bien: un momento fundamental del ser-para-sí es el *saber*. Dios, en fin, no solo debe *ser* todo, sino que, igualmente, debe *saberse* como el todo: «la meta es que el Espíritu llegue a la intelección de lo que es el saber»²⁰¹, porque el Espíritu —dice Hegel— es «el *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro»²⁰². En el último capítulo de la *Fenomenología*, titulado nada más y nada menos que «El saber absoluto», se dice, de hecho:

La substancia tiene en ella, en cuanto sujeto, la necesidad, *primeramente interna*, de exponerse en ella misma como lo que ella es *en sí, como espíritu*. Sólo la exposición conceptual acabada y completa es, a la vez, su reflexión o el llegar a ser de ella hasta el sí-mismo. Por eso, mientras que el Espíritu no esté acabado y completo *en sí*, no se haya consumado como espíritu del mundo, no puede alcanzar su compleción como espíritu consciente de sí mismo²⁰³.

Lo que importa retener de todo esto es que a) el Espíritu debe ser *espíritu del mundo*, es decir, debe ser efectivamente real. Ello quiere decir que el Espíritu debe *sacrificarse* o poner su sí-mismo o subjetividad como *tiempo* y su *ser* o substancia como espacio; esto es: debe ser primeramente *naturaleza*²⁰⁴. Pero b) que, en tanto que la compleción del Espíritu consiste en *saber* perfectamente lo que él *es*, este saber es su *ir-dentro-de-sí* en el que abandona su existencia y entrega su figura al recuerdo y la interiorización [*Erinnerung*]²⁰⁵ y, por lo tanto, *cancela* el tiempo: «el Espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* su concepto puro, esto, es mientras no borre el tiempo»²⁰⁶. Así, cuando el Espíritu se conoce *qua* Espíritu (*noesis noeseos*)²⁰⁷, lo que se tiene es la *eternidad* porque el Espíritu, al alcanzar su último *para sí*, ya no tiene más *potencia*, negatividad o finitud. Es decir, el Espíritu ha agotado, de alguna manera, todo su *en sí* o

²⁰¹ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 87 (GW 9, p. 25).

²⁰² HEGEL, FEN, Prólogo, p. 81 (GW 9, p. 22).

²⁰³ HEGEL, FEN, p. 913 (GW 9, pp. 429-430).

²⁰⁴ HEGEL, FEN, p. 919 (GW 9, pp. 433).

²⁰⁵ *Ibíd.*

²⁰⁶ HEGEL, FEN, p. 911 (GW 9, p. 429).

²⁰⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII 7. Recuérdese, por lo demás, que Hegel incorpora este fragmento al final de la ENC.

todo su propósito²⁰⁸ y, por lo tanto, ya no le queda nada por hacer; la historia ha llegado *a su fin* y no se tiene más que un eterno presente o, a lo sumo, algo así como un *residuo* de tiempo, un tiempo de cloaca²⁰⁹. Es evidente que Hegel cree haber completado definitivamente a Dios cuando afirma que este autoconocimiento se realiza en la *Fenomenología*²¹⁰ y, sobre todo, en la *Ciencia de la lógica*, que pretende ser el saber eterno de Dios antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito²¹¹.

Pero, si importa retener estos dos aspectos, es principalmente porque ofrecen dos caracterizaciones fundamentales del Espíritu. En efecto, el Espíritu es tanto el mundo natural como el mundo *espiritual* o humano. En el mundo natural, sin embargo, el Espíritu todavía no es plenamente Espíritu porque, como se dijo, el momento del *saberse* es crucial en el ser-para-sí y la Naturaleza no es más que el concepto *ciego*, es decir, el concepto o el Yo²¹² que no se capta, que no se piensa a sí mismo²¹³. En la Naturaleza, en definitiva, no hay autoconciencia. Y este *auto* es fundamental porque es el momento del *retorno*, de la reflexión o interiorización que cancela el ser-otro. Así, es por esta falta de reflexividad por la que en la Naturaleza solo hay exterioridad o *mala contingencia*²¹⁴: «la *exterioridad* constituye la determinación en que está la Idea como naturaleza»²¹⁵. Y, además, es por este carácter puramente negativo por el que ella es solo *casi* divina; en ella, el Espíritu está enajenado, fuera de sus cabales [*gekommen*]²¹⁶, es decir, es meramente vida²¹⁷ y, por consiguiente, cualquier sentimiento, imaginación o representación humano,

²⁰⁸ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 83 (GW 9, p. 23).

²⁰⁹ Cfr. HEGEL, FEN, p. 913 (GW 9, pp. 429-430). Para un interesante resumen de las diferentes concepciones respecto a la posthistoria, cf. POLO, L., *Introducción a Hegel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2010, pp. 38-41.

²¹⁰ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 83 (GW 9, p. 24).

²¹¹ HEGEL, LÓG (GW 11, p. 21): *Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an [und] für sich selbst ist; man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wese, vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.* Aquí Hegel es ciertamente ambiguo: Dios solo es efectivamente real al final de la historia.

²¹² Para la identificación del concepto y el Yo, cf. HEGEL, LÓG II, p. 133 (GW 12, p. 18).

²¹³ HEGEL, LÓG II, p. 134-135 (GW 12, pp. 18-19).

²¹⁴ Cf. *infra*, § 12 «La contingencia».

²¹⁵ HEGEL, ENC, § 247, p. 306 (GW 20, p. 237).

²¹⁶ Cf. HEGEL, FEN, p. 257 (GW 9, p. 109).

²¹⁷ HEGEL, FEN, pp. 247-249 (GW 9, p. 105): «Y este concepto se *escinde* en la oposición de la autoconciencia y de la vida: aquella, la unidad para *la cual* es la unidad infinita de las diferencias; mientras que ésta es sólo esa unidad misma, de manera que la unidad no es a la vez *para sí misma*».

por mínimo que sea —dice Hegel—, es infinitamente superior a la Naturaleza²¹⁸. El hombre, como ser natural autoconsciente, ya supone el comienzo de la autoin-telección del Espíritu²¹⁹: su *nacimiento*, es, pues, el *primer* retorno, el primer ir-dentro-de-sí o cancelación de la exterioridad natural. Pero, por ser primero, es to-davía *inmediato*. Para que el hombre sea una autoconciencia efectivamente real, debe *ganar* la certeza de sí mismo en una lucha a muerte contra otra autoconciencia. Y no solo ello, sino que, para que el Espíritu sea efectivamente *espíritu del mundo*, debe aparecer tanto como autoconciencia finita, como autoconciencia de una comunidad. Véanse ahora, pues, estas dos dialécticas.

A. La dialéctica del señor y el siervo

De acuerdo con la exposición de la *Fenomenología*, la autoconciencia es, en un *primer* momento, la conservación y cancelación de la conciencia. Así, tiene *para sí* toda la extensión del mundo porque la conciencia consistía, precisamente, en tomar lo verdadero o la substancia como algo otro de ella misma²²⁰. Pero, en un *segundo* momento, este subsistir es para ella solo fenómeno, es decir, diferencia que no tiene ser *en sí*. Por ello, en un *tercer* momento, esta diferencia entre la apariencia y la verdad, no tiene para ella otro significado que el del deseo [*Begierde*] o el llegar a serle esencial a ella esta unidad. Así, en lo que sigue, la conciencia, tomada ahora como autoconciencia, tiene un doble objeto: el objeto de la certeza sensorial y el percibir, que tiene solo carácter negativo; y el de su sí-mismo, que es ahora lo esen-cial. De lo que se trata, por tanto, es de cancelar y asumir esta oposición²²¹ o, más bien, de llevar a la conciencia a la razón [*Vernunft*], que es, propiamente: «la conciencia de ser toda realidad»²²².

Ahora bien, el objeto de la conciencia también ha vuelto sobre sí o se ha *reflexionado* y, por ello, no es un mero ente negativo, sino algo *vivo*; y es esto vivo lo que propiamente constituye el objeto de deseo²²³. Esta autonomía del objeto, no

²¹⁸ HEGEL, ENC, § 248 N, p. 307 (GW 20, p. 237).

²¹⁹ HEGEL, ENC, § 377, p. 433 (GW 20, p. 379).

²²⁰ HEGEL, FEN, p. 245 (GW 20, p. 103).

²²¹ HEGEL, FEN, p. 247 (GW 9, p. 429).

²²² HEGEL, FEN, p. 313 (GW 9, p. 429).

²²³ *Ibíd.*

obstante, es algo que *todavía* tiene que aprender la conciencia²²⁴. Y tiene que aprenderlo porque, en cuanto autoconciencia, solo está cierta de sí misma cancelando y asumiendo a esto otro que se le presenta como vida autónoma²²⁵. Solo entonces lo pone *para sí* como su verdad: el fruto de este árbol está para satisfacerme; y su madera para construir mi hogar, etc. Pero, puesto que estos objetos finalmente *perecen* o pierden su autonomía ante ella, la autoconciencia termina por sentir una insatisfacción infinita debido a que saciar el deseo, en realidad, genera más deseo. Es claro: ella solo tiene la certeza de sí misma o es *para sí*, si cancela lo otro, es decir, si sacia su deseo. Pero, si lo sacia, entonces, eso otro desaparece y, por lo tanto, pierde su certeza. Así, entonces: «la autoconciencia no puede cancelarlo [...] por una referencia negativa por parte de ella; [...] [tiene que] volver a engendrarlo de nuevo, como al deseo»²²⁶. Pero, visto así, la autoconciencia es el infinito trabajo de Sísifo. Y, para salir de este tormento, debe encontrar algo igualmente autosubsistente y autónomo en el que poder llevar a cabo la negación: otra autoconsciencia. «La autoconsciencia alcanza su satisfacción solo en otra autoconsciencia»²²⁷.

Pero con esto —dice Hegel— ya está presente el concepto de Espíritu, a saber: la unidad de la oposición o la *cointidentia oppositorum* de sustancias absolutamente libres y autónomas que son *para sí* —es decir, autoconsciencias—: «yo que es *nosotros*, y *nosotros* que es yo»²²⁸. Ahora bien, por ahora todavía no se tiene esta unidad, sino solo la contraposición, porque, en un *primer* momento, la autoconciencia es solo la duplicación: hay dos autoconsciencias y cada una quiere la certeza de sí misma cancelando a la otra, el ser-otro. O, si se prefiere, un individuo entra en escena *frente* a otro y lo que se tiene, entonces, es que cada uno va a por la muerte del otro²²⁹. De lo que se trata para cada autoconciencia es de demostrar que *solo ella es la verdad* o que solo su ser-para-sí es lo verdadero. Por ello, pues, cada una tiene que demostrar que el *ser*, la vida, no tiene ningún valor y que, por lo tanto, es *necesario* arriesgar la propia vida: «El individuo que no ha arriesgado

²²⁴ HEGEL, FEN, p. 249 (GW 9, p. 429).

²²⁵ HEGEL, FEN, p. 253 (GW 9, p. 429).

²²⁶ *Ibíd.*

²²⁷ HEGEL, FEN, p. 255 (GW 9, p. 429).

²²⁸ *Ibíd.*

²²⁹ HEGEL, FEN, p. 261 (GW 9, p. 111).

la vida puede muy bien ser reconocido como *persona*», escribe Hegel²³⁰, como anticipando la célebre idea de la muerte propia de Heidegger o, todavía más, de Rilke. Pero la lucha a muerte no basta porque la muerte cancela definitivamente al otro, y el otro es el pilar de la estructura del reconocimiento [*Anerkennung*]. Hace falta, pues, que la autoconciencia *aprenda* que la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia²³¹. Es en este momento en el que se tiene a una autoconciencia *señorial* y una autoconciencia *servicial*. Esta última es la que ha tenido miedo ante la muerte y ha retrocedido en la lucha; es decir, ha sido cancelada por el señor. Pero no *hasta la muerte*, sino solo reducida a *objeto* o mera cosa²³². El señor, por lo tanto, es quien ha resultado *reconocido*. Y, por ello, él no se refiere inmediatamente al mundo, sino a través del ser-herramienta del siervo. Es esta mediación lo que le permite el no tener que habérselas con la consistencia y autonomía propias del mundo; es decir, lo que le permite no tener que trabajar —como el siervo, cuyo hacer es propiamente un hacer del señor²³³— y poder, en cambio, disfrutar²³⁴.

Pero, por esta vía, se ha originado, en realidad, un reconocer unilateral y desigual²³⁵ porque si, para el señor, el siervo es lo inesencial, es decir, un mero objeto falto de autonomía, el señor, entonces, no recibe de ninguna certeza²³⁶. Es claro: de lo que se trataba era de que dos autoconciencias se reconocieran mutuamente para llegar a la certeza de sí. Lo que se tiene aquí, en cambio, es que una autoconciencia *recibe* su certeza de un objeto, esto es, de un ser-cancelado. Hegel, de hecho, da a entender que esta autoconciencia autónoma coincide con la simplicidad del puro $A = A$ porque las *diferencias* que recibe del trabajo del siervo no son tales diferencias debido a que no conservan su ser-en-sí y, por lo tanto, no ofrecen ninguna certeza²³⁷. Por ello, en fin: «la *verdad* de la conciencia autónoma es la *conciencia servil*»²³⁸, aunque esto todavía haya que mostrarlo.

²³⁰ HEGEL, FEN, p. 263 (GW 9, p. 112).

²³¹ *Ibíd.*

²³² HEGEL, FEN, p. 265 (GW 9, p. 113).

²³³ HEGEL, FEN, p. 267 (GW 9, p. 114).

²³⁴ HEGEL, FEN, p. 265 (GW 9, p. 113).

²³⁵ HEGEL, FEN, p. 267 (GW 9, p. 114).

²³⁶ *Ibíd.*

²³⁷ HEGEL, FEN, p. 271 (GW 9, p. 116).

²³⁸ HEGEL, FEN, p. 267 (GW 9, p. 114).

En un *primer* momento, la conciencia servil ha retrocedido ante el temor de morir, del señor absoluto. Al sentir este temor, se ha disuelto interiormente; se ha estremecido de medio a medio, y, por ello, ha fluidificado todo aquello que había de firme y fijo en ella. Pero esta fluidificación absoluta es la esencia simple de la autoconciencia, la negatividad absoluta, el *puro ser-para-sí* que está, por lo tanto, en esta conciencia²³⁹. Pero, si la autoconciencia es el reino de la verdad, entonces, «el temor al señor es [por lo mismo] el comienzo de la sabiduría»²⁴⁰. Ahora bien, un comienzo es solo un *en sí*. La conciencia servil todavía no tiene esta verdad para sí. Esta verdad la aprende por otra vía, a saber: la del trabajo²⁴¹. En la dialéctica del deseo, se vio que el deseo es un puro cancelar y, por lo tanto, una constante pérdida: su objeto es, más bien, un desvanecer. El trabajo, en cambio, *retiene* porque la obra, el producto, persiste gracias a la *forma*. La forma tiene, por un lado, el momento positivo de cancelar la inmediatez de lo dado y de llevarlo al para-sí de la conciencia que, entonces, se reconoce en lo trabajado o tiene la intuición de *sí misma*. Así, como en la explicación, la conciencia servil siente satisfacción ante su obra; se reconoce en ella: «por eso hay tanta autosatisfacción en el explicar [*erklären*]: porque la conciencia, cuando explica, está, por así decirlo, en inmediata conversación consigo»²⁴².

Pero, por otro lado, la forma tiene el lado negativo de cancelar el temor. En efecto, como se dijo, en el temor, el ser-para-sí está en la propia conciencia servil, pero solamente en *potencia* (el señor, como se dijo, tiene, en cambio, su ser-para-sí en el ser-otro del siervo). La tarea de la forma consiste, por lo tanto, en actualizar esa potencia del ser-para-sí o en hacer que la conciencia *llegue a tener conciencia* de que ella misma es en sí y para sí²⁴³. Así, pues, son esenciales los dos momentos: el temor y el trabajo o el dar forma, pues, por un lado, el temor pone el ser-para-sí de manera inmediata en la conciencia y, por otro, la forma hace consciente ese saber o lo saca de su interioridad y su silencio²⁴⁴.

²³⁹ *Ibíd.*

²⁴⁰ HEGEL, FEN, p. 269 (GW 9, p. 114). Cf. también Salmos, 110:10; Proverbios 1:7.

²⁴¹ *Ibíd.*

²⁴² *Ibíd.* Nótese que Hegel, en el Prólogo, ya había anticipado que el saber se da fundamentalmente en la conversación (FEN, Prólogo, p. 59 [GW 9, p. 11]).

²⁴³ HEGEL, FEN, p. 269 (GW 9, p. 114).

²⁴⁴ HEGEL, FEN, p. 271 (GW 9, p. 116).

Lo que importa ahora retener de esta dialéctica es que *por el temor* del señor el hombre comienza a tener conciencia de Dios; o bien, el hombre conoce a Dios en el límite de la muerte o Dios se manifiesta *en el espanto de la muerte*. Ya en el Prólogo a la *Fenomenología*, Hegel, de hecho, había anticipado esta idea: «Pero la vida del Espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella»²⁴⁵. Es más, en la *Enciclopedia*, el nacimiento del hombre solo se produce tras la muerte del animal porque la *universalidad* —es decir, el Yo— ya es, en sí misma, *la semilla de la muerte*²⁴⁶ o, como se dijo, la pura negatividad simple. Pero que todo esto sea así se debe, fundamentalmente, a que la autoconciencia es conocimiento del límite y, por lo tanto, *superación* del límite. En otras palabras: al conocer la *posibilidad* de la muerte en la lucha de conciencias, el hombre tiene la presencia inmediata de un *más allá*; es decir, tiene la experiencia religiosa de lo escatológico. Pero esta primera experiencia religiosa es la propia de la conciencia desdichada [*Bewußtsein unglückliche*] precisamente porque concibe a Dios en un *más allá* inmutable y extraño a ella²⁴⁷. De lo que se trata, sin embargo, es que Dios se manifieste como efectivamente real, es decir, como singular y como universal al mismo tiempo, o sea, como particular o *espíritu*²⁴⁸. Esto, no obstante, no ocurrirá sino hasta el capítulo de la «Religión manifiesta» [*Die Offenbare Religion*].

B. La religión manifiesta

El temor *pone*, pues, la semilla de Dios en la conciencia individual; y esta conciencia es, por lo tanto, conciencia religiosa. Pero, nuevamente, es solo una conciencia religiosa *inmediata*. Por ello, por lo pronto, solo puede expresar su conocimiento divino de manera sensible, esto es: con la belleza²⁴⁹. De acuerdo con Hegel, la escultura es el arte que primeramente expresa a Dios debido a que la figura humana «es la suprema y verdadera, porque sólo en ella puede tener el espíritu su

²⁴⁵ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 91 (GW 9, p. 27).

²⁴⁶ HEGEL, ENC, §§ 375-376.

²⁴⁷ HEGEL, FEN, p. 285 (GW 9, p. 122).

²⁴⁸ HEGEL, FEN, p. 285 (GW 9, p. 123).

²⁴⁹ HEGEL, ENC, § 556, p. 582 (GW 20, p. 543). Obsérvese, por lo demás, cómo esta inmediatez *vuelve* a la inmediatez de la certeza sensorial que abría la *Fenomenología*.

corporeidad y, por tanto, su expresión intuible»²⁵⁰. Pero, puesto que el espíritu no puede ser explicado por esta singularidad, el artista busca una mayor pureza en su expresión, es decir, encuentra lo sublime y lo simbólico²⁵¹. Y, aunque esta forma no es todavía la adecuada para expresar lo divino, la actividad del artista con el haber o la riqueza del espíritu, ha hecho que se produzca la *reconciliación*, es decir, ahora el artista posee la autoconciencia del espíritu libre y posee, por tanto, la clara conciencia de que lo divino no puede ser *meramente* sensible y, por ello, lo expresa ahora como interioridad²⁵². Pero con esto, entonces, Dios ya no está en un *más allá*, como le sucedía a la conciencia desdichada, sino, precisamente, en un *más acá*. Así, aunque a zancadas, se llega a la religión manifiesta o revelada²⁵³: Dios se ha hecho presente. Este hacerse-presente, sin embargo, no puede ser *meramente subjetivo* o imaginario²⁵⁴. Dios mismo debe ser quien se haga carne: «Y el *Logos* fue hecho carne y habitó entre nosotros»²⁵⁵ o, según la fórmula de Hegel:

Esto, que el Espíritu absoluto se haya dado la figura de la autoconciencia *en sí*, y la haya dado, por ende, también para su *conciencia*, parece ahora de tal manera que la *fe del mundo* es que el Espíritu *existe ahí* como una autoconciencia, esto es, como un ser humano efectivamente real, que él es para la certeza inmediata, que la conciencia creyente *ve, siente y oye* esta divinidad²⁵⁶.

Estas sensaciones no son imaginarias: Dios está real y efectivamente *ahí* y, por lo tanto, ya se trata de un saber absoluto, aunque todavía demediado. En efecto, el saber absoluto *absoluto* no puede depender del ser-ahí de una autoconciencia singular; esto lo condicionaría. Por ello, él mismo ha de ser autoconciencia universal. Así, el Dios-hombre —o, si se prefiere, Jesucristo— ha de cancelar su singularidad, es decir, someterse a la absoluta negatividad de su muerte. Dios ha de morir²⁵⁷. Pero, al mismo tiempo, ha de resucitar o ser-para-sí universal²⁵⁸. Por

²⁵⁰ HEGEL, ENC, § 558, p. 583 (GW 20, p. 544); cf. también: FEN, pp. 801 y 851 (GW 9, pp.369 y 400).

²⁵¹ HEGEL, ENC, § 561, p. 584 (GW 20, p. 546).

²⁵² HEGEL, ENC, § 562 N, p. 586 (GW 20, p. 548).

²⁵³ HEGEL, ENC, § 564, p. 587 (GW 20, p. 549).

²⁵⁴ HEGEL, FEN, p. 859 (GW 9, p. 404).

²⁵⁵ Juan, 1:14.

²⁵⁶ HEGEL, FEN, p. 861 (GW 9, p. 404).

²⁵⁷ HEGEL, FEN, p. 891 (GW 9, p. 419).

²⁵⁸ HEGEL, FEN, p. 889 (GW 9, p. 419).

ello —dice Hegel—, es un malentendido entender la resurrección de Dios como la resurrección de Cristo: con esto, no se gana en nada porque se vuelve a la inmediatez comienzo²⁵⁹. Hace falta, más bien, superar la contradicción y concebir la resurrección como la resurrección del *Espíritu Santo*, que ya no es, por tanto: «el espíritu singular para sí, sino este conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que él sea para esta»²⁶⁰. Así, pues, se tiene que el Padre (universal) se ha silogizado en el Hijo (singular), para concluirse definitivamente en el Espíritu (particular o universal)²⁶¹. Es decir, ahora ya no se tiene al Dios del Antiguo Testamento: «Yo soy el que soy»; sino el «yo que es nosotros y el nosotros que es yo», o sea: la plena comunidad restaurada. Especialmente, porque, con la muerte del Dios-hombre singular, la resurrección universal del Espíritu supone, en la misma medida, la victoria universal sobre la muerte y, con ello, se tiene que el ser-persona ha sido ganado para toda la comunidad. Así, en esta pura intersubjetividad, Dios habita entre los hombres porque ellos se saben *en él* y él en ellos. Es decir: se llega a la absoluta tesis especulativa:

Dios es solamente Dios en tanto que se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano *acerca de Dios* que se prolonga hasta saberse del ser humano *en Dios*²⁶².

Ahora bien, si bien es verdad que ahora ya se tiene al Espíritu que se sabe *qua* Espíritu gracias a la palabra²⁶³, no se tiene todavía el *saber absoluto* o el Espíritu absoluto, pues esta comunidad teándrica no está todavía acabada y completa en la autoconciencia debido a que su contenido está, en general, en la forma de la *representación* y no en la del concepto. Por ello, aunque la religión *conoce* a Dios, todavía lo ubica en un *más allá* como algo lejano, o sea, en el *futuro*²⁶⁴. No será sino la filosofía la que exprese conceptualmente *lo aprendido* por el arte y la religión y haga, por tanto, que Dios esté plenamente presente. En efecto, de acuerdo con Hegel, la filosofía únicamente consiste en *mirar hacia atrás*, o sea, en recordar

²⁵⁹ Cf. HEGEL, FEN, p. 883 (GW 9, p. 415).

²⁶⁰ HEGEL, FEN, p. 867 (GW 9, p. 408).

²⁶¹ Cf. HEGEL, FEN, p. 871 (GW 9, p. 410).

²⁶² HEGEL, ENC, § 564 N, p. 588 (GW 20, p. 549).

²⁶³ HEGEL, FEN, p. 871 (GW 9, p. 410).

²⁶⁴ HEGEL, FEN, p. 893 (GW 9, p. 420).

[*Erinnerung*], lo que se ha aprendido en la esfera del Espíritu absoluto²⁶⁵. Así lo expresa Hegel: «Este movimiento en que consiste la filosofía se encuentra ya cumplido en tanto ella, al concluir, comprende su propio concepto, es decir, *hacia atrás ve* solamente su propio saber»²⁶⁶. Se ve ahora, entonces, por qué Hegel entiende que la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* son la plena compleción de Dios. En sus páginas, Dios *se ha entendido a sí mismo* o ha llegado a ser plenamente ser-para-sí. Pero esto no se lo ha de entender desde la soberbia o la vanidad. Todo lo contrario, porque, en toda la obra del Espíritu, no puede ser sino muy pequeña la parte del individuo y, por ello, este debe olvidarse, en la medida de lo posible, de sí mismo y llegar a hacer lo que se pueda²⁶⁷. Es más, como también dice el propio Hegel, quienes piensan que este propósito es vanidad, en realidad, dicen:

«No servimos para nada, y en vista de que no servimos para nada, no servimos ni queremos servir». Pero, es una falsa modestia y una falsa humildad cristiana esto de querer ser buenos a fuerza de no servir para nada; en realidad, este reconocimiento de la propia nulidad es una especie de soberbia interior y una gran complacencia con uno mismo. En gracia a la verdadera humildad, el hombre no debe entregarse a su nulidad, sino elevarse por encima de ella, mediante la concepción de lo divino²⁶⁸.

Para terminar, baste decir que, de lo que se trata ahora, es de ver, a partir de lo dicho hasta el momento, cómo Rilke concibe a Dios y cuál es la relación del hombre con él.

²⁶⁵ Aunque Hegel considera a la filosofía como la cúspide del Espíritu absoluto, lo cierto es que a esta esfera se la puede considerar, en general, como religión (ENC, § 554, p. 580 [GW 20, p. 542]).

²⁶⁶ HEGEL, ENC, § 573, p. 592 (GW 20, p. 555). Cf. también: HEGEL, FEN, p. 919 (GW 9, p. 433).

²⁶⁷ HEGEL, FEN, Prólogo, p. 137 (GW 9, p. 49).

²⁶⁸ HEGEL, LHF III, pp. 441-442 ().

TERCERA PARTE: EL PENSAMIENTO POÉTICO DE RILKE

¿Y soy yo quien puede dar la explicación correcta de las *Elegías*? Ellas van infinitamente más allá de mí.

R. M. RILKE (*Poética*, p. 183 [*Briefe*, vol. 2, p. 480])

En lo que sigue se va a exponer²⁶⁹ cuál es la tarea que se propuso Rilke con su obra. Para ello, primero, se analizará el problema de la escisión, es decir, el problema de cómo el hombre no coincide con su mundo o se siente extraño en él, precisamente porque ha expulsado a Dios y la muerte de su seno. En este análisis, se verá que, de lo que se trata, por tanto, es de traer aquí, a la tierra, un sentido que no se *metafísico* o trascendente, sino absolutamente terrenal. Esta será, pues, la poesía y, más generalmente, la tarea de todo hombre, su *érgon*. Pero, realizando esta tarea, se produce la reconciliación, que consiste en la interiorización de todas las cosas o, dicho de otro modo, el despliegue de Dios en el mundo: el *Weltinnenraum*.

§ 8. El problema de la escisión en Rilke

El gran problema que la poesía de Rilke pretende resolver es el de la imposibilidad de la existencia: el hombre no sabe cuál es su lugar en el orden del ser. Y no lo sabe porque ha expulsado o, mejor, execrado [*Ausscheidung*] a Dios y la muerte de su vida, de tal manera que el volver a hacer posible la vida pasa, por lo tanto, por incorporar o dar sentido a estos dos fenómenos.

Que el problema de Dios²⁷⁰ es fundamental en la obra de Rilke lo demuestra el hecho de que el poeta, ya en la conferencia *Über Kunst*, que impartió en el julio-agosto de 1898 —es decir, antes de la publicación de las *Geschichten vom lieben Gott* (1900) y de *Das Stunden-Buch* (escrito entre 1899-1903, pero publicado en 1906)—, había propuesto que el deber del artista [*das ist die Pflicht des Künstlers*] es el de completar [*vollende*] a Dios con todos sus nombres y todas sus fuerzas [*mit*

²⁶⁹ Esta exposición proviene, en gran medida, aunque con ligeras modificaciones, de nuestro artículo GERALDINO, E., «La obra de Rainer Maria Rilke a la luz del concepto de “espíritu” de G. W. F. Hegel», *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, 2021, núm. 19, pp. 89-120.

²⁷⁰ Cf., por ejemplo, ARNEDO, S. M., «En torno a la idea de Dios: Rilke encuentra a Spinoza», *Thémata. Revista de filosofía*, núm. 62, pp. 143-156; SCHIWY, G., *Rilke und die Religion*, Insel Verlag, Fráncfort del Meno, 2006.

allen Mächten und allen Namen geschmückt]²⁷¹. Pero este hecho queda constatado, sobre todo, cuando se compara la carta que, en noviembre de 1915, le escribe a su amiga Lotte Hepner y la que, en noviembre de 1925, es decir, justo una década después, le escribe a su traductor polaco Witold Hulewicz.

En la primera de ellas, Rilke escribe que el propósito del *Malte* es mostrar que la vida se ha vuelto imposible:

¿Cómo es posible vivir cuando los elementos de esta vida nos son completamente incomprensibles? Si somos siempre incapaces para el amor, indecisos en la decisión e impotentes ante la muerte, ¿cómo es posible existir?²⁷².

La razón o causa de estas preguntas es que, tal como explica un poco más abajo en la misma carta, el hombre moderno ha expulsado de su vida a Dios y la muerte, de tal modo que la ha vuelto enfermiza [*kränkend*]:

Dios y la muerte estaban ahora afuera, eran lo Otro, y lo Uno era nuestra vida, que, al precio de esta excreción, ahora parecía volverse humana, confidencial, posible, asequible, en definitiva, Nuestra en sentido estricto²⁷³.

Como se ve, entonces, que la vida *vuelva* a ser posible pasa por recuperar a Dios y la muerte, por restaurar la religación del hombre para con Dios. Y, si esto es así, cuando Rilke le escribe a su traductor polaco que, en las *Elegías* y en los *Sonetos*, partiendo de los mismos presupuestos que en *El libro de horas* y en el *Malte*, «la vida vuelve a ser posible»²⁷⁴, quiere decir que Dios y la muerte habitan de nuevo entre los hombres. El propósito de lo que sigue es mostrar cómo se ha llevado a cabo esta reconciliación, pues en esto, precisamente, consiste la tarea poética de Rilke. Para ello, se tendrán en cuenta las determinaciones conceptuales expuestas en la Primera Parte a propósito del concepto de espíritu, en la medida en que, como ha podido verse, el espíritu no es más que la unión de Dios con el hombre y su mundo²⁷⁵.

²⁷¹ RILKE, *Über Kunst*, KA 4, p. 115.

²⁷² RILKE, *Poética*, p. 122 (*Briefe*, vol. 2, p. 52).

²⁷³ RILKE, *Poética*, p. 124 (*Briefe*, vol. 2, p. 55).

²⁷⁴ RILKE, *Poética*, p. 183 (*Briefe*, vol. 2, p. 480).

²⁷⁵ VALLS, R., *Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu*, PPU, Barcelona, 1994, p. 47.

A. El pusilánime Dios de Rilke

No son pocos los poemas de *El libro de horas* en los que da la sensación de que Dios recibe su ser del monje-poeta. Sin embargo, puesto que Dios ya *es* (porque solo hace falta completarlo), más precisamente, habría que decir que el monje-poeta es quien determina el ser de Dios o, dicho hegelianamente, es quien le pone la *negatividad*. Es decir: por sí solo, Dios no sería más que la pura positividad y, por lo mismo, la pura abstracción. Para ser algo concreto, es necesario que algo lo determine (recuérdese el *dictum* de Spinoza antemencionado: *omne determinatio est negatio*). O, dicho à la Kierkegaard: siempre es necesaria una luz para distinguir otra luz porque, cuando un punto luminoso surge en medio de la noche, es absolutamente imposible discernir el origen de esta luz, debido a que la oscuridad no permite determinar relación alguna en el espacio. Solo otra luz podría precisar la posición del primer punto con respecto al segundo²⁷⁶. O sea, algo solo es algo respecto a otro algo. Esto es lo que se vio, precisamente, en la dialéctica del *Etwas*. Pues bien, visto así, es gracias al monje-poeta que Dios no solo puede decir de sí «soy», sino, además, «soy esto». Véase el siguiente poema a modo de ejemplo:

Soy yo, miedoso [*Ängstlicher*]: ¿acaso no me escuchas
romper en ti con todos mis sentidos?
Mis sentimientos, que encontraron alas,
giran, blancos, en torno de tu rostro.
¿No ves el alma mía qué densa está ante ti,
en traje de calma?
¿No madura mi rezo
de mayo en tu mirada como un árbol?

Si eres el soñador, yo soy tu sueño.
Y si despiertas, yo soy tu deseo,
y me hago fuerte, en pleno señorío,
y redondo como un silencio de astros
sobre la ciudad mágica del tiempo²⁷⁷.

²⁷⁶ KIERKEGAARD, S., *Diario íntimo*, trad. María Angélica Bosco, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1955, p. 25.

²⁷⁷ RILKE, *Obras*, pp. 339-341 (*Stunden-Buch*, KA I, p. 166).

Dios, como puro *es*, no es nada particular: ni esto ni aquello; su ser es un mero *es*. De hecho, el ser de Dios es tan pobre que el monje, cuando afirma de sí mismo «Yo soy», no hace más que reafirmarse ante el pusilánime [*Ängstlicher*] ser de Dios, casi diciendo negativamente: «Tú, Dios, no eres nada». Es preciso observar que, en la traducción de José María Valverde, *Ängstlicher* se ha traducido certeramente por «miedoso». Pero, de acuerdo con la conferencia «Sobre el arte», no se trata tanto de que Dios tenga miedo, como de que su ser (*anima*) todavía es demasiado pobre o pequeño (*pusillus*). O, mejor: si Dios es miedoso es, precisamente, porque es demasiado pequeño en comparación al hombre: «Mi mano es para ti muy ancha», se dice en otro poema de *El libro de horas*²⁷⁸.

Dios es un ser, decía Rilke, que hace falta *completar* o rellenar. Esta idea reaparece con mayor elocuencia en la segunda estrofa, donde el poeta explicita que el ser de Dios no es más que el suyo: «soy tu sueño, «yo soy tu voluntad». Así, si el poeta preguntase: «¿qué es Dios?», solo podría responder: «nada, sino yo». Pero, para ilustrar mejor esta idea, tal vez sea útil este otro poema de *El libro de horas*:

¿Qué vas a hacer, Señor, cuando me muera?
Tu cántaro soy yo (¿y cuando me rompa?).
Tu bebida soy yo (¿y cuando me vierta?).
Yo soy tu vestidura, soy tu oficio:
conmigo pierdes tu sentido.

Después de mí, no tienes casa donde
te saluden palabras tibias, íntimas.
De tu cansado pie cae la pantufla
aliviadora, que soy yo.

[...] ¿Qué harás, Señor, entonces? Tengo miedo²⁷⁹.

Es cierto que, en este caso, el poeta-monje no es tanto el *contenido* de la esencia de Dios como su *continente* o aquello que limita su ser: «tu cántaro soy yo», «yo soy tu vestidura», «después de mí, no tienes casa». Sin embargo, como se

²⁷⁸ RILKE, *Obras*, p. 342 (*Stunden-Buch*, KA I, p. 168).

²⁷⁹ RILKE, *Obras*, p. 357 (*Stunden-Buch*, KA I, p. 176).

vio en la dialéctica del *Etwas*, es precisamente lo negativo, el límite o la determinación, lo que pone la esencia. Esta intuición, de hecho, es profundamente griega. En efecto, los griegos entendieron que las cosas eran *péras*, en oposición al *apéiron*. O sea, las cosas son siempre algo terminado y delimitado. Están ahí y subsisten por sí mismas, pero precisamente porque hay *algo* que las sostiene, evitando su disolución. Esto *algo* es, naturalmente, la esencia (*ousía*), su determinación; o bien: la esencia es aquello por lo que se puede identificar a cierta cosa inequívocamente y sin la cual tal cosa no podría subsistir o permanecer en el ser. Visto de esta manera, entonces, el poeta-monje es la *péras* de Dios, en la medida en que evita su dispersión; o, si se prefiere: es su sustancia y consistencia: «tu cántaro soy yo». Esta idea viene reforzada y en inmediata relación, además, por la de *fundamento*: «de tu cansado pie cae la pantufla / aliviadora, que soy yo». Pero, así las cosas, puede verse que *continente* y *contenido* no difieren porque coinciden, en cuanto que, para que haya algo *contenido*, es decir, algo que mantenga (-tener) su seipseigualdad (con-), debe haber algo que lo con-tenga, y este algo no puede ser sino el sí-mismo de la cosa o la cosa misma, pues, de lo contrario, no sería *chōrismos*, separada e independiente; o, mejor, no sería *su* esencia la que evite el desmoronamiento, sino la de otro ser, y dejaría de ser, por tanto, *ella*, se confundiría.

Pero se atisba, en este punto, una paradoja. Dios necesita que el hombre le complete o llene de contenido, pero este contenido no puede ser algo ajeno a Él, pues, de lo contrario, no podría formar parte de su sí-mismo. O sea, el contenido que el hombre debe poner en Dios debe ser igualmente divino. Para ello, en definitiva, el hombre debe ser *como* Dios. Por extraño que parezca, como se vio a propósito de Hegel, en su filosofía esto es exactamente así, en la medida en que el hombre es la autoconciencia divina. En Rilke, todo apunta a que se trata de la misma idea.

Pero, en definitiva, como ha podido verse, el Dios rilkiano recuerda demasiado al *es* del capítulo de la certeza sensorial de la *Fenomenología del espíritu*, aunque, todavía más, al *ser* del comienzo de la *Ciencia de la lógica*. En efecto, como enseña el profesor de Berlín, el *puro ser*, sin ninguna otra determinación, no es más que la *pura nada*, un puro vacío²⁸⁰. De ahí que el ser de la *Lógica*, como el *es* de la

²⁸⁰ Cf. HEGEL, LÓG I, pp. 225-226 (GW II, p. 44).

Fenomenología, sea, en realidad, «la verdad más abstracta y más pobre», porque —como el pusilánime Dios de Rilke— solo puede decir que *es*, no esto ni aquello, sino únicamente *es*²⁸¹. Para decir que, efectivamente, es Dios, o sea, todo lo real, debe concretarse infinitamente: ponerse o exteriorizarse, primero, como naturaleza —esto es, como espacio (substancia) y como tiempo (sujeto)—; y, después, recuperarse como espíritu, es decir, como autoconciencia que se reconoce en todo lo real, interiorizándolo²⁸². De alguna manera, todo este largo proceso, ya ha sido expuesto en las secciones anteriores. Ahora de lo que se trata es de ver cómo este mismo proceso se produce en Rilke.

B. La especialización del Dios de Rilke

Se ha dicho ya que, en su conferencia «Sobre el arte», Rilke escribe que el artista debe completar a Dios «con todas sus fuerzas y todos sus nombres»²⁸³. Se acaba de ver también que el Dios de Rilke es un mero *es* que debe llenarse de contenido y que el contenido coincide con el continente, es decir, con la negación. La razón de ello, pues, coincide con la de Hegel: también para el poeta checo, Dios necesita salir de su abstracción o pura universalidad para *especializarse*, es decir, para ser *idea* o universalidad determinada. Así es como lo expresa el propio poeta en «El cuento de las manos de Dios».

Al comienzo del cuento, un hombre se encuentra a su vecina, y sin nada mejor que decirse, se saludan con un «¡vaya otoño!». El hombre, sin embargo, se interesa por las hijas de su vecina, y esta le explica que sus hijitas no dejan de preguntarle sobre el buen Dios: «¿el buen Dios también habla chino?», «¿qué aspecto tiene el buen Dios?». La pobre vecina, sin embargo, no tiene respuestas para ninguna de estas preguntas. De hecho, está desesperada porque ya no sabe qué responderles a sus niñas. Sobre todo, cuando se trata de la pregunta: «¿qué hay de las manos del buen Dios?». Pero, por fortuna, para esta pregunta, su vecino no solo tiene una respuesta, sino que, además, está deseoso por darla. Así, a partir de ese momento, el cuento narra la creación del mundo y del hombre, así como los diferentes contratiempos que tuvo Dios durante la creación. Lo que es importante

²⁸¹ Cf. HEGEL, FEN, p. 165 (GW 9, p. 63).

²⁸² Cf. HEGEL, FEN, p. 893 (GW 9, p. 420).

²⁸³ RILKE, *Über Kunst*, KA 4, p. 115, trad. propia.

señalar ahora es que, durante la explicación de la historia, la pareja, que camina en dirección a casa de la vecina, es interrumpida por otra vecina, la señora Hüpfert. Esta interrupción provoca que el vecino se equivoque en la explicación de la historia:

Esto me molestó, y me enredé en el relato de la creación y continué del modo siguiente: «Solo se puede comprender esa rápida y eficaz actividad, si se admite que, después de pensarlo larga y profundamente, todo estaba completamente listo en su cabeza, antes de que Él...»²⁸⁴.

El fragmento es suficientemente elocuente, pese a su carácter negativo. Lo que se afirma —que necesariamente en la cabeza de Dios ya estaba todo en *acto* antes de que se hiciera el mundo, porque, de lo contrario, no se explicaría que la creación le llevase tan solo seis días— no es más que una equivocación, así que, en realidad, hay que leerlo de esta manera: *no* había *nada* terminado en acto antes de la creación. Esta idea queda confirmada, en efecto, al final del cuento, cuando, a propósito de la naturaleza de Dios, se dice:

Dios tiene todas las propiedades, claro está. Pero antes de que estuviera en la situación de aplicarlas —por decirlo así— en el mundo, se le aparecían todas como una gran fuerza única. No sé si me expreso con propiedad. Pero en presencia de las cosas sus facultades se especializaron [*spezialisierten*] y en cierto grado se convirtieron en obligaciones [*Pflichten*]. Le costaba esfuerzo darse cuenta de todo [*sich alle zu merken*]²⁸⁵.

Dios, pues, *lo es todo*: tiene todos los atributos. Sin embargo, ese ser suyo no es más que una sola fuerza, es decir, una pura potencia o en-sí que todavía no es nada sino un confuso Uno abstracto. O, como se decía a propósito de Hegel: Dios es la pura idea abstracta, un en-sí que ha de *interiorizar* o recordar [*zu merken sich*] el ser-otro de la naturaleza, para rellenarse o completarse. Y, más precisamente: la idea o la universalidad abstracta debe mediar por la singularidad del ser-otro para devenir universalidad determinada o particular. Para Rilke, como para Hegel, Dios debe ser *specie*: ante las cosas, el mundo y la historia, el ser de Dios, esa única fuerza (que, de otro modo, sería la vida infinita) se va especializando

²⁸⁴ RILKE, *Obras*, p. 1085 (*Geschichte*, KA 3, p. 349).

²⁸⁵ RILKE, *Obras*, p. 1089 (*Geschichte*, KA 3, p. 353).

[*spezialisierten*]. Es por ello que tiene la obligación [*Pflicht*] de recordar todas las cosas. Obsérvese que el término que emplea Rilke es exactamente el mismo que el que empleó en 1898 para definir la tarea del artista: *Das ist Pflicht des Künstlers*. Dios, para ser Dios, debe recordar todas las cosas, interiorizarlas y especializarse en ellas. El poeta, para ser poeta, debe completar a Dios, darle contenido. En este punto, se ve, entonces, que de lo que se trata es de que el poeta *interiorice* o recuerde todas las cosas y las haga aparecer ante Dios, para darle todos sus nombres y todas sus fuerzas, o sea, para concretarlo infinitamente y sacarlo de su abstracción. Y, más precisamente, el hombre debe ser realmente la interioridad de todas las cosas porque él mismo es el *espíritu*, es decir, el absoluto que es transparente a sí mismo gracias a la autoconciencia.

Pero, para perfilar todavía más esta idea, tal vez sea oportuno citar este otro poema de *El libro de horas*:

Quiero reflejarte siempre en tu figura entera
y nunca quiero ser ciego o demasiado viejo
para conservar tu pesada imagen oscilante.
Quiero desdoblarme [*mich entfalten*].
Por ninguna parte quiero quedar doblado,
porque donde estoy doblado [*gebogen bleiben*], estoy falseado [*gelogen bin*],
y quiero mi sentido
verdadero ante ti. Quiero describirme
como una imagen que vi,
largamente y de cerca
como una palabra que comprendí,
como mi jarro diario,
como el rostro de mi madre,
como un barco
que me llevó
a través de la más mortal tormenta²⁸⁶.

De este poema, es importante resaltar la estructura. El poeta comienza refiriéndose a Dios: «Quiero reflejarte». Pero pronto pasa a referirse a sí mismo: «Quiero desplegar^{me}», «Quiero describir^{me}». La razón de ello es que, como sucede

²⁸⁶ RILKE, *Obras*, p. 335 (*Stunden-Buch*, KA I, p. 163).

en Hegel, Dios, para conocerse, debe conocer el rostro humano, su esencia. Y, visto así, se entiende que el poeta-monje insista en su despliegue, es decir, en mostrar su *historia* o, dicho hegelianamente, su dialéctica de mediaciones-determinaciones. Con su despliegue, *despliega* a Dios. Es Dios quien verdaderamente se ensancha. Pues, como se venía diciendo, es Dios quien debe especializarse en todo para ganar todos sus nombres y fuerzas, o sea, su verdad. La idea es ciertamente hegeliana: allí donde no se alcanza el máximo despliegue o la máxima concreitud, se falsea el concepto. O, dicho inversamente:

La impaciencia pide lo imposible, a saber, que se alcance la meta sin los medios. Por una parte, hay que soportar toda la *longitud* de este camino, pues cada momento es necesario; por otro lado, hay que *demorarse* en cada uno de ellos, pues cada uno es, él mismo, una figura individual entera²⁸⁷.

Pero seguramente sea en «El cuento de las manos del buen Dios» donde, nuevamente, aparezca la clave para comprender la comunidad Dios-hombre. Allí, en efecto, se explica que Dios está enojado con sus manos y el hombre porque este ha llegado al mundo de manera *imperfecta*, es decir, por impaciencia y antes de tiempo. En este punto, la mujer, movida por su curiosidad infantil, le pregunta a su vecino sobre la posibilidad de una reconciliación entre Dios y el hombre. A lo que el vecino le responde: la reconciliación entre Dios y el hombre no será posible sino «cuando Dios sepa cómo es el hombre, a quien sus manos han soltado contra su voluntad»²⁸⁸. «Pero, para ello, simplemente debería haber mirado hacia abajo», le contesta la vecina riendo. O, si se prefiere, hacia arriba, pues, como se explica en el cuento, durante la creación del rostro humano, Dios «tenía delante, como espejo, los ojos del ángel: allí medía sus propios rasgos y formaba, despacio y con cuidado, el primer rostro, en una bola en su regazo»²⁸⁹. En efecto, Dios perfectamente podría haber conocido al hombre o su rostro verdadero buscándose en los ojos de los ángeles. Sobre todo, si se tiene en cuenta que, cuando Dios volvió a mirar la Tierra, es decir, un minuto después o un milenio, no solo había un hombre, sino millones que, además, ya estaban todos vestidos y con los rostros desfigurados notablemente²⁹⁰.

²⁸⁷ HEGEL, FEN, p. 87 (GW 9, p. 35).

²⁸⁸ RILKE, *Obras*, p. 1088 (*Geschichte*, KA 3, p. 352).

²⁸⁹ RILKE, *Obras*, p. 1086 (*Geschichte*, KA 3, p. 350).

²⁹⁰ RILKE, *Obras*, p. 1088 (KA 3, p. 352).

¿Por qué, entonces, Dios *debe* conocer al hombre? Como se dijo a propósito de Hegel, el hombre es la culminación del proceso de interiorización de la naturaleza; o, dicho de otro modo: el hombre es la máxima *especificación* de Dios. Por ello, no conocer al hombre es, de alguna manera, echar a perder toda exteriorización de la naturaleza, como si hubiera sido en balde la enajenación de la Idea en el ser-otro. De hecho, uno podría preguntarse: «¿si Dios debe conocerse-especificarse, por qué, entonces, no se mira de nuevo en los espejos-ojos de los ángeles?». Bien sencillo: porque los ángeles son también un puro en-sí, ideas abstractas o universalidades vacías en las que todo se cofunde en el puro Uno en el que $A = A$ (y de ahí, en fin, que Rilke no sea místico...). Así lo expresa Rilke en la *Segunda Elegía*:

¿Recogen los ángeles realmente sólo lo suyo, lo que de ellos emana,
o queda en ellos, a veces y como por descuido,
algo de nuestra sustancia? ¿Estamos quizá fundidos en sus rasgos,
como esa vaguedad en el rostro de la mujer embarazada?
Ellos no lo advierten en el torbellino de su retorno a sí mismos.
(¡Cómo habrían de notarlo!) [*Wie sollen sie's merken*]²⁹¹.

Es llamativo que, nuevamente, Rilke emplee el mismo verbo y, por tanto, la misma acción, para referirse a los ángeles y a Dios: *merken*. El término ‘merken’ propiamente significa «darse cuenta de», «enterarse de», «percibir»; y, en términos abstractos: «tomar conciencia de». Así, en este sentido, la tarea-obligación de Dios es *conocer* todas las cosas, percibir las, tomar su verdad o su esencia, algo que, como se ve, los ángeles no pueden hacer. No puede hacerlo porque, como se dice al comienzo de la *Segunda Elegía*, son la pura mismidad, el puro en-sí libre de toda negatividad o ser-otro. O sea, son la perfecta autorreferencia: «*espejos* que recrean la propia belleza irradiada / y la devuelven a su mismo rostro»²⁹². Es por ello, en fin, que Dios no puede buscarse en el rostro de los ángeles; en ellos, no podría diferenciarse o especializarse. Sobre todo, porque esta abstracción que caracteriza al ángel hace que, propiamente, no exista. Así lo explica Rilke en la «Carta al joven trabajador»: «El ángel no existe y el demonio no existe, pero el hombre existe y está entre ellos; y, no puedo evitarlo: la irrealidad del ángel y la del demonio hacen

²⁹¹ RILKE, *Elegien II*, vv. 29-36 (KA 2, p. 206, trad. propia).

²⁹² RILKE, *Elegien II*, vv. 16-17 (KA 2, p. 205, trad. propia).

que el hombre sea más real para mí»²⁹³. Abusando de la traducción, el ángel no existe, o sea, no ha salido a la exterioridad. El hombre, por el contrario, sí. Y, más todavía: él es la exterioridad interiorizada o, por lo menos, así debe serlo para que Dios *sea*.

Pero, antes de pasar a otro punto, importa detenerse un momento en la relación entre el ángel y el hombre. Es decir, importa dirimir cuál es el papel de cada cual dentro de la poesía rilkiana. Para ello, cabe volver al comienzo de la Primera y Segunda elegías, donde se dice: «Todo ángel es terrible» [*Jeder Engel is schrecklich*]. Si todo ángel es terrible, es porque los ángeles gozan de un grado más elevado de existencia: «Su poderosa existencia nos aniquilaría»²⁹⁴. De alguna manera, es como si el poeta checo anticipase aquel magnífico verso de T. S. Eliot: «Porque la humanidad no puede soportar tanta realidad»²⁹⁵. Pero, en fin, ¿por qué el ángel tiene una existencia superior? ¿Por qué su densidad ontológica es mayor que la del hombre? Precisamente, por lo que se acaba de ver: él es la unidad perfecta, el A = A. El ángel tiene la capacidad de incorporarlo todo en su ser. Es, pues, el Todo. Ahora bien, como se ha dicho, es un Todo abstracto porque, en el fondo, no mantiene la diferencia. Pero un Todo abstracto, en el fondo, no es más que una Nada. Los ángeles son la Nada y, por ello, Rilke habla de ellos como seres irreales, inexistentes. Pero, precisamente por ser la Nada, son también la Muerte o la negatividad, y de ahí también su capacidad para inspirar temor. Pero, también, su capacidad para resignificar la vida o dotarla de valor. La vida cobra sentido con la muerte; o bien, como diría Rilke: afirmar la vida y afirmar la muerta es hacer la misma afirmación.

Pues bien, visto así, podría decirse que el ángel de Rilke equivale al señor de Hegel. En primer lugar, porque el señor, al reafirmar su subjetividad sobre la del siervo, tiene también una existencia superior, hasta el punto que el siervo, ante su presencia, siente también temor²⁹⁶. En segundo lugar, porque este temor tiene que ver con el temor a la muerte: el siervo renuncia a su libertad, para conservar la vida, aunque esta conservación sea, en el fondo, una vida pusilánime. En tercer lugar,

²⁹³ RILKE, *Der Briefe des jungen Arbeiters*, KA 4, p. 742, trad. propia.

²⁹⁴ RILKE, *Elegien* I, v. 4 (KA 2, p. 201, trad. propia).

²⁹⁵ ELIOT, T. S., *Cuatro cuartetos*, trad. Andreu Jaume, Lumen, Barcelona, 2016, p. 81, vv. 42-43.

²⁹⁶ Cf. HEGEL, FEN, p. 269 (GW 9, p. 114).

porque, por esta relación de dominio, el señor —como el ángel— nunca conoce el mundo, sino que únicamente lo goza. En cuarto lugar, porque, gracias a este temor que provoca el señor, el siervo empieza a conocer lo absoluto y a trabajar la tierra, dándole forma de acuerdo a su propia interioridad. En quinto lugar, porque, al fin y al cabo, después de este movimiento dialéctico, se produce una inversión: es el poeta (o el siervo) quien está más cerca de lo absoluto. Y de ahí que Rilke diga en la «Séptima Elegía»²⁹⁷:

Ángel, no creas que te ruego,
y aunque te rogara, sé que no vendrías. Porque mi
clamor ya está siempre plenamente encaminado,
y no puedes avanzar contra una corriente tan impetuosa. Como un brazo
extendido es mi llamada. Y su mano, que se abre hacia lo alto
como defensa y advertencia, permanece abierta ante ti,
incomprensible, inasible.

C. La imposibilidad de la existencia

Vista la importancia de la comunidad Dios-hombre, merece la pena volver nuevamente sobre la escisión y la imposibilidad de la existencia. Sobre todo, porque permitirá entender de mejor modo en qué consiste la tarea del poeta.

En Hegel, se vio que las cosas y el hombre ganan su verdad en Dios porque él es la sustancia viviente en la que reposa toda vida o en la que toda finitud y contingencia gana su razón de ser. En Rilke, aunque parezca que el hombre mayor privilegio ontológico que Dios, esto también es así porque, como se dice en el antes mencionado cuento de las manos de Dios: «Sin Dios no hay completitud» [*Ohne Gott giebt es keine Vollendung*]²⁹⁸. Pero, tal vez con mayor elocuencia, se dice en *El libro de horas*:

Pero siempre me cierro yo hacia ti
con mi entero marchar:
pues ¿quién soy yo, y quién tú,
si no nos entendemos?²⁹⁹

²⁹⁷ RILKE, *Elegien VII*, vv. 85-92 (KA 2, p. 223, trad. propia).

²⁹⁸ RILKE, *Obras*, p. 1088 (*Geschichte*, KA 3, p. 351). Trad. modificada: Valverde traduce *Vollendung* por «terminación».

²⁹⁹ RILKE, *Obras*, p. 375 (*Stunden-Buch*, KA 1, p. 187).

Así, cuando el hombre se olvida de Dios, cuando lo hace a un lado, en realidad, no hace más que olvidarse de sí mismo: «porque Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo de mí y más elevado que lo más sumo de mí», podría decir san Agustín³⁰⁰. Cabe recordar, además, que el hombre tiene una tarea decisiva en el despliegue de lo Absoluto: es en él donde aparece el espíritu. O, mejor: el espíritu es la misma comunidad hombre-Dios. Así, en el momento en que se *escinde* esta comunidad, las partes se desvanecen, caen en la absoluta finitud y en la contingencia. Todo se vuelve un sinsentido porque la relación del ser-otro, por lo menos en lo que se refiere a la filosofía de la naturaleza, es la pura exterioridad de las *partes extra partes*. En esta escisión, las cosas se finitizan unas a otras, se niegan, se oponen, se contradicen, etc. Así es como se lo expresa en la *Segunda Elegía*, cuyo tema principal es la finitud y la transitoriedad.

Pero, más precisamente, en esto consiste la experiencia nihilista que vive el joven Malte durante su estancia en París: «Conque aquí viene la gente a vivir: yo diría, más bien, que a morir»³⁰¹. La razón de ello es que, para Rilke, la ciudad es el lugar de la dispersión, pero entendida tanto como distracción o entretenimiento, como disolución o pérdida de la *péras*, es decir, en un sentido ontológico. Dicho de otro modo: en la dispersión y el entretenimiento de la ciudad, el hombre se olvida de que el *centrum* de su existencia es Dios, ese Dios en torno al cual gira el monje-poeta de *El libro de horas* porque Él es la completitud, la esencia de todo. Ese Dios que, en definitiva, es la tarea-obligación o *télos* que hace falta cumplir, pero que la gente olvida porque, en la ciudad: «nadie vive su vida»³⁰², porque la gente vive de la moda, de los pasatiempos... Podría pensarse, incluso, en el Mercado del Consuelo de la *Décima Elegía*: ese mercado que impide vivir la vida de una manera seria, grave, es decir, aceptando «la belleza y el espanto»³⁰³ de todas las cosas. O, como se dice de una manera más plástica en *El libro de horas*:

Pues las grandes ciudades no son verdad; engañan
al día y a la noche, al animal y al niño;

³⁰⁰ AGUSTÍN de Hipona, *Confesiones*, III, cap. 7, 11.

³⁰¹ RILKE, *Obras*, p. 1473 (*Malte*, KA 4, p. 455). Trad. modificada: Valverde traduce: «¿De modo que aquí viene la gente para vivir? Yo creería más bien que aquí se muriera».

³⁰² RILKE, *Obras*, p. 413 (*Stunden-Buch*, KA 1, p. 210).

³⁰³ RILKE, *Obras*, p. 385 (*Stunden-Buch*, KA 1, p. 192). Trad. modificada: Valverde traduce «hermosura y espanto».

su silencio es mentira; mienten con los rumores
y con las cosas, dóciles.

Nada del verdadero acontecer lejano,
que en torno a ti gira, tú, el que llegas a ser,
tiene lugar en ellas. El soplo de tus vientos
cae por las callejas que lo doblan de modo
diverso, su rumor se confunde en el ir
y venir, excitado e irritado.

Y van también a parques y alamedas³⁰⁴.

Las ciudades engañan a las noches porque, por la noche, el hombre moderno ya no duerme, tampoco ora o guarda silencio, sino que va a los clubes y tabernas a beber, envuelto en luces de neón multicolor que le roban el protagonismo a la eternidad de las estrellas, a aquella eternidad que sorprendió a Tales, sacándole de su engaño. Día y noche, por tanto, quedan falseadas porque todo se vuelve ambiguo. Y, por ello, el animal tampoco es capaz de concordar con la naturaleza y la vida: se extravía en las migraciones y, como el hombre, no encuentra reposo en parte alguna. Además, los niños, con la imposición de los padres por tener una vida «provechosa» y el amoroso cuidado de las madres, pierden el contacto de lo terrible, de lo negativo: el mundo se vuelve familiar, humano, *demasiado* humano³⁰⁵, como le escribía Rilke a su amiga Lotte Hepner en la antemencionada carta. Y, de esta manera, nada se sabe ya en las ciudades del «lejano suceder», es decir, de la trascendencia. La esencia, lo Absoluto, ha quedado en un *más allá* incognoscible e indiferente. De hecho, en la *Décima Elegía*, se dice: «justo en el dorso del tabique, justo detrás, está *lo verdadero*»³⁰⁶. En efecto, sin Dios, se vive en un mundo de apariencias, en un mundo de finitudes y contingencias que no pueden servir de asidero o punto fijo para vivir. Sin ese fundamento, sin esa verdad fundamental y fundamentadora, se produce la inmediata disolución del mundo, de todo lo real. Las cosas pierden su *péras*, aquello que las contenía y conservaba su seipsigualdad.

³⁰⁴ RILKE, *Obras*, p. 463 (*Stunden-Buch*, KA I, p. 240).

³⁰⁵ Piénsese, especialmente, en las Tercera y Cuarta elegías.

³⁰⁶ RILKE, *Elegien X*, v. 38 (KA 2, p. 231, trad. propia).

Quedan así incompletas, imperfectas y condenadas a la molicie. Así lo explica Joan de Solà en su introducción al *Malte*:

Todos los personajes, salvo quizá la madre o un par de sirvientes, se definen por una tara, por un defecto físico que subrayaría la idea de incompletud e imperfección. Todo el mundo está roto, presenta una fractura interior, un agujero, una carencia, está enfermo, tocado, moribundo, como el propio Malte, aquejado de una enfermedad de la que no conocemos ni el diagnóstico —pese a que cabe suponer que es angustia— ni la resolución³⁰⁷.

Es esta experiencia nihilista, pues, la que provoca el estremecedor grito que abre las *Elegías*: «¿Quién, si yo gritara, me oiría desde las esferas / de los ángeles»³⁰⁸. El hombre, en esta escisión, necesita que alguien le recoja, es decir, que alguien contenga su ser o le sirva de unidad porque su mundo³⁰⁹, el mundo interpretado, es decir, ese mundo demasiado humano, ya no es suficiente. De hecho, seguramente nunca lo fue. Ahora, simplemente, se ha vuelto insoportable.

Se ve, entonces, que lo que ha vuelto *imposible* la vida es, justamente, que el hombre vive de espaldas a Dios y que, por tanto, se ha olvidado de su tarea: completarle. Y se ve también que *volver* a hacer posible la vida consiste, precisamente, en completar a Dios, en la medida en que Él es la posibilidad de toda completitud. Así, cuando Rilke se refiere a la tarea [*Werk*] del hombre, a su misión [*Auftrag*] o, como se vio en la conferencia «Sobre el arte», a su obligación [*Pflicht*], no hace más que pensar en el *érgon* de la tradición griega, es decir, en el trabajo específico de algo o alguien y, por lo tanto, en la acción que específicamente *realiza* la plena actualización de su esencia, la que le lleva a su *télos* o a su propia naturaleza³¹⁰. El *érgon* del hombre, su felicidad y plenitud, es completar a Dios; y esta tarea es la que dará sentido a todas sus demás acciones, la que dará sentido a su existencia. Atendiendo a esta tarea, es que se responde a la pregunta que abre la *Novena Elegía*:

¿Por qué, si es necesario que la finitud de la existencia
llegue a ser como la del laurel —de un verde un poco más oscuro

³⁰⁷ DE SOLÀ, J., «Introducción. París no era una fiesta», en RILKE, R. M., *Apuntes de Malte Laurids Brigge*, Alba, Barcelona, 2016, p. 19.

³⁰⁸ RILKE, *Elegien* I, vv. 1-2 (KA 2, p. 201, trad. propia).

³⁰⁹ Cf. CHOZA, *Al otro lado...*, o. c., pp. 19-20.

³¹⁰ ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, I 7, 1097b25.

que las demás cosas, con leves ondas en el filo
de cada hoja (como sonrisa de un viento)—, por qué, entonces,
tener que ser humanos, y, rehuyendo el destino,
anhelar destino?³¹¹

Pero, para perfilar mejor estas ideas, es preciso volver de nuevo al fenómeno de la ciudad, debido a que, de él, se pueden destilar otras cuestiones muy clarificadoras para lo que aquí importa. En efecto, la ciudad no deja de ser un orden instaurado por el hombre. En ella, el hombre configura un modo de vida a partir de unas leyes que él mismo diseña. De alguna manera, pues, en la ciudad el hombre es su propio Dios. Pero, visto de esta manera, entonces, las ciudades, al darse su propia ley, cometen injusticia contra la ley divina, que Rilke, por cierto, describe como «la más suave de las leyes» en uno de los poemas de *El libro de horas*³¹². Si la denomina de este modo, suavísima, es porque es una ley que no constriñe o coarta, sino que, más bien, posibilita u ofrece libertad. Dios es la ley de la cual todas las demás leyes dependen. Esta misma idea es la que expresó Heráclito en el fragmento B 114 (DK): «pues se crían todas las leyes humanas de la divina única: pues tanto poder tiene para gobernar cuanto quiere, y es suficiente para todo y aun sobra». En efecto, el hombre, al conocer a Dios o el *Lógos* de todo lo real, puede actuar racionalmente en todos los ámbitos y, por lo mismo, puede ser justo y *concordar* con el mundo y la naturaleza que le envuelven, o sea, con todo aquello que le rodea, pero que, de primeras, no le pertenece³¹³. De lo contrario, irá por la vida como desacompañado. A esta idea habrá que volver después, pero reténgase por ahora cómo, en la *Primera Elegía*, Rilke ya alude a ella con el *Stimme, Stimme*³¹⁴.

Pero, en fin, de lo que se trata, en definitiva, es de que el hombre encuentre de nuevo su lugar en el mundo, su naturaleza o modo de ser esencial. Es claro que esta es una tarea realmente difícil porque algo muy humano es, precisamente, la técnica. No es este el lugar para desarrollar pormenorizadamente este tema, pero baste con decir que la técnica abre la sustancia. Antes de ella, las cosas son de una manera y, por ello, actúan siempre de una manera: el fuego tiende hacia arriba y la

³¹¹ RILKE, *Elegien IX*, vv. 1-6 (KA 2, p. 227, trad. propia).

³¹² RILKE, *Obras*, p. 345 (*Stunden-Buch*, KA 1, p. 169).

³¹³ RILKE, «Der Auszug des verlorenen Sohnes», *Neue Gedichte*, v. 2 (KA 2, p. 458, trad. propia).

³¹⁴ RILKE, *Elegien I*, v. 54 (KA 2, p. 202).

piedra cae hacia el centro³¹⁵. Con la técnica, sin embargo, se pueden cambiar las propiedades de las cosas y, por lo tanto, sus actos: en la actualidad, son más que conocidas las modificaciones genéticas o los cambios de sexo, etc. Es claro que todo esto Rilke no lo conoció. Aunque pudo conocer, por ejemplo, la técnica para desviar el curso de un río o la técnica para producir energía, etc. Para el poeta, todo esto es un *abuso* de la naturaleza porque es una alteración de su substancia o esencia. Una atrocidad. Así lo expresa, por ejemplo, en el «Soneto XXIV» de la Primera parte de los *Sonetos a Orfeo*:

[...] Ya sólo en las calderas
arde el fuego de antaño, y se alzan más martillos.
Pero perdemos fuerza [*Kraft*] como los nadadores³¹⁶.

Obsérvese que Rilke nuevamente habla de fuerza [*Kraft*], que es el término que emplea, junto con el de poder [*Macht*], para referirse a Dios. Esto quiere decir que el hombre, al utilizar violentamente la fuerza de la naturaleza, *pierde* la fuerza, o sea, se aleja de Dios. Lo que está aquí en juego, en definitiva, es la dicotomía entre dos modos de vida: el prometeico y el órfico. Como es sabido, Prometeo les robó el fuego a los dioses del Olimpo y se lo regaló a los hombres que, con él, descubrieron la técnica y, por lo tanto, pudieron modificar la naturaleza. Orfeo, por el contrario, concuerda con la naturaleza con el arte y con el amor, es decir, con el respeto³¹⁷. Como es claro, esta es, precisamente, la actitud que defenderá Rilke en los *Sonetos a Orfeo*. Por ahora basten los siguientes versos de Eliot:

No es que yo sepa mucho sobre dioses, pero me parece que el río
es un dios pardo y fuerte, hosco, indómito y huraño,
paciente hasta cierto punto, reconocido al principio como límite,
útil e inseguro como ruta de comercio;
luego nada más que un problema para quien hace puentes.
Pero una vez solventado el problema, los habitantes de la ciudad
casi no se acuerdan del dios pardo, aunque sea siempre implacable,
fiel a sus furias y ciclos, destruyendo y recordando
aquello que los hombres han preferido olvidar, despreciado y desoído

³¹⁵ AGUSTÍN de Hipona, *Confesiones*, XIII, cap. 9, 10.

³¹⁶ RILKE, *Obras*, p. 841 (*Sonette I*, 24, vv. 12-14, KA 2, p. 252).

³¹⁷ Para estas dos actitudes, cf. HADOT, P., *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, trad. Maria Cucurella Miquel, Alpha Decay, Barcelona, pp. 126-130.

por quienes rinden culto a la máquina; pero a la espera, vigilando y a la espera³¹⁸.

§ 9. La tarea poética

Ahora bien: ¿cómo completar a Dios? O, mejor: ¿qué es *lo que* lo completa? En breve, Rilke podría responder:

Solo por ti se encierran los poetas
juntando estampas, ricas y sonoras,
y vagan, y maduran comparando,
y están toda la vida siempre solos...
Y los pintores solo hacen sus cuadros
para que tú recobres *immutable*
este mundo que hiciste transitorio.
Todo se hace perenne. La mujer,
como el vino, hace tiempo maduró en Monna Lisa.
No debería haber ya más mujeres,
porque ninguna añade nada nuevo.
Los que hacen formas son igual que tú.
Quieren eternidad. Y dicen: ¡Piedra,
sé eterna! Y es querer que se haga tuya.

También los que aman, juntan para ti.
Son los poetas de un momento breve.

[...] Hacia ti va el rebose [*Überfluß*] de las cosas:
como las pilas altas de las fuentes
se vierten siempre, como de melenas
de pelo suelo, a la más honda taza,
así la plenitud cae en tus valles
cuando cosas e ideas se desbordan [*übergehn*]³¹⁹.

La naturaleza, por sí misma, es pura exterioridad, ser-otro, porque no tiene autoconsciencia. Por ello, lo que completa a Dios no puede ser lo meramente otro,

³¹⁸ ELIOT, o. c., p. 109, vv. 1-10.

³¹⁹ RILKE, *Obras*, p. 411 (*Stunden-Buch*, KA I, p. 209).

sino que esto otro debe interiorizárselo, llevarlo al para-sí. En la *Fenomenología*, en el capítulo de la autoconciencia, Hegel señala que, en la dialéctica del señor y el siervo, es el siervo quien, pese a no poder disfrutar de sus obras, siente mayor satisfacción que el señor debido a que, al trabajar la tierra, deja de sentir el mundo como un ser-otro más allá de sí, o bien: gracias al trabajo se reconoce en el mundo o reconoce el mundo como *suyo*. Tal vez pueda decirse, visto así, que el poeta-hombre es el siervo que cultiva la tierra para el señor, pero sabiendo que él también podrá disfrutar de sus obras, dado que tiene clara conciencia de formar parte de la comunidad Dios-hombre.

De esta manera, la tarea del artista es la de interiorizar, mediante el trabajo, todo el mundo o, en lenguaje rilkeano, todas las cosas [*Dinge*]. Y por ‘cosa’ cabe entender todo aquello que existe, ya sea material o inmaterial, real o imaginario, concreto o abstracto; es decir: objetos, seres vivos, sueños, ilusiones, deseos, tristezas, pensamientos, acciones, emociones, sensaciones, etc. No es este sino el propósito de los *Neuen Gedichte* (1902) y *Der Neuen Gedichte anderer Teil* (1907). O como se dice en la *Novena Elegía*:

Estamos *aquí* tal vez para decir: casa,
puente, manantial, portón, cántaro, árbol frutal, ventana
o a lo más: columna, torre...³²⁰

Ahora bien, esta interiorización no puede ser de cualquier manera. Si los poetas se «encierran», como se dice en el primer verso del anterior poema, es porque se consagran al trabajo, a la precisión. O, como diría Hegel: para conocer verdaderamente lo absoluto, hacen falta «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»³²¹. Es sabido que, para Rilke, no hay nada más importante que estos valores. Pero especialmente el de la exactitud. De hecho, ya se citó aquel pasaje del *Malte* en el que poeta Félix Arvers aplaza su muerte para corregir a una pobre monja inculta que había dicho «coledor» en vez de «corredor». «Era poeta y odiaba lo inexacto», explica Malte³²². O, como se dice en otro poema de *El libro de horas*: «No debemos pintarte de manera arbitraria»³²³. Es también por ello, en

³²⁰ RILKE, KA 2, p. 228, trad. propia.

³²¹ HEGEL, FEN, p. 73 (GW 9, p. 21).

³²² RILKE, *Obras*, p. 1571 (*Malte*, KA 3, p. 572).

³²³ RILKE, *Obras*, p. 327 (*Stunden-Buch*, KA 1, p. 158). Trad. modificada: Valverde traduce «Con nuestras fuerzas note pintaríamos».

fin, que el antemencionado problema de la atención-distracción es tan importante en Rilke: como explica Heidegger en *Ser y tiempo*, en la medianía, el hombre se llena de curiosidad y no atiende a nada en particular, o mejor: «la curiosidad no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la vista, sino que busca el ver *tan sólo* por ver»³²⁴. De esta manera, pues, las cosas nunca llegan a ser percibidas de una manera originaria y constituyente. Y, como se vio, el hombre debe percibir las cosas para que Dios se especialice y llegue a su máxima concreción o perfección. Pero, por lo mismo, si las cosas no son percibidas, entonces, tampoco pueden superar su estado de fugacidad y anonimato. Es por ello que, en la *Primera Elegía*, se dice:

Sí, es cierto que las primaveras te necesitaron. Hubo algunas estrellas
que acudieron a ti para que las percibieras. En el pasado,
se alzó a ti una ola
y, pasando junto a una ventana abierta,
un violín se te entregó. Todo esto era misión
Peor, ¿pudiste cumplirla? ¿Acaso no estabas todavía
distráido, suspirante, como si todo
te anunciara una amada?³²⁵

El hombre se distrae buscando maneras de eludir su tarea fundamental, y el amor es la más frecuente de ellas. En efecto, como enseña Choza, el amor fija la atención en el ser querido, de tal manera que el mundo puede organizarse desde un centro. Todo orbita en torno a él. El árbol ya no es solo el árbol, sino el lugar en el que uno se enamora:

Al enamorarse cada uno percibe la posibilidad de la plena y absoluta realización de sí mismo en el otro como varón o como mujer, y la plena y absoluta realización del otro a través de uno mismo, y junto con eso, la realización de una nueva vida y de un mundo nuevo, o bien de los mismos, pero según un sentido nuevo y maravilloso y que antes no tenían³²⁶.

Pues bien, del mismo modo, en los *Apuntes*, por ejemplo, cuando el joven Malte se enamora de Abelone y es correspondido por ella, se dice: «Oh, ¿no ha

³²⁴ HEIDEGGER, SyT § 36, p. 174 (GA 2, p. 229). Para un análisis más detallado de la distracción en Rilke, cf. BOLLNOW, o. c., p. 65.

³²⁵ RILKE, *Elegien* I, vv. 26-33 (KA 2, pp. 201-202, trad. propia).

³²⁶ CHOZA, J., *Antropología de la sexualidad*, Thémata, Sevilla, 2017, p. 95.

cambiado el clima? ¿No es más suave, en los alrededores de Ulsgaard, con todo nuestro ardor? ¿No florecen ahora algunas rosas más tiempo en el parque, hasta entrado diciembre?». Pero este nuevo mundo organizado es falso, aparente. Como se decía antes, el auténtico *centrum* es Dios. «Giro en torno de Dios», decía el poeta-monje de *El libro de horas*³²⁷. La razón de ello es porque Dios es el supremo Amor (*Deus est caritas*) y, por lo mismo, es quien puede fijar la atención del hombre de una manera absoluta. Solo contemplando a Dios o, mejor, solo poniendo las cosas en relación a Dios, la realidad cobra completo sentido. Todo cobra su peso, su densidad ontológica, en torno a Él porque, en definitiva, Él es la suprema inteligibilidad, la ley suprema de la realidad³²⁸.

Así, pues —volviendo al poema del comienzo de la sección—, se entiende que se diga que pensamiento y cosa hayan de ir de la mano. La cosa gana su verdad cuando es comprendida, cuando se la capta desde el todo, desde Dios o la Idea. Pero es importante llamar la atención sobre el último verso: «cuando los pensamientos y las cosas desbordan». La traducción del término *übergehen* es ciertamente difícil porque, por lo general, va acompañado de una preposición que especifica su significado, ya sea *auf*, *zu* o *in*. Valverde opta por «rebotan», pero así desdibuja el matiz entre *Überfluß*, del primer verso, y *übergehen*. De hecho, a primera vista, la traducción de *Überfluß* por ‘rebotar’ parece correcta, ya que se conserva la referencia a la fluidificación de *Fluß*, tan presente a lo largo del poemario. Pero lo cierto es que *Überfluß*, todo junto, significa ‘exuberancia’, ‘superabundancia’. Por ello, la traducción del primer verso sería más bien: «Así fluye hacia ti la exuberancia de las cosas».

Pero, además, en el caso de *übergehen* el matiz de lo fluido no está presente, por lo menos no de una manera literal: sobre (*über*), pasar (*gehen*). Pero, aun así, traducir *übergehen* simplemente por «desbordan», provoca que el lector se pregunte inevitablemente: ¿qué?, ¿qué *recipiente* desbordan? Incluso si se lo concibe intransitivamente, habría que preguntar: ¿de qué desbordan? Por ello, Valverde certeramente añade el pronombre reflexivo *se*. En efecto, *übergehen* señala una relación especial entre las cosas y los pensamientos. De acuerdo con el sentido del

³²⁷ RILKE, *Obras*, p. 325 (*Stunden-Buch*, KA I, p. 157).

³²⁸ Sobre la cuestión del amor como una ley gravitatoria en Rilke, ALAMPARTE, *Rilke y San Agustín*, o. c., pp. 25-27.

poema, es cuando (*wenn*) las cosas y los pensamientos *se* sobrepasan (*übergehen*), cuando «la plenitud de los valles desciende». O bien: es la unión de las cosas y los pensamientos la que pone en marcha el fluir de las cosas hacia Dios porque precisamente esta unión de cosa y pensamiento es la misma exuberancia (*Überfluß*). Así, también en Rilke, como pudo verse en Hegel, ser y pensar están inmediatamente ligados: para que algo sea efectivamente real, es decir, exuberante, debe ser en-sí-y-para-sí; o bien: su finitud como sustancia singular debe estar penetrada por la infinitud del pensamiento. O, dicho de otro modo: para que algo *sea*, debe tener forma (*eidós*). La razón es clara: todo aquello a-morfo, no es más que un espectro, un fantasma que repudia a la razón. No por nada, de hecho, lo hermoso (*formoso*, aquello que tiene forma) es lo más bello. Esta es la idea que, en otras palabras, aparece, precisamente, al final de la primera estrofa: la piedra, para ser infinita o eterna, debe ser *tuya*, es decir, de Dios. Y Dios, para superar su abstracción o universalidad absoluta, debe *ser*, a su vez, la piedra.

Esta idea de que cosa y pensamiento han de ir de la mano aparece también en otro sugerente poema de *El libro de horas*:

Estoy en el mundo muy solo, pero no bastante solo
para consagrar cada hora.
Estoy muy pequeño en el mundo, pero no bastante pequeño
para ser ante ti como una cosa,
oscura e inteligente³²⁹.

Para que el poeta-monje aparezca ante los ojos de Dios como una cosa, esto es, como algo determinado y acabado (*péras*), debe llegar a ser oscuro (*dunkel*) e inteligente (*klug*). Oscuro porque, en la noche, como se dice al comienzo de *El libro de horas*: «se profundizan mis sentidos»³³⁰. Es decir: para que Dios pueda percibir *profundamente* al hombre, en toda su esencia, este debe mostrarse *oscuramente*. Por paradójico o contradictorio que parezca, lo cierto es que, en efecto, en la noche es cuando se es más consciente de esta o aquella molestia en la espalda, de este o aquel goteo, etc. Es como si, en la oscuridad, no solo se redoblasen los sentidos, sino que, al mismo tiempo, la cosa ganase densidad ontológica para ser *más*

³²⁹ RILKE, *Obras*, p. 327 (*Stunden-Buch*, KA I, pp. 162-161). Trad. modificada: Valverde traduce *klug* por «prudente».

³³⁰ RILKE, *Obras*, p. 325 (*Stunden-Buch*, KA I, p. 157). Trad. modificada: Valverde traduce *zittern* por «temblar», que es correcto. Sin embargo, el sentido es, más bien, el de «redoblar» o «agudizar».

comprensible o real. Visto así, lo *oscuro*, pues, no está opuesto a lo inteligible, como cuando se dice en el día a día «sus palabras eran oscuras», para indicar que no eran fáciles de comprender. Sino que, antes bien, cuanto más oscura una cosa, tanto más *aparece* o más inteligible es. De hecho, en filosofía, es ya una costumbre advertir que lo más *evidente* es, por lo mismo, lo más desconocido porque pasa *desapercibido*³³¹. Pero visto así, entonces, el conocimiento no tendría tanto que ver con pensar lo luminoso, como con la oscuro, muy al contrario de como se ha pensado tradicionalmente³³². En cualquier caso, no obstante, es claro que esta transmutación de lo visible en lo invisible es la que aparecerá con mayor fuerza y protagonismo en las *Elegías*.

Pero esta «oscuridad», en realidad, no hace sino reforzar el segundo adjetivo: *klug*. Como se viene diciendo, la cosa, para ser *cosa*, debe estar penetrada por el pensamiento o ser racional. La razón de ello es que el ser de la cosa descansa, precisamente, en la racionalidad absoluta de la idea, en Dios. Únicamente lo efectivamente real, es decir: aquello que ha sido comprendido desde el todo y, por tanto, ha sido *ubicado* como parte necesaria de él, tiene *trascendencia*. Las apariencias, los fenómenos y contingencias no tienen ningún peso o participación en el devenir absoluto. La contingencia pasa *desapercibida* y, por lo mismo, su densidad ontológica es mínima. Así lo explica Hegel, precisamente, en la nota al § 6 de la *Enciclopedia*, comentando la antemencionada sentencia de que lo real es racional y lo racional es real: «Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una posibilidad, algo que tanto es como podría igualmente no ser»³³³. Así, pues, para «redimir las cosas de su finitud», es preciso elevarlas al todo, es decir, hacerlas aparecer ante Dios o *en* Dios como parte necesaria. Para ello, en fin, hay que mostrar su racionalidad, hacerlas inteligentes (*klug*) en lo absoluto. Así lo expresa Rilke en la célebre carta a Hulewicz:

No en un sentido cristiano (del que me alejo cada vez más apasionadamente); sino que, con una conciencia terrenal, profundamente terrenal, felizmente terrenal, se trata de integrar lo *aquí* visto y tocado en un ámbito más amplio, el

³³¹ Cf. ZUBIRI, o. c., pp. 16 y ss.

³³² Para la preeminencia de la visión en el pensamiento occidental, cf. LEVIN, D. M., *Modernity and the Hegemony of Vision*, University of California, Berkeley, 1993.

³³³ HEGEL, ENC, § 6 N, pp. 106-107 (GW 20, p. 45).

más amplio. No en un más allá cuya sombra oscurezca la tierra, sino en un todo, *en el todo*³³⁴.

Cuando se elevan las cosas al todo, es decir, cuando se la muestra como parte necesaria del todo, las cosas, se *determinan*, es decir, ganan su más plena concreción y, por tanto, son más ellas mismas. Pero, por lo mismo, allí donde hay una cosa concreta, Dios es más concreto, más específico y, por tanto, más perfecto y completo. En una carta a Andreas-Salomé, con fecha de 8 de agosto de 1903, Rilke escribe:

La cosa está determinada; apartada de toda casualidad, retirada de todo lo confuso, arrebatada al tiempo y entregada al espacio, se ha hecho perdurable, apta para la eternidad. El modelo parece, la cosa de arte *es*. Así, lo uno es el progreso sin nombre sobre lo otro, la silenciosa y creciente realización del deseo de ser, que emana de todo en la naturaleza³³⁵.

Pero este deseo de realización de toda la naturaleza llega, para su sorpresa, a una realización nunca imaginada, tal como se expresa en la *Novena Elegía*:

Pero para *decir*, compréndelo,
oh, para decir de una manera tal, como las cosas mismas jamás
pensaron ser en su intimidad³³⁶.

A. Las tareas de la vista y el corazón

Ahora bien, para realizar la tarea poética propiamente, antes es preciso llevar a cabo un largo proceso de aprendizaje que, en general, Rilke divide en dos etapas: la etapa de la vista y la etapa del corazón. Así lo expresa en un célebre poema titulado «Wendung», de 1914:

[...] Y el universo mirado
quiere crecer en el amor.
La tarea de la vista está hecha,
haz ahora la tarea del corazón
en aquellas imágenes cautivas por ti; pues tú
las habías sometido: pero sigues sin conocerlas³³⁷.

³³⁴ RILKE, *Poética*, p. 185 (*Briefe*, vol. 2, p. 482).

³³⁵ RILKE, *Poética*, p. 41 (*Briefe*, vol. 1, p. 55).

³³⁶ RILKE, *Elegien IX*, vv. 32-35 (KA 2, p. 228, trad. propia).

³³⁷ RILKE, *Wendung*, vv. 46-51 (KA 2, p. 101-102, trad. propia).

En primer lugar, nótese que *Wendung*, en alemán, quiere decir algo así como «giro», «cambio» o, de modo más general, «viraje». Con este poema, por tanto, Rilke está proponiendo un cambio *poiético*: de ahora en adelante, los poemas se construirán de un modo diferente porque su propósito es, en efecto, otro. Pero antes de pasar a analizar esta segunda etapa, conviene primero detenerse en la de la vista.

Más arriba se dijo que, para Rilke, por culpa del mundo interpretado —ese mundo demasiado humano— lo verdadero había quedado *justo* detrás³³⁸. Es decir, lo que el hombre conoce no es más que una representación [*Vorstellung*], en el sentido literal de *re-presentatio* o de volver a poner delante. Así, se tiene el clásico esquema kantiano de noúmeno y fenómeno. El hombre solo conoce fenómenos, o sea, las cosas tal y como se le aparecen o son *para* él, pero no las cosas tal y como son en sí mismas. Esta referencia podría parecer hartamente gratuita, si no fuera porque Rilke, en efecto, dedicó un año entero de su vida a leer a Kant diariamente³³⁹. Tanto es así que, en la «Octava Elegía», hay algunas referencias bastante claras al profesor de Königsberg. Por ahora, sin embargo, únicamente se atenderá a la siguiente:

Con todos sus ojos ve la criatura
lo Abierto. Solo los nuestros
están como invertidos y por entero puestos como trampas
en torno a su salida libre³⁴⁰.

Los ojos del hombre están como invertidos, dice Rilke. Esto quiere decir, entonces, que la manera en que el hombre comprende la realidad es, de suyo, falsa. Todo el conocimiento humano es falso. Es pura interpretación o conocimiento fenoménico. Es claro que, para Kant, esto ya era algo (si no mucho), pues, como mínimo, era un cierto conocimiento fundado en la certeza del Yo. Para Rilke, sin embargo, no tiene cabida conformarse con estas migajas. De lo que se trata es de conocer lo Abierto [*das Offene*], o sea, el fundamento de lo real o lo Absoluto mismo. Para ello, pues, es preciso un conocimiento mucho más original y originario. O sea, es necesario conocer la estructura misma del Yo o de la autoconciencia,

³³⁸ RILKE, *Elegien* X, v. 38 (KA 2, p. 231, trad. propia).

³³⁹ Cf. RILKE, *Letters* I, carta a la condesa Luise Schwerin (1905), p. 189.

³⁴⁰ RILKE, *Elegien* VIII, vv. 1-4 (KA 2, p. 224, trad. propia).

que, de acuerdo con Hegel, es la identidad de la identidad y la no identidad. Arriba, en efecto, se citó el siguiente fragmento:

Yo me diferencio de mí mismo, y en esto está de modo inmediato para mí que esto diferenciado no sea diferente. Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero esto diferente, puesto no-igual, no es, inmediatamente, en tanto que sea diferente, ninguna diferencia para mí³⁴¹.

Pues bien, de lo que se trata ahora es de buscar la autoconciencia en Rilke. Antes de ello, no obstante, es preciso recordar lo que se dijo a propósito del ángel: él es la pura autorreferencia a sí mismo, es el $A = A$. Véase la siguiente estrofa de la «Segunda Elegía».

Vosotros, los primeros agraciados, mimados de la creación,
serranías, cumbres aurorales
del acto creador, polen de la divinidad en flor,
refracciones de luz, pasillos, escaleras, tronos,
espacios de esencias, escudos de gozo, tumultos
de sentimiento en un arrebato tempestuoso y, de pronto,
cada uno, *espejos*: que irradian su propia belleza,
recobrándola de vuelta en su mismo rostro³⁴².

Serranías, pasillos, escaleras, espejos: lo que caracteriza al ángel es la capacidad de relación, o sea, su capacidad para mantener la unidad y, por lo tanto, de restaurar la diferencia. Es por ello que, en general, se puede decir que se corresponden con la pura autoconciencia del Yo.

Pues bien, no deja de ser llamativo que cuando, en la *Fenomenología*, Hegel deduce la autoconciencia después de la larga dialéctica de la fuerza, el fenómeno y la ley, escriba:

Se ha levantado, pues, este telón que había delante de lo interior, y lo que tenemos es el mirar de lo interior hacia dentro de lo interior puro; el mirar de lo homónimo *indiferenciado* que se repele a sí mismo, puesto como interior *indiferenciado*, para *el cual*, sin embargo, es igualmente inmediata la *no-diferencialidad* de ambos, la *autoconciencia*. Se muestra que detrás de eso llamado telón, que debía tapar lo interior, no hay nada que ver, si no es que nosotros mismos pasamos ahí

³⁴¹ HEGEL, FEN, p. 241 (GW 9, p. 100).

³⁴² RILKE, *Elegien* II, vv. 10-16 (KA 2, p. 205, trad. propia).

detrás, tanto para que haya visión como para que ahí detrás haya algo que pueda ser visto³⁴³.

Obsérvese que se ha levantado el telón. Hegel, como es claro, está jugando con las palabras: ya no hay representaciones —o sea, el fenómeno ya no se opone a la esencia, sino que coincide con ella— porque se ha descubierto que, en el fondo, lo que está en juego en toda cosa es el movimiento del concepto en tanto que concepto, o sea, el movimiento de la propia autoconciencia. Se ha acabado, pues, la farsa y se comienza a habitar, de una vez por todas, en el reino natal de la verdad³⁴⁴. En Rilke, en la «Cuarta Elegía», sucede algo similar. Allí, en efecto, se dice:

[...] Cuando me dispongo
a esperar ante el escenario de marionetas, no,
más bien a contemplar puramente, para compensar
por fin mi atención, un ángel, como un niño que juega,
acude allí y pone en movimiento a las marionetas.
Ángel y marioneta: finalmente hay espectáculo.
Entonces se reúne lo que continuamente
enemistamos por el hecho de existir. Surge entonces,
de nuestras estaciones, el contorno
de todo cambio. Por encima y al otro lado,
juega entonces el ángel³⁴⁵.

En primer lugar, obsérvese en la escena: un niño contempla atentamente un escenario vacío. De nuevo, se está ante un teatro. En este caso, sin embargo, no cae el telón, sino que comienza el espectáculo: aparecen un ángel y una marioneta. Es decir: por un lado, se tiene la representación o el fenómeno y, por otro, la esencia o el noúmeno. Así, se tiene aquello que, de acuerdo con Rilke, continuamente enemistamos por el solo hecho de existir. Ahora, sin embargo, están en sintonía y puede verse que el ángel, la autoconciencia, es la que pone en movimiento a la marioneta, la anima o le insufla vida. Así, el ángel, en definitiva, es la fuerza viva de la subjetividad que pone en movimiento la realidad y es, por lo tanto, su verdad.

Como se ve, en fin, de lo que se trata, para Rilke, es de superar esta escisión entre fenómeno y noúmeno, entre esencia y representación. Y esto es lo que

³⁴³ HEGEL, FEN, p. 243 (GW 9, p. 101).

³⁴⁴ HEGEL, FEN, p. 244 (GW 9, p. 102).

³⁴⁵ RILKE, *Elegien* IV, vv. 52-62 (KA 2, p. 212, trad. propia).

comienza a hacer, en efecto, en el *Malte*. Allí escribe: «Aprendo a ver»³⁴⁶. Este aprendizaje, por lo demás, importa ponerlo en relación con la clásica idea de que la verdad es invisible. Es claro: lo visible es la materia y la materia es, de suyo, incognoscible. Lo verdadero, por lo tanto, ha de ser la *idea*, o sea, lo universal de cada cosa. Recuérdesse, de hecho, lo que se dijo recientemente sobre la oscuridad de la cosa y su visión. Para Rilke, no obstante, esta verdad, en algunos casos, toma tintes místicos que aquí no se comentarán porque lo que importa retener ahora es que, en el momento en que se empieza a *ver* de este otro modo, es decir, en el momento en que se comienza a revertir la inversión de la vista, se comienza el gran proceso de interiorización del mundo. La razón es clara: interiorizar, se dijo, es captar la verdad de la cosa y esto es, precisamente, lo que se acaba de decir que es ver auténticamente: captar lo esencial, lo invisible, de cada cosa. Por, ello, de hecho, para Rilke, los ángeles son seres tan terribles: en ellos, ya se ha realizado la transformación de lo visible en invisible y, por lo tanto, lo real ha llegado su más plena expresión³⁴⁷.

Esta interiorización, sin embargo, tiene varias fases. Y, en este punto, es importante señalar que, para Rilke, como para Hegel, la mediación es fundamental en el proceso del conocimiento. No existe, como en Kierkegaard o en idealistas como Schelling, una primacía de la inmediatez porque todo conocimiento inmediato es un conocimiento vulgar y despersonalizado. Así lo expresa sin ambages Rilke en el *Malte*:

¡Ay, pero con los versos se ha hecho muy poco cuando se escriben pronto!
Se debería esperar para ello, y reunir sentido y dulzura a lo largo de toda una vida, posiblemente una larga vida, y luego, hacia el final, quizá se podrían escribir diez líneas que fueran buenas. Porque los versos no son, como cree la gente, sentimientos (estos se tienen bastante pronto): son experiencias [*Erlebnisse*]³⁴⁸.

Como se ve, para Rilke se trata de tener experiencias. En este caso, sin embargo, no se trata de la experiencia empirista de tener sensaciones, ni de la experiencia del viajero o aventurero. Sino la experiencia existencial o transformadora. Evidentemente, este tipo de experiencia es la que propone Hegel, y, posteriormente,

³⁴⁶ RILKE, *Obras*, p. 1474 (*Malte*, KA 3, p. 456).

³⁴⁷ RILKE, *Poética*, p. 187 (*Briefe*, vol. 2, p. 484).

³⁴⁸ RILKE, *Obras*, p. 1483 (*Malte*, KA 3, p. 466).

Wilhelm Dilthey, del sentido fuerte de *vivencia*, es decir, de aquello que configura radicalmente la visión de un mundo y, por tanto, la relación con él³⁴⁹.

Pues bien, realizada esta etapa de la vista, es decir, comprendido el mundo de manera esencial, se está listo para transformarlo. Para Rilke, lo fundamental es esto: la transformación del mundo, no su mera contemplación. Si esto es así es porque, por un lado, hace falta completar a Dios y, por otro, hace falta redimir a las cosas de su fugacidad o mala contingencia; esto es: «llevarlas a ser más de lo que nunca pensaron ser en su intimidad»³⁵⁰. O sea, el mundo no se puede quedar tal y como está: hay que ponerse manos a la obra. Y, para ello, evidentemente, es fundamental la tarea poética. Ahora bien, ¿qué tiene que ver el amor con todo esto? Es decir: ¿por qué la segunda etapa es la del amor? No son pocas las razones.

En primer lugar, nótese como en el *Malte*, siguiendo la última cita, se alude a una incorporación o interiorización extrema del mundo:

Solo cuando se hacen sangre en nosotros, mirada y gesto, sin nombre, y ya no distinguibles de nosotros mismos, solo entonces puede ocurrir que en una hora muy extraña brote en su centro la primera palabra de un verso, y parta de ellos³⁵¹.

Pues bien, como es claro, esta incorporación extrema alude a la clásica idea de que, en el conocimiento, la mente y la cosa coinciden o se adecúan (*adæquatio rei et intellectus*). O sea, de algún modo, en el conocimiento se produce una comunión. Una comunión que, podría decirse, es como la del amor. En efecto, «la pasión amorosa —dice Choza— es un impulso que tiende con la máxima fuerza a una unión total, a una donación total y a una posesión total». Pero no de tal modo que se suprima la alteridad, sino, precisamente, manteniéndola, ya que, de lo contrario, no habría «unión de dos, sino soledad de uno»³⁵². Desde un punto de vista hegeliano, se observa rápidamente que el amor recorre el mismo movimiento que el concepto puro, en la medida en que es la identidad de la identidad y no identidad³⁵³. Pero también, con Platón, podría decirse que, para Rilke, tal y como advierte Luisa

³⁴⁹ Cf. La conferencia «El concepto de espíritu (desde Hegel hasta el neopragmatismo norteamericano: Robert Brandom)», de Román CUARTANGO, impartida el 11 de noviembre de 2019 en el ciclo *Pensar ahora, pensar el mundo*, organizado por la Biblioteca de Navarra (Pamplona).

³⁵⁰ RILKE, *Elegien IX*, vv. 34-35 (KA 2, p. 228, trad. propia).

³⁵¹ RILKE, *Obras*, p. 1483 (*Malte*, KA 3, p. 467).

³⁵² CHOZA, *Antropología...*, o. c., p. 41.

³⁵³ Cf. HEGEL, EJ, «El amor y la propiedad», pp. 261-266 (GW 2, pp. 83-95).

Rodríguez Suárez, el amor es aquel impulso o fuerza que mantiene unido al Todo; la fuerza de transformación que trasciende la belleza de los sentidos, para elevarse a una belleza ontológicamente superior, al fundamento mismo³⁵⁴.

Pero importa advertir la diferencia fundamental entre una y otra etapa, porque, por lo dicho hasta el momento, podrían confundirse. Es claro que el proceso de interiorización y, por tanto, de adecuación, se produce también durante la etapa de la vista. ¿Qué es, entonces, lo que aporta el amor? Nótese que Rilke, en «Wendung», insiste en el conocimiento: «sigues sin conocerlas». Se acaba de mostrar, aunque rápidamente, cuál es la relación entre amor y saber. Pero huelga indicar, no obstante, un aspecto más.

Recuérdese que, de lo que se trata para Rilke, es de, por un lado, unir las cosas al Todo y, por otro, redimir a las cosas de su fugacidad. Pero, en realidad, estos dos propósitos son más que las caras de una misma moneda. En efecto, dicho inversamente, unir las cosas al Todo es desplegar a Dios en todas las cosas, darle todos sus nombres y todas sus fuerzas. Pero, por lo mismo, al desplegarle en todas las cosas, estas, *eo ipso*, ganan su parte de eternidad. Ahora bien, para que las cosas puedan recibir a Dios, son necesarias dos condiciones: por un lado, han de ser conscientes de ello; y, por otro, han de tener un *espacio* para cobijarlo. Estas dos condiciones, sin embargo, no las pueden cumplir porque «la naturaleza no tiene ninguna interioridad porque no es un viviente orgánico, y no sabe nada de sí porque tampoco tiene nada que se pueda llamar su “sí mismo”»³⁵⁵. No por nada, en la «Segunda Elegía», las cosas se deterioran inexorablemente hasta su aniquilación: las cosas son pura distensión espacio-temporal. Solo el hombre tiene la capacidad de *reflexión* y de recogimiento porque la conciencia y, más precisamente, la autoconciencia, permite la interioridad, que es «la capacidad de acumulación en simultaneidad del espacio y del tiempo, de lo superficial y exterior, y su acumulación efectiva»³⁵⁶. Pues bien, se ve ahora por qué Rilke le escribía a su amiga Sophy Gai que que el hombre ha de ser como el monasterio de todas las cosas, la interioridad del mundo [*Weltinnenraum*]. Pero, para llevar a las cosas a lo interior y, más

³⁵⁴ RODRÍGUEZ SUÁREZ, L., «Eros e interiorización», *Azafea. Revista filosófica*, 2004, vol. 4, pp. 219-228. En este caso, p. 221.

³⁵⁵ CHOZA, *Antropología...*, o. c., p. 39.

³⁵⁶ CHOZA, *Antropología...*, o. c., p. 50.

precisamente, a la *intimidad*, hay que amarlas. Esta es la gran diferencia entre la vista y el amor; entre una etapa y la otra. Mientras que una se da cuenta del mundo, la otra lo acoge y redime.

Más adelante, en la sección sobre la caricia, se desarrollará con mayor detenimiento la idea de amor en Rilke, por ahora reténganse los conceptos de comunión e intimidad.

§ 10. El concepto de Espíritu en Rilke

Se ha dicho ya que la restauración de la vida se produce en las *Elegías* y los *Sonetos* porque en estas obras Rilke considera que el hombre ha realizado su tarea de completar a Dios y de redimir a las cosas de su fugacidad. Dios ha llegado, pues, a su completitud y, por lo mismo, ya no es mero Dios [*Gott*], sino Espíritu [*Geist*]. En efecto, recuérdese que el Espíritu, en la tradición cristiana, se caracteriza por habitar entre todos los hombres o, como diría Hegel, por ser la autoconciencia de una comunidad o un género³⁵⁷. En Rilke, esta idea se aproxima en algunas ocasiones al pansiquismo, al panvitalismo e incluso al panteísmo. Pero, comoquiera, este cambio terminológico de Dios por Espíritu, si bien no es muy preciso y constante, sí es, por lo menos, bastante notable en los *Sonetos a Orfeo*. Sobre todo, porque el motivo de la respiración cobra especial protagonismo en sus páginas. Ahora, sin embargo, no cabe exponer este tema, sino únicamente advertir que, en efecto, en Rilke hay una noción de Espíritu que coincide en gran medida con la de Hegel o, por lo menos, con la idea de sustancia-sujeto que aquí se ha expuesto. Prueba de ello es, por ejemplo, el primer cuarteto del «Soneto XII», de la Primera parte:

¡Gloria al Espíritu que logra unirnos,
pues en verdad vivimos en figuras!
Y con pasos pequeños, los relojes
van junto a nuestro día verdadero³⁵⁸.

Como se ve, ese «día verdadero» no es más que el domingo del Espíritu, es decir, ese día en que puede descansar porque ha agotado todo su propósito. Y, si lo ha agotado, es porque el hombre «vive en figuras», esto es, en pequeñas

³⁵⁷ Cf. HEGEL, ENC § 222, p. 289 (GW 20, p. 221).

³⁵⁸ RILKE, *Obras*, p. 839 (*Sonette I*, 12, vv. 1-4, KA 2, p. 256).

disposiciones que pretenden significar o representar su esencia: darle todos sus nombres y fuerzas. Pero, visto así puede pensarse, desde luego, en las figuras de conciencia de Hegel. En cualquier caso, lo que es notorio es que Rilke pide por un Espíritu que sea capaz de reunir a todos los seres en su seno, en su interioridad, para redimirlos de la muerte y la fugacidad: «¡Gloria al Espíritu que logra unirnos!». Y es en este punto en el que definitivamente cobra sentido la idea rilkiana de que afirmar la vida y afirmar la muerte es hacer la misma afirmación. Más arriba, ya se hizo alusión a esta idea: la vida es devenir —o sea, la inseparabilidad de ser y nada— y, por tanto, tiene en su ser la muerte y la negatividad. Para que haya vida, ha de haber necesariamente muerte. Fundamentalmente, porque, si solo hubiera vida o ser, entonces, del mismo modo todo estaría muerto porque no habría movimiento: la quietud absoluta equivale a la muerte. Si, por el contrario, solo hubiera muerte o nada, entonces, claro está, no habría nada y solo habría muerte. Se necesitan, por tanto, ambos lados, para posibilitar la existencia o para que la naturaleza no quede coja³⁵⁹. Esto es, de hecho, lo que está contenido en el término griego «physis»: *phy-* (generación), *-sis* (corrupción)³⁶⁰. Pero más aún. Si el Espíritu es una fuerza absoluta e infinita que se ha de concretar en infinitas finitudes, entonces, estas finitudes se han de renovar infinitamente; ellas mismas deben morir, para dejar paso a otras finitudes (otras figuras) que expresen de mejor modo la esencia divina. Así lo expresa también Charles Taylor en su interpretación de Hegel:

La muerte misma, la muerte de hombres particulares, es necesaria en el esquema de las cosas, así como lo es la muerte de cualquier animal y la desaparición definitiva de cualquier realidad externa; ya que, en tanto externas, todas estas cosas están en contradicción consigo mismas y deben desaparecer³⁶¹.

Como se ve, entonces, suceden dos cosas. Las cosas que mueren quedan conservadas [*Aufhebung*] en el seno del Espíritu, en su subjetividad, y, por tanto, de alguna manera no mueren plenamente. Y, por otro lado, esta muerte no es cualquier muerte *en vano*, sino que es una muerte plena de sentido, una muerte auténtica,

³⁵⁹ PLATÓN, *Fedón*, 71e.

³⁶⁰ Cf. CALVO, T. M., «La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega», *Daimon. Revista de filosofía*, 2000, núm. 21, pp. 21-38.

³⁶¹ TAYLOR, Ch., *Hegel*, trad. VV. AA., Anthropos, Barcelona, 2010, p. 105.

porque es una muerte que es ganancia, debido a que, con la muerte de cada cosa, el Espíritu avanza en su despliegue. Nuevamente Taylor lo expresa de manera concisa:

Si realmente llegamos a vernos a nosotros mismos como vehículos de la razón universal, entonces la muerte ya no es «otro», ya que es parte del plan. Estamos en ese sentido ya más allá de la muerte; ésta ya no es un límite. Se incorpora en la vida de la razón, que continúa más allá de ella³⁶².

Pero, en fin, por todo lo dicho, queda claro cómo Rilke consigue explicar el sentido de la vida, posibilitarlo, con la noción de Espíritu y sus múltiples determinaciones. De hecho, así las cosas, todavía cabe hacer una última precisión.

En la dialéctica del *Etwas*, se vio que toda *determinatio* es una *negatio* y que, por lo tanto, para que el ser llegue al *algo* y, más aún, al *esto*, hacen falta muchas determinaciones que lo concreten. Lo universal, pues, para llegar a ser efectivamente real, tiene que finitizarse, o bien: llenarse de muerte. Fundamentalmente, porque la muerte es el fin último y, por lo tanto, la concreción última. Gaos lo explica de manera impecable con unas pocas palabras: «La individuación significa *limitación, finitud*. [...] Ahora bien, en la medida en que individuación dice finitud, el individuo por excelencia no sería un ser infinito, sino aquel ser que de la nada viniese a ser para aniquilarse»³⁶³.

Pero todo esto todavía puede vérselo desde otra perspectiva. De acuerdo con el hilemorfismo aristotélico, toda entidad es el compuesto de forma y materia. La forma, por su parte, es la esencia o el acto determinante; la materia, en cambio, es la potencia o aquello que está indeterminado. Así, para que Sócrates sea Sócrates, no bastan sus órganos, tendones, sus huesos y piel, sino que es necesario su *forma*, que, en este caso, serían dos: la forma humana o general y la forma específica o personal. Serían dos porque, por un lado, la forma humana lo distinguiría de todo otro ser animal; y porque, por el otro, la forma personal le diferenciaría de todo otro ser humano. Pero comoquiera, es claro que, para Aristóteles, la forma contiene la perfección de la materia y, por ello, es el fin. En efecto, nótese que, en griego, perfección se dice *teléion* y fin, *télos*. Algo es perfecto o está enteramente hecho (*per-factum*) cuando llega a su fin, precisamente porque el fin es lo que *más lo*

³⁶² *Ibíd.*

³⁶³ GAOS, J., *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, FCE, México D. F., 1945, p. 28.

acaba, más lo determina o más *lo hace* (piénsese en lo que se dijo sobre la *péras*). Ahora bien, como observa Aristóteles, la muerte también es fin y, no por nada, se dice *teleute*³⁶⁴. Quien se encamina a su muerte (*teleute*), a su fin (*telos*), de acuerdo con su forma, llega a la plenitud (*teleion*). Esto se entiende mejor si se observa que la materia es imperfecta y que, por ello mismo, no es digna de la forma. O sea, mientras que la materia se desgasta, la forma mantiene toda su vitalidad. Y, así, entonces, quien busca su *télos*, está irremediabilmente condenado a su aniquilación, precisamente porque la materia no puede soportar tal esfuerzo³⁶⁵. Pero ahora se ve, de mejor modo, por qué la muerte es tan necesaria en la filosofía de Hegel y en la poesía de Rilke. Si la negación, la determinación son necesarios para que el Espíritu se concrete, entonces, la muerte es la suprema determinación y concreción. Por ello, es importante que cada uno viva su muerte de la manera más propia y personal. Así lo expresa Rilke en no pocos lugares:

Oh, Señor, concede a cada cual su propia muerte.
Aquella muerte que solo germina de una vida
en la que ha recibido necesidad, amor y sentido.

Porque solamente somos la corteza y la hoja.
La gran muerte, aquella que todos llevamos dentro,
es el fruto en torno al cual todo da vueltas.

[O Herr, gib jedem seinen eignen Tod.
Das Sterben, das aus jenem Leben geht,
darin er Liebe hatte, Sinn und Not.

Denn wir sind nur die Schale und das Blatt.
Der große Tod, den jeder in sich hat,
das ist die Frucht, um die sich alles dreht]³⁶⁶.

Pero, dicho esto, no es necesario extenderse mucho más sobre el concepto de muerte en Rilke (se lo puede poner fácilmente en relación, por cierto, con el de

³⁶⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V 16, 1021b24-29.

³⁶⁵ Cfr. FINLAYSON, C., «El problema de la muerte desde el punto de vista de la metafísica», *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, Argentina), vol. 2, 1949, pp. 748-756.

³⁶⁶ RILKE, *Stunden-Buch*, KA 1, p. 236, trad. propia.

Heidegger). Es un tema que se ha tratado ampliamente en diversos lugares y con especial acierto³⁶⁷. Llegados a este punto importa más diferenciar de una vez por todas el pensamiento rilkiano del hegeliano.

A. Diferencias entre Hegel y Rilke

Para empezar, importa recordar que Rilke es poeta y Hegel filósofo. Y esto, tratándose de Hegel, supone ya una gran diferencia. Fundamentalmente, porque, para el profesor de Berlín el arte, si bien está en la esfera de la religión y del Espíritu³⁶⁸, no es más que una forma imprecisa de exponer o desplegar la esencia de Dios, debido principalmente a dos razones. Por un lado, porque el arte o, si se prefiere, la poesía se caracteriza por ser *inmediata*, es decir, por apelar al sentimiento y la representación. Por otro lado, porque el arte, precisamente por este componente inmediato, no se mueve en conceptos y razonamientos, sino en intuiciones³⁶⁹. Así, entonces, la filosofía es el momento del saber absoluto precisamente porque la Idea se conoce a sí misma a través del movimiento de su propio concepto.

Y, en este punto, de hecho, se vuelven a diferenciar nuevamente Rilke y Hegel. Para el filósofo alemán, es claro que Dios se conoce completamente a sí mismo y que, para él, no hay nada oscuro o esotérico. Es decir: no hay misterio para el Concepto porque no hay nada que quede en un *más allá*. Como se dijo, al final de la *Fenomenología*, se alcanza el «domingo del Espíritu» porque al Espíritu ya no le queda más propósito que el de descansar. Es más, a lo largo de las páginas de la *Ciencia de la lógica*, se tiene la impresión de que Hegel realmente se ha propuesto explicarlo todo, como si nada pudiera escapar de su penetrante mirada. Para Rilke, en cambio, estas pretensiones omnicomprendivas y omniabarcantes son absurdas. En primer lugar, véase cómo Rilke lo expresa en uno de los poemas de *El libro de horas*:

No puedo contemplar por entero mi obra
y sentir a su vez: está terminada.
Porque, cuando de ella aparto la mirada,

³⁶⁷ Cf., especialmente: ARREGUI, J. V., *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona, 1992. Y también BRUGGER, o. c.

³⁶⁸ Cf. HEGEL, ENC § 554, p. 580 (GW 20, p. 542).

³⁶⁹ Cf. HEGEL, ENC §§ 556-563 (GW 20, pp. 543- 549).

siempre de nuevo quiero construirla³⁷⁰.

Si la obra del poeta consiste en completar a Dios y el poeta nunca puede ver por entero su obra, entonces, Dios nunca estará completo. Es claro. Pero, por recuperar el lenguaje hegeliano, en Rilke, los círculos lógicos en los que se despliega la Idea nunca llegan a cerrarse, como sí sucede con el profesor de Berlín:

Vivo mi vida en círculos crecientes
que encima de las cosas se dibujan.
El último quizá no lo complete,
pero quiero intentarlo³⁷¹.

Obsérvese que, si Dios, como sosiego del hombre y del mundo, no *es*, es porque ese *será* de la conferencia *Über Kunst* no es más que un lejano infinito: el hombre, entonces, no podrá vivir nunca en paz ni consigo mismo ni con el mundo. Este infinito, de hecho, recuerda hasta cierto punto al infinito que, de acuerdo con la interpretación hegeliana, caracteriza la filosofía de Fichte: ese *deber ser* que nunca llega. Pero, comoquiera, para Rilke, el poeta ha de perseverar en su obra, por difícil y desesperanzadora que sea la tarea: «siempre debemos mantenernos en lo *difícil*; este es nuestro lote»³⁷². Y, visto así, es decir, no siendo Dios más que un nunca-todavía, podría pensarse incluso en que Rilke, como hiciera su admirado Kierkegaard, realiza en su obra un salto de fe. El hombre, movido por su oscura esperanza, va en busca de Dios en un salto a la trascendencia. Así lo expresa Rilke en la «Primera Elegía»:

¿No es tiempo ya de liberarnos, amando, del amado
y de resistir estremecidos, como resiste la flecha a la cuerda,
para ser, concentrada en el salto, *más* que ella misma?³⁷³

Pero, en Rilke, no solo no hay este salto de fe, sino que, además, la duda es todavía mayor por cuanto, para el poeta checo, el lenguaje es incapaz de expresar a Dios, cuya esencia se escapa como el agua entre las manos, más allá de todo nombre. Quien crea que ha apresado a Dios en un concepto, por móvil y dialéctico que sea este, en realidad, no hace más que captar un cadáver sin vida. Así lo expresa el poeta en el conocido poema «Temo tanto la palabra del hombre»:

³⁷⁰ RILKE, *Stunden-Buch*, KA 1, p. 183, trad. propia.

³⁷¹ RILKE, *Obras*, p. 325 (*Stunden-Buch*, KA 1, p. 157).

³⁷² RILKE, *Poética*, p. 65 (*Briefe*, vol. 1, p. 106).

³⁷³ RILKE, *Elegien I*, vv. 50-53 (KA 2, p. 203, trad. propia).

Temo tanto la palabra del hombre.
Lo dice todo tan claro:
y esto se llama «perro» y aquello se llama «casa»,
y aquí está el comienzo y allá el final.

Y también temo por su sentido, por su burla lúdica,
pues lo que fue y será: todo lo sabe;
para ellos, ninguna montaña es admirable
porque su jardín y su haber con Dios lindan.

Os lo advierto: resistiré manteniéndome alejado.
Disfruto oyendo el canto de las cosas.
Vosotros las tocáis pétreas y mudas.
Y me las arrebatáis para siempre³⁷⁴.

Esta misma idea de que el lenguaje es incapaz de apresar la verdad de las cosas y, por lo tanto, incapaz de exponer la realidad, aparece también en el soneto XVI de la Primera parte de los *Sonetos*.

Amigo mío, tú estás solo porque...
Nos apropiamos poco a poco del mundo
con palabras y signos de los dedos,
quizá su parte más floja y en riesgo³⁷⁵.

Como se vio a propósito del silogismo especulativo, para Hegel, también se trata de expresar la vitalidad de las cosas y, por ello, es necesario recorrer todo su movimiento, muy al contrario de como hacen los filósofos del entendimiento (Kant y sus herederos, por ejemplo). Con todo, Hegel está convencido de que su filosofía expresa la realidad tal y como es, sin dejar nada, por así decirlo, en el tintero. Rilke, sin embargo, considera que ni siquiera el lenguaje puede aprehender verdaderamente la vida. Por ello, de hecho, piensa que lo mejor es comprender y callar. Así lo expresa, por ejemplo, en el poema «Asunción de María», donde escribe: «Porque de comprender no se ha de hablar» [*Denn vom Einsehn ist da nicht die Rede*]³⁷⁶.

³⁷⁴ RILKE, *Mir zur feier*, KA 1, p. 106, trad. propia.

³⁷⁵ RILKE, *Obras*, p. 843 (*Sonette I*, 16, vv. 1-4, KA 2, p. 248).

³⁷⁶ RILKE, *Obras*, p. 933 (*Himmelfahrt Marie*, v. 16, KA 2, p. 45).

Pero, en fin, las diferencias entre Hegel y Rilke, sin embargo, también son otras. Como se vio, para el filósofo alemán, es importante que haya un Cristo, es decir, un hijo de Dios mediador entre el hombre y Dios Padre. Para Rilke, en cambio, esta mediación no es solo innecesaria sino hasta contraproducente. Por ello, propone, en vez de Cristo, la figura de Orfeo, que es tanto el dios de los vivos como el dios de los muertos. Es decir, es la figura que consigue resignificar la idea de que la vida y la muerte son una y la misma cosa. Rilke, como observa certeramente Luís Díez del Corral, quiere, en efecto, hacer de Orfeo un Anticristo:

Orfeo se sitúa en el lugar de Cristo y se arroga su oficio, su poder de consuelo y salvación. En Orfeo y no en Cristo debe morir y resucitar el poeta para alcanzar la vida feliz. Él es un dios víctima, un dios redentor por su muerte ultrajante; pero un dios que no lleva ninguna trascendencia, un dios de aquí, un *Hiesiger*, un *Irdischer*, un dios de la tierra. Su gracia no salva el mundo, sino que lleva más profundamente a él, patentizándolo en su puro espacio metafísico-poético. Orfeo es un dios inmanente al mundo, un dios en este sentido profundamente anticristiano. Él no es *mediador*, sino *medio*, *Mitte*. Su misión consiste no en salvar a sus devotos del mundo, sino en identificarlos con él³⁷⁷.

Pues bien, con esta diferencia, se llega también a una última diferencia. En efecto, al hacer que el mundo no sea un *momento*, como hace Hegel, que únicamente considera la naturaleza como un momento enteramente externo y negativo de la manifestación de la Idea, Rilke hace que el mundo cobre otro significado. Es claro, puesto que el mundo se ha llenado de Dios o Dios se ha llenado de mundo —en cualquier caso, la dialéctica inmanencia-trascendencia es la misma—, entonces, el mundo pasa a ser, *eo ipso*, el «espacio interior del mundo». O sea, las cosas superan su *exterioridad* y negatividad, para reconciliarse en la interioridad. Recuérdese, en este punto, que la materia es únicamente distensión espacio-temporal porque no tiene interior. En este caso, sin embargo, se trata ahora de una materia espiritualizada y, por lo tanto, una materia, podría decirse, íntima. Ahora todas las cosas *concuerdan* porque trabajan en una misma teleología. Ya no se niegan, sino que se amplían. Se dotan de ser y consistencia unas a otras. Pues bien, esto es lo que diferencia fundamentalmente a Hegel y a Rilke: mientras que para el filósofo

³⁷⁷ DÍEZ DEL CORRAL, L., «Rilke y el mito clásico», *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 87, 1957, pp. 293-318. En este caso, p. 317.

alemán la naturaleza es esencialmente finitud y muerte, para el poeta checo, en cambio, se trata de una vida mucho más plena y originaria.

CUARTA PARTE: LA RECONCILIACIÓN

Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria.

SAN JUAN (1:1-18)

En esta última parte, la reconciliación ya se ha consumado y, por ello, la vida ha vuelto a ser posible. Ahora de lo que se trata, es de ver cómo es este nuevo mundo y, más precisamente, cómo se manifiesta el Espíritu en él. Se puede avanzar ya, sin embargo, que fundamentalmente lo hace en el vaivén de la respiración y en la repetición de la caricia.

§ 11. La respiración

La reconciliación, en rigor, no se produce tanto en las *Elegías* como en los *Sonetos*. Prueba de ello, por ejemplo, es que, en las *Elegías*, el tono todavía es desgarrado. De hecho, tal vez sea únicamente en la «Novena Elegía» en la que se sienta cierta calma o sosiego. En los *Sonetos*, en cambio, pese a algunos poemas, se *respira* otra esencia. Y se emplea esta expresión porque es, precisamente, en los *Sonetos* donde aparece el motivo de la respiración con un protagonismo decisivo:

¡Respiración, tú, invisible poema! A cambio
de nuestro propio ser,
puro espacio del mundo. Contrapeso
en que transcurro yo rítmicamente.

Ola única, cuyo
mar paulatino soy;
el más avaro, tú, de todo mar;
usura del espacio.

¡Cuántos de estos lugares del espacio
dentro de mí han estado! Hay algún viento
que es como un hijo mío. Aire, ¿me reconoces,

lleno aún de lugares que antaño fueron míos?
Tú, que fuiste la fúlgida corteza,
la hoja y la redondez de mi palabra³⁷⁸.

En *El libro de horas*, ya se había definido a Dios como un «soplar de vientos» [*Winde Wehem*]³⁷⁹, así como en las *Elegías* se había dicho: «Pero escucha el soplo» [*Aber das Wehende höre*]³⁸⁰, tan vinculado al antemencionado *Stimme*, *Stimme*. Pero, en fin, esta imagen según la cual Dios es como un viento o una voz cobra todo su protagonismo en los *Sonetos*, donde, desde bien pronto, se dice:

Cantar de veras es otro aliento. Un aliento
por nada. Es un respiro en el Dios. Es un viento.
[*In Wahrheit singen, iste in andrer Hauch.*
Ein Hauch um nichts. Ein When im Gott. Ein Wind]³⁸¹.

Como se ve, el canto es un «aliento por nada». De lo que se trata en la poesía, por tanto, es de expresar la negatividad, darle voz. Y, a propósito de esta idea, Giorgio Agamben señala algo muy a propósito de lo que se viene diciendo:

Pero si, por otra parte (como muestran la dialéctica heideggeriana de *Stimmung* y *Stimme* y la figura hegeliana de la Voz de la muerte), el hombre no tuviese radicalmente voz (ni siquiera una Voz negativa) [...]. El mitologema de la Voz es, pues, el mitologema original de la metafísica; pero, en cuanto que la Voz es también el lugar originario de la negatividad, la negatividad es inseparable de la metafísica³⁸².

Pero, en fin, Dios es soplo, viento, hálito, etc. Pero ello no quiere decir sino (más allá de todas las referencias al orfismo, que aquí, ciertamente, poco importan) que Dios es *espíritu*. En efecto, ‘espíritu’ proviene del latín *spiritus*, y significa ‘soplar’; y de palabras como *spirare* también han derivado voces como aspirar, espirar, inspirar o respirar. Pero, visto así, en este punto, merece la pena volver, una vez más, sobre «El cuento de las manos de Dios». Allí se explica que, cuando Dios estaba dando forma al rostro humano, lo que más dificultades le dio fueron las

³⁷⁸ RILKE, *Obras*, p. 860 (*Sonette* II, 1, KA 2, p. 247). Trad. modificada: Valverde traduce *Atmen* por «aliento».

³⁷⁹ RILKE, *Obras*, p. 463 (*Stunden-Buch*, KA 1, p. 240).

³⁸⁰ RILKE, *Elegien* I, v. 59 (KA 2, p. 202, trad. propia).

³⁸¹ RILKE, *Obras*, p. 860 (*Sonette* I, 3 vv. 13-14, KA 2, p. 242).

³⁸² AGAMBEN, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. Tomás Segovia, Pre-textos, Valencia, pp. 136-137.

narinas. De hecho, estaba entretenido todavía en ellas, cada vez más concentrado, cuando un ángel sobrevoló sobre Él y le distrajo. Fue entonces cuando dejó de dar forma al hombre y le delegó el trabajo a sus manos, que no pudieron concluirlo porque el hombre, lleno de impaciencia por ser, se arrojó a la vida³⁸³. Como se ve, Rilke no hace más que alterar el pasaje de Génesis 2:7: «Formó, pues, Jehová Dios al hombre del polvo de la tierra y sopló en su nariz el aliento de vida; y fue el hombre alma viviente». Pero esta alteración es decisiva para comprender su pensamiento poético: el hombre, al no recibir el soplo divino, llega al mundo carente de *espíritu* y, por tanto, como un extraño a la vida o al mundo. Hegelianamente, podría decirse que el hombre, por su propia naturaleza, es decir, por la propia estructura de la conciencia, conoce el mundo como algo que está opuesto, como objeto: *ob-iectum*. Es por ello, entonces, que debe recobrarlo, es decir, recorrer el camino hacia lo interior para darse cuenta de que, en el fondo, es hijo de Dios o espíritu y que, por lo tanto, todo lo real es suyo o idéntico a él. Este camino de recuperación consiste, en realidad, en una ascesis, en un despojamiento del sí-mismo que purifica al hombre. Así, como en Hegel³⁸⁴, en Rilke reaparece la idea cristiana de que «todo el que quiera salvar su vida, *debe estar dispuesto* a perderla *por causa de mí*; y todo el que *esté dispuesto* a perder su vida por causa de mí, se salvará»³⁸⁵. Rilke lo expresa así en la «Primera Elegía»:

Por supuesto que es extraño no habitar más la tierra;
 no practicar más unas costumbres apenas aprendidas;
 no dar a la rosa, ni al resto de cosas —que de suyo eran promesa—
 la trascendencia del porvenir humano;
 lo que uno fue en unas manos infinitamente temerosas
 no serlo más, e incluso el propio nombre,
 abandonarlo como juguete roto.
 Es extraño no seguir deseando los deseos. Es extraño
 ver cómo, en el espacio, revolotea ingrátido
 aquello que, en otro tiempo, estuvo tan engarzado. Y es difícil el estar muerto:
 ese recobrar con el que, paulatinamente, uno llega a sentir

³⁸³ RILKE, *Obras*, p. 1086 (*Geschichte*, KA 3, p. 351).

³⁸⁴ Cfr. VALLS PLANA, o. c., p. 149.

³⁸⁵ LUCAS, 9:24.

un poco de eternidad³⁸⁶.

Pero todo ello sin olvidar que Dios es, a su vez, hombre, encarnación que debe especializarse o concretarse en el mundo. Y es esta interconexión entre Dios y el hombre o, mejor, esta intersubjetividad la que, precisamente, recrea la respiración en su vaivén *hacia fuera* (ser-otro, expiración) y *hacia-dentro* (para-sí, interiorización). La respiración, pues, muestra los mismos momentos del Espíritu, pues si bien el hombre *recibe* el soplo de Dios, lo devuelve mediado por su para-sí, es decir, más completo, más perfecto y ensanchado. O bien: así como el hombre recibe el *espíritu* de Dios, Dios, a su vez, para ser realmente, necesita respirar el *espíritu* del hombre. Piénsese, por lo demás, en la dialéctica del amo y el siervo.

Esta intersubjetividad o interconexión entre el hombre y el todo es, precisamente, lo que posibilita la vida. Y esta idea, de hecho, es la que aparece bien al comienzo de la «Primera Elegía»:

¿Todavía no lo sabes? Arroja el vacío de los brazos
a los espacios que respiramos: tal vez esto,
gracias a un vuelo más íntimo, lo perciban los pájaros en un aire ensanchado³⁸⁷.

Pero, como se decía al comienzo del epígrafe, por el tono desgarrado de las *Elegías*, se entiende que en ellas no se termina de realizar la tarea de completar a Dios. Tanto es así que, en la «Segunda Elegía», la respiración todavía se concibe como una pérdida:

Porque nosotros, donde sentimos, nos evaporamos,
ah, nos exhalamos y nos disipamos con el aliento; de ascua en ascua,
desprendemos un olor más tenue³⁸⁸.

En los *Sonetos*, en cambio, como se ha visto con el soneto que abre la Segunda Parte, la respiración es pura ganancia, sobreabundancia. De hecho, la respiración es lo que verdaderamente constituye la «pura relación» [*reinen Bezug*]³⁸⁹ en la que el sujeto y el objeto no se oponen y en la que la naturaleza supera definitivamente su exterioridad o contingencia. En la respiración o en el Espíritu todas las cosas han sido interiorizadas en el todo como una parte necesaria, de tal forma que

³⁸⁶ RILKE, *Elegien* I, vv. 69-80 (KA 2, p. 203, trad. propia).

³⁸⁷ RILKE, *Elegien* I, vv. 23-25 (KA 2, p. 201, trad. propia).

³⁸⁸ RILKE, *Elegien* II, vv. 18-20 (KA 2, p. 205, trad. propia).

³⁸⁹ Para el uso de este término, cf. HEIDEGGER, «¿Y para qué poetas?», *Caminos*, p. 210 («Wozu Dichter?», *Holzwege*, GA 5, p. 284).

ya no se niegan, sino que, antes bien, se actualizan, se potencian, se amplían. Podría decirse que la contingencia que caracterizaba al mundo (por ejemplo, en la *Segunda Elegía*) es ahora una contingencia original, en el sentido de que las cosas están en contacto o *tocándose*; es decir, reconociéndose como reales y efectivas unas a otras, en una completa armonía o en un mismo aliento. Y, de alguna manera, así es como parece entenderlo Rilke, que, en los *Sonetos*. O como se citó más arriba: «¡Gloria al Espíritu que pueda unirnos!».

Pero es importante señalar que la verdadera obra de arte es la vida misma. Antes ya se citó aquel verso de la «Asunción de María»: «Porque de comprender no se ha de hablar» [*Denn vom Einsehn ist da nicht die Rede*]³⁹⁰. Al artista, después de haber concluido su obra, es decir, después de haber interiorizado todos los nombres y fuerzas de Dios, como sucede en los *Nuevos poemas* y en *La otra parte a los nuevos poemas*, solo le queda vivir, respirar. Este es el sentido último de las *Elegías* y, especialmente, de los *Sonetos*³⁹¹. El camino del Espíritu ha sido completado. La vida vuelve a ser posible gracias a la respiración; es decir: gracias a la interdependencia entre Dios y el hombre o a la comunidad teándrica, que constituye el tan añorado *hen kai pan* de los poetas románticos. Así, si en el *Malte* Rilke se preguntaba: «¿cómo es posible vivir?»; en los *Sonetos*, parece responder: para vivir, solo basta respirar. Y, en efecto, así es: la primera respiración y la última marcan, respectivamente, el comienzo y el final de la vida³⁹².

Por abundar un poco más en esta comunidad, puede decirse que Rilke utiliza también otros símiles cercanos al de la respiración. Por ejemplo, el poeta-monje de *El libro de horas* escribe: «Como un canto fui yo, y Dios, como una rima» [*Ich war Gesang, und Gott, der Reim*]³⁹³. La música es un vaivén entre silencio y sonido,

³⁹⁰ RILKE, *Obras*, p. 933 (*Himmelfahrt Marie*, KA 2, p. 45, v. 16).

³⁹¹ No deja de ser llamativo que la princesa Marie von Thurn un Taxis escriba: «Entonces, ¿por qué no podía entender que estaba condenado? ¿Alguna vez he visto un rostro más radiante, escuchado palabras más felices? Parecía haber resuelto el enigma de la vida; Alegrías y tristezas, alegría e infelicidad, vida y muerte, todo lo aceptaba, todo lo aceptaba, lo comprendía con indescriptible júbilo. Y lo miré, lo escuché y me conmovió profundamente ver ese rostro, por lo demás lleno de una melancolía sin límites, de repente tan transfigurado. Debería haberlo entendido entonces: había llegado a la cima, subió al pico más alto y miró el rostro de Dios; ahora todo lo que le quedaba era la muerte» (1933: 5)

³⁹² Cf. ESCRIBANO, X., «L'experiència de la respiració: apeoximacions des d'una fenomenologia del cos viscut», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 2019-2020, núm. 30-31, 201-209.

³⁹³ RILKE, *Stunden-Buch*, KA 1, p. 185, trad. propia.

como la respiración es un vaivén entre inspirar y espirar. En ambos casos se trata de un ritmo, de un orden, de una armonía. Esta armonía es a la que se hace referencia en la «Primera Elegía», cuando el poeta escribe: «Voces, voces» [*Simmen, Stimmen*]. Estas voces, en particular, son la voz de Dios. Pero el poeta le advierte al lector que él no puede escucharla: solo los santos pueden hacerlo. Pero que sí puede, en cambio, «escuchar el soplo / el mensaje incesante que se forma en el silencio». Nuevamente, aparece la idea del soplo o el viento. Pero, en este caso, lo que es importante señalar aquí es que el término *Stimmung* procede del lenguaje musical y alude a la armonía del alma con el universo³⁹⁴. Pues, en definitiva, de lo que se trata es de constituir el Todo y que cada parte encuentre su verdad en él, especialmente el hombre, que es quien desentona, él es quien provoca el absurdo.

Y, por perfilar, baste decir que esta misma idea de la concordancia es la que Rilke pretende expresar también con la imagen del corazón. Nótese que los ángeles tienen su existencia en el corazón, tal y como se dice en la «Primera Elegía».

¿Quién, si yo gritara, me oiría desde las esferas
de los ángeles? Y, aun cuando, de súbito, alguno
me estrechara junto a su corazón, su poderosa existencia
me aniquilaría³⁹⁵.

Si tienen su existencia contenida en el corazón es porque este es el órgano del amor y, por lo mismo, el órgano de la belleza. Contemplar la belleza es, en definitiva, de acuerdo con la idea platónica, advertir lo infinito-invisible (la idea) en lo finito-visible (la materia)³⁹⁶, es decir: Dios en las cosas. Así, pues, quien *concordis* con el universo, quien lo ama, se identifica con él y va a su interior. De lo que se trata, en definitiva, es de la célebre idea estoica de las sístoles y diástoles del *lógos*³⁹⁷. Pero, comoquiera, desde esta otra perspectiva, se ve también por qué es tan importante la obra del corazón.

³⁹⁴ Véase la nota a pie 675 de Ramón Valls en Hegel, ENC, p. 444.

³⁹⁵ RILKE, *Elegien* I, vv. 1-4 (KA 2, p. 201, trad. propia).

³⁹⁶ Cf. PLATÓN, *Fedro*, 245d.

³⁹⁷ HADOT, o. c., pp. 59-60.

§ 12. La contingencia

A lo largo de estas páginas, se ha aludido en diversas ocasiones al concepto de contingencia. Ahora, sin embargo, toca exponerlo detenidamente, para comprender toda su hondura.

De acuerdo con el concepto tradicional, la contingencia se refiere a aquello que puede tanto ser como no ser, y, de hecho, es hasta cierto punto *indiferente* que sea o no sea. O bien: la contingencia se refiere a una indeterminación o arbitrariedad, precisamente porque su ámbito es el de la mutabilidad. Como se ve, entonces, la contingencia se opone radicalmente a la necesidad, que, por referirse a aquello que «no puede no ser y no puede ser de otro modo que como es», se identifica con el ámbito conceptual o racional³⁹⁸. Pero, pese a todo, importa pensar su concepto más detenidamente.

El término ‘contingencia’ quiere decir *cum-tangere*, o sea: contacto o, mejor, entrecruzamiento de carnes³⁹⁹. Así, algo es contingente porque está sujeto al contacto exterior y, por lo tanto, a una fuerza que puede transformarlo o, incluso, aniquilarlo. Ya se vio que, de acuerdo con Hegel, el ámbito de la naturaleza es radicalmente contingente porque su manera de ser es enteramente *exterior*:

A la naturaleza ciertamente le es propia la exterioridad, las distinciones caen una fuera de otra y la naturaleza hace que se presenten como EXISTENCIAS indiferentes [una ante otra] [...]. Esas representaciones nebulosas, en el fondo sensibles, como particularmente lo es p. e. el surgir de las plantas y los animales desde el agua, y después el surgir de los animales desarrollados desde los inferiores, etc., han de ser expulsadas por la contemplación pensante⁴⁰⁰.

Este contacto exterior de las cosas es lo que las finitiza porque es lo propio de la distensión espacio-temporal de la materia. Pero, como se ha visto, con el proceso de interiorización o con el llevar a todas las cosas dentro de una intimidad, a un *Weltinnenraum*, las cosas ya no solo están en un contacto *externo*, negándose, sino ampliándose, porque constituyen un mismo *corpus mysticum*. La contingencia de las cosas, su contacto o continuidad, es lo que constituye la infinitud del Espíritu;

³⁹⁸ HEGEL, ENC § 16 N, p. 118.

³⁹⁹ Cf. FALQUE, E., *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*, trad. Alejandro del Río Herrmann, Sígueme, Salamanca, 2013, p. 161.

⁴⁰⁰ HEGEL, ENC § 249, p. 308.

es, en fin, el llevar las cosas al Todo. De hecho, el carácter propio del Espíritu es el ser *entre* o la *relación*⁴⁰¹. Por ello, este nuevo contacto es lo que aquí se denominará contacto originario o, si se prefiere, *puro*, por recuperar la expresión de «pura relación» [*reinen Bezug*] de Rilke. Así, a partir de esta idea, en lo que sigue, se realizará un breve análisis de la mano, para proponer la caricia como la forma más originaria de contacto y, de este modo, poder resolver la dicotomía rilkiana sobre el amor y el sexo.

A. La mano

Uno de los protagonistas fundamentales de la «mitología» rilkiana es, sin lugar a dudas, la mano (recuérdese que se ha comentado una y otra vez «El cuento de las manos del buen Dios»)⁴⁰². En el *Malte*, por ejemplo, se encuentra la que, siguiendo a Valéry⁴⁰³, podría denominarse la «mano de la certeza positiva». Aparece, primero, bien al comienzo, en la primera página: «He visto a una mujer encinta. Avanzaba pesadamente a lo largo de un alto muro caliente, que tocaba de vez en cuando, como para convencerse de que seguía estando ahí. Sí, estaba»⁴⁰⁴. Y, después, cuando el joven Malte busca un lápiz de color que se le ha caído debajo de la mesa:

Me abandoné, entonces, al tacto y, de rodillas y apoyado en la mano izquierda, con la derecha peiné en la fresca alfombra de largo pelo, que se notaba acogedora. Solo que no había rastro del lápiz. Ya me imaginaba que iba a perder mucho tiempo e iba a llamar a Madeimoselle para pedirle que me sostuviera la lámpara, cuando noté que la oscuridad se iba haciendo cada vez más transparente para mis ojos involuntariamente esforzados. Ya podía distinguir atrás de la pared, que terminaba con un zócalo claro; me orientaba con las patas de la mesa; reconocí ante todo mi propia mano extendida, que se movía sola como un animal marino, explorando el fondo. La miraba, ahora lo sé, casi con curiosidad; me parecía como si ella supiera cosas que yo nunca había aprendido, cuando ella tan independientemente palpaba alrededor con movimientos que jamás le había observado. La seguí en su avance, me interesaba, estaba preparado a todo. Pero, ¡cómo habría podido

⁴⁰¹ CUARTANGO, o. c.

⁴⁰² Cf. TUBACH, F., «The image of the hand in Rilke's poetry», *PMLA*, 1961, vol. 1, núm. 3, pp. 240-246.

⁴⁰³ Cf. VALÉRY, P., «Discurso a los cirujanos», en *Estudios filosóficos*, Visor, Madrid, 1993.

⁴⁰⁴ RILKE, *Obras*, p. 1473 (*Malte*, KA 3, p. 455).

comprender que, de pronto, saliera a su encuentro de la pared otra mano, una mano mayor, desacostumbrada, delgada, como jamás había visto! Buscaba de manera parecida por el otro lado, y las dos manos extendidas se movían ciegas una contra otra. Mi curiosidad no estaba saciada, pero, de repente, se terminó, y no hubo más que terror. Sentí que una de las manos me pertenecía y que se entregaba a algo que no podía volverse a arreglar. Con todo el derecho que tenía yo sobre ella, la sujeté y la eché atrás, de plano y despacio, sin quitar los ojos a la otra mano, que seguía buscando. [...] Y, de repente, me invadió el miedo de que pudiera presentarse, por encima de mi edad, de golpe, y me pareció más temible que todo tenerlas que decir entonces. Lo real de allá abajo, tenerlo que experimentar otra vez, transformarlo de otro modo desde el principio, y oír cómo lo reconocía, era algo para lo que ya no tenía fuerzas⁴⁰⁵.

En las *Elegías*, sin embargo, esta mano *positiva* es incapaz de constatar la existencia:

Ved, sucede que mis manos se toman la una a la otra
y que mi desvencijado rostro
se refugia en ellas. Esto me da un poco
de sensación. Pero ¿quién, por ello, se atrevió a *ser*?⁴⁰⁶

Nótese que, si ahora la mano *positiva* es incapaz de constar el ser, la existencia, es porque únicamente toma en cuenta lo *positivo*, o sea, la materia o aquello que tiene número, peso y medida, pero que, precisamente por ello, no es nada, porque *lo real* es lo interior, el concepto. Pero nótese también cómo Rilke, de alguna manera, pone en versos aquella imagen que emplea Edmund Husserl para describir la doble estructura del cuerpo vivido [*Leib*] y el cuerpo físico [*Körper*], a saber: la de una mano tocante y una mano tocada⁴⁰⁷.

Sea como sea, en las *Elegías*, se encuentra también la «mano amenazante», al final de la «Séptima Elegía»:

Ángel, no creas que te ruego,
y aunque te rogara, sé que no vendrías. Porque mi
clamor ya está siempre plenamente encaminado,

⁴⁰⁵ RILKE, *Obras*, p. 1527 (*Malte*, KA 3, p. pp. 519-520).

⁴⁰⁶ RILKE, *Elegien II*, vv. 46-49 (KA 2, p. 206, trad. propia).

⁴⁰⁷ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n, FCE, México D. F., 2005, § 37, pp. 189 y ss.

y no puedes avanzar contra una corriente tan impetuosa. Como un brazo extendido es mi llamada. Y su mano, que se abre hacia lo alto como defensa y advertencia, permanece abierta ante ti, incomprendible, inasible⁴⁰⁸.

Pero, en fin, no es ahora el momento de nombrar todas las manos que aparecen en la obra de Rilke; al fin y al cabo, como dijera Aristóteles, la mano es instrumento de instrumentos, como el alma es forma de formas⁴⁰⁹ porque «golpea y bendice, da y recibe, alimenta, presta juramento, edifica la medida, lee para el ciego, habla para el mudo, se tiende hacia el amigo, se alza contra el adversario, y se convierte en martillo, tenaza, alfabeto»⁴¹⁰. Y también acaricia. Lo propio de la mano, dice Gaos, es el coger, cuya actualización más alta es el uso y la fabricación de instrumentos, de útiles o utensilios⁴¹¹. Pero el hombre no solo es capaz de coger, sino también de *acoger*⁴¹², o sea, de crear un espacio interior que permite, mediante el (con)tacto, la comunicación de dos psiques⁴¹³. Y esta mano, la mano de la caricia, es la que propiamente aquí importa.

Pero, por último, antes de pasar a la caricia, importa recordar que, así como para Rilke la mano tiene un papel fundamental, de igual manera sucede en Hegel, para quien, como se vio a propósito de la dialéctica del amo y el siervo, la realidad efectiva se da por vez primera en el trabajo del mundo. O, dicho de otro modo: el siervo comienza a abandonar su extrañamiento frente al objeto, cuando lo transforma a su *manera*, es decir, a su *mano*. En efecto, si el hombre es hombre, es porque es racional, pero es racional precisamente porque, en su posición erguida, libera las manos para trabajar el mundo. Y, trabajándolo, se da cuenta de lo *posible*, que es precisamente lo que genera pensamiento, ya que lo que es de una y la misma manera, como, por ejemplo, la vaca en su inmediatez de su pasto, es impensable justamente porque *es así* y nada más. Si importa advertir esto es porque la realidad efectiva, de acuerdo con Hegel, es la unión entre lo exterior y lo interior, que es precisamente en lo que consiste la reconciliación rilkiana. Ya se ha visto que

⁴⁰⁸ RILKE, *Elegien VII*, vv. 86-92 (KA 2, p. 223, trad. propia).

⁴⁰⁹ ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III 8, 432 a.

⁴¹⁰ VALÉRY, P., «Discurso a los cirujanos», o. c., p. 178.

⁴¹¹ GAOS, o. p. 28.

⁴¹² GAOS, o. c., p. 78.

⁴¹³ Cf. CHOZA, J., *Manual de antropología filosófica*, Thémata, Sevilla, 2011, p. 234.

una parte de esta reconciliación se da en la respiración. La *otra*, sin embargo, se da en la caricia, debido a que es la que reconcilia el amor y el sexo en el hombre.

B. La caricia en Rilke

La mano se caracteriza por coger y, más precisamente, por su carácter pragmático. La mano, se ha dicho, es un instrumento. Pero, sin embargo, tiene un acto que no *sirve para nada* porque no produce nada y, de hecho, tampoco coge propiamente nada: la caricia. En efecto, como explica Gaos, la mano que acaricia *no coge*, sino que, más bien, *acoge*⁴¹⁴. Ahora bien, *¿en qué acoge?* ¿En la *interioridad material* de su concavidad? En absoluto. Porque no hay ninguna verdadera *interioridad material*, fundamentalmente porque —sigue Gaos— «las cosas materiales no tienen un verdadero *interior*, ni una verdadera individualidad»⁴¹⁵. La verdadera individualidad comienza con la vida, porque, precisamente, la vida ya es cierta interioridad o reflexividad⁴¹⁶. Ahora bien, la interioridad de un animal, sin embargo, no es la misma que la de una persona. Esencialmente, porque los animales no desarrollan ninguna *personalidad* ni ninguna intimidad. Y es precisamente *en la intimidad* — que es estrictamente humana— en donde acoge la caricia:

Se *coge* simplemente con la mano, pero no se puede *acoger simplemente* con la mano. Se acoge *con la mano*, porque se acoge con el corazón, con el alma, con el espíritu, en rigor, exclusivamente con este último. La mano que acaricia acoge el objeto acariciado en algo más, por tanto, que en la *interioridad psíquica* del individuo cuya es la mano: la mano que acaricia acoge el objeto acariciado en la *intimidad personal*, espiritual de la persona cuya es la mano. La caricia es intimidad entre personas como tales⁴¹⁷.

Teniendo, pues, esto en cuenta, que la acaricia se da únicamente en el interior de la intimidad, es necesario ver en qué contexto se dan o se hacen caricias. Rápidamente, de acuerdo con Gaos, la caricia es «lo *no sexual* en lo *sexual*»⁴¹⁸; o sea, la caricia pertenece al ámbito del amor y el sexo. Pero de una manera muy

⁴¹⁴ GAOS, o. c., p. 77.

⁴¹⁵ *Ibíd.*

⁴¹⁶ *Ibíd.* Cf. también CHOZA, *Antropología...*, o. c., p. 27 y p. 39.

⁴¹⁷ GAOS, o. c., p. 79.

⁴¹⁸ GAOS, o. c., p. 73.

especial, porque la caricia, de acuerdo con el filósofo español, responde a un inequívoco desinterés, a una continencia que va más allá del contenerse sexual, debido a que la caricia es púdica⁴¹⁹. La caricia *acoge*, es decir, respeta la intimidad ajena y, por ello, en ella hay siempre «algún pudor — y alguna *vacilación y oscilación*, algún *temor y temblor*»⁴²⁰. De hecho, este vaivén es el que expresa el movimiento de la repetición: «La repetición, la insistencia, con su demorarse, con su morosidad, contribuye al ahondamiento, al *intimar*, y traduce lo vacilante, insinuante, oscilante, reiterativo de todo tremular, de toda timidez, de todo pudor»⁴²¹.

Pues bien, como se ve, la caricia es un elemento enteramente *espiritual* en el sentido que aquí se viene diciendo, es decir, en el sentido de ser una relación pura, una contingencia que no finitiza, sino que, más bien, amplía el ser del otro porque lo lleva al interior. O, mejor dicho: porque busca la trascendencia de lo que meramente *está ahí*, como un cuerpo. Pero, en fin, este llevar al interior —tan propio de Rilke y Hegel— es lo que también permite a Gaos poner en relación la caricia con el espíritu: «De suerte que, si por otras vías no supiésemos de la existencia del espíritu, *la caricia bastaría para revelarla y probarla*»⁴²². Esta relación de la caricia con lo espiritual se debe a lo que se decía más arriba: la caricia busca la infinitud con la repetición y la insistencia y, por lo mismo, con la interiorización o el ahondamiento, porque lo exterior no es más que la distensión espacio-temporal de la materia, su fugacidad. El hombre, en el amor de las caricias, encuentra la permanencia o, incluso, la eternidad. Así, al menos, lo piensa Rilke en la «Segunda Elegía», donde escribió:

[...] Yo sé
que os tocáis tan dichosos porque la caricia permanece;
porque no se derrumba el lugar que, tiernos,
cubrís; porque, debajo sentís la pura
duración. Por eso en el abrazo os prometéis
casi la eternidad⁴²³.

⁴¹⁹ GAOS, o. c., p. 80.

⁴²⁰ GAOS, o. c., p. 82.

⁴²¹ *Ibíd.*

⁴²² GAOS, o. c., pp. 107-108.

⁴²³ RILKE, *Elegien II*, vv. 55-60 (KA 2, pp. 206-207, trad. propia).

El lugar que toca la mano que acaricia se lo lleva al interior y, por ello mismo, se siente la pura duración, es decir, la eternidad o la permanencia. La carne que se toca en la caricia se espiritualiza plenamente. Pero que esto es exactamente así para Rilke lo muestra una carta que le escribiera a la princesa Thurn und Taxis:

Esto se entiende totalmente al pie de la letra: que el lugar sobre el cual el amante pone la mano escapa, por ello, al paso del tiempo, al envejecimiento, a todo lo que es ya casi podredumbre de nuestra sustancia —este lugar, bajo su mano, simplemente *perdura*, es—: debería ser posible hacerlo comprender no menos literalmente en italiano, puesto que toda perífrasis equivale a anularlo. ¿No es así? Y yo me apego a esas líneas con una alegría especial de haber podido formarlas⁴²⁴.

Pues bien, si ha sido importante hablar de la caricia, es porque en ella se sintetizan y resuelven varios de los temas hasta ahora tratados. Pero, para perfilar mejor las cosas, hace falta repetirlo todo una vez más.

Para Rilke, hay dos problemas fundamentales que están entrelazados. Por un lado, de lo que se trata es de dotar de sentido a la existencia humana. El hombre, en efecto, viene a la vida y habita un mundo. Pero, debido a su autoconciencia, se separa de él y se pregunta por su sentido: «¿qué hago aquí?, ¿cuál es mi cometido?, ¿qué es todo esto que me rodea y que no me pertenece?», etc. De lo que se trata, por tanto, es de encontrar el *lugar* del hombre en el mundo. Pero, por otro lado, es claro que la pregunta por el sentido de la existencia cobra especial interés cuando se conoce la muerte:

No solo somos conscientes de la finitud de nuestro tiempo, de nuestra vida, sino de la constante inminencia de su fin. No solo estamos seguros de que tenemos que morir, sino que estamos persuadidos de que la muerte puede sobrevenir, sobre-cogernos en todo momento, en el inmediato⁴²⁵.

Todo esto, sin embargo, hay que trasladarlo también al ámbito de las cosas porque, para Rilke, las cosas son seres *vivos* o *conscientes*, aunque no sea en el mismo sentido que el humano. Piénsese, por ejemplo, en aquellos versos de la «Primera Elegía»:

Sí, es cierto que las primaveras te necesitaron. Hubo algunas estrellas que acudieron a ti para que las percibieras. En el pasado,

⁴²⁴ RILKE, *Poética*, p. 108 (*Briefe*, vol. 1, p. 452).

⁴²⁵ GAOS, o. c., p. 162.

se alzó a ti una ola
y, pasando junto a una ventana abierta,
un violín se te entregó. Todo esto era misión
Peor, ¿pudiste cumplirla? ¿Acaso no estabas todavía
distráido, suspirante, como si todo
te anunciara una amada?⁴²⁶

Pues bien, estos dos problemas, Rilke los soluciona, como se ha visto, con la idea de un Dios que se despliega hasta autointeligirse en el saber del hombre. Con ella, en efecto, se explica el *sentido* de la existencia, porque hay una teleología: todo está dispuesto o encaminado hacia la completitud de Dios. Y esto quiere decir, en definitiva, que *mi* existencia forma parte de un Todo con sentido, un todo orgánico. Y, por lo mismo, que *mi* propia muerte no será en vano. La tarea del hombre, por tanto, consiste en sintonizar o en concordar con este orden, con esta teleología. Pero también en hacer que las cosas naturales «lleguen a ser más de lo que nunca pensaron ser en su intimidad»⁴²⁷. Esto quiere decir que las cosas naturales, si bien concuerdan con el desarrollo de Dios, no son conscientes de ello, debido a que son pura materia y, por lo tanto, pura exterioridad. Les falta el momento positivo del recogimiento, de la reflexión o intimidad. Y esto es lo que, en definitiva, ha de alcanzar el poeta en su obra: interiorizar a la Tierra o darle conciencia⁴²⁸. Pero ahora hablar de «Tierra» puede desdibujar las cosas. En realidad, habría que decir «todas y cada una de las cosas», porque lo que importa por encima de todo es, en efecto, conservar la individualidad de cada cosa, su verdad o esencia particular. No se puede hacer como el ángel, que lo recoge todo en su interioridad, pero sin poder distinguir qué es cada cosa: «Ellos no lo advierten en el torbellino / de su regreso a sí mismos»⁴²⁹. Fundamentalmente, porque el Espíritu, si quiere desplegarse en *todo*, de suyo, tiene que estar en la multiplicidad. O bien: solo hay un todo, si hay partes. O, dicho inversamente: si estas partes se desdibujan, no hay todo, sino únicamente Uno, el A = A. Es importante, en fin, conservar la diferencia.

⁴²⁶ RILKE, *Elegien I*, vv. 26-33 (KA 2, pp. 201-202, trad. propia).

⁴²⁷ RILKE, *Elegien IX*, vv. 32-35 (KA 2, p. 228, trad. propia).

⁴²⁸ RILKE, *Elegien IX*, vv. 67-68 (KA 2, p. 229, trad. propia).

⁴²⁹ RILKE, *Elegien II*, vv. 35-36 (KA 2, p. 206, trad. propia).

Pero, dicho esto, se puede comprender una vez por todas por qué la caricia es un elemento fundamental de la poesía de Rilke. Como se ha visto, interioriza y, por ello, salva de la distensión espacio-temporal. Los amantes, dice Rilke, sienten un poco de eternidad en la caricia. La caricia es, en este sentido, espiritual. Pero también lo es porque conserva la alteridad o la diferencia. En efecto, la caricia, con su pudor, respeta al otro; de hecho, obsérvese que la caricia es un contacto superficial, pero que, al mismo tiempo, profundiza. La caricia es lejanía y, paradójicamente, la suma cercanía, la intimidad de dos almas. La caricia, en fin, permite conservar la individualidad, al mismo tiempo que posibilita la unión de los amantes. Pero si, en definitiva, la caricia es tan importante es porque, gracias a ella, se puede solucionar el gran problema de Rilke. Como es de todos sabido, Rilke tuvo grandes dificultades para amar porque siempre consideró el amor como una forma de diluir la individualidad. Los amantes se aprisionan entre ellos. No son pocos los pasajes en los que expresa esta idea, pero basten estos versos de la «Cuarta Elegía»:

¿No tropiezan
continuamente los amantes con sus límites, ellos,
que, el uno al otro, se prometieron amplitud, caza y patria?⁴³⁰

Pero habría que hacer aquí una precisión. En Rilke, el problema no es el amor, sino el sexo. El amor es la unión pura, espiritual. El sexo, en cambio, es la unión material o biológica, y, por ello, es una unión que *devora* la alteridad:

Debemos admitir que el amor sexual va tan derecho a su término como todos los dispositivos teleológicos de la naturaleza entre los cuales se cuenta. [...] Cuando un ser humano es avasallado por el amor sexual, estrictamente, va tan derecho como un animal hacia la natural pareja, y todo es tan simple y tan rápido como entre animales⁴³¹.

Esta es la misma idea que Rilke expresa en los siguientes versos de la «Segunda Elegía», justo después de hablar de la caricia:

Y, sin embargo, cuando, una vez, resistís
el terror de las primeras miradas y la nostalgia
bajo la ventana y el primer paseo juntos por el jardín:
¿seguís siendo amantes, todavía? Cuando os alzáis

⁴³⁰ RILKE, *Elegien IV*, vv. 11-13 (KA 2, p. 211, trad. propia).

⁴³¹ GAOS, o. c., p. 162.

uno al otro a la boca y —sorbo a sorbo— os lo lleváis a los labios,
¡oh, cuán extrañamente se evade de su acto el bebedor!⁴³²

El deseo, como se vio con Hegel, siempre busca algo nuevo que consumir. Por ello, el amor se consume cuando se consuma la unión: se ha de saltar enseguida a otra cosa. Para que el amor persista, de acuerdo con Rilke, ha de haber también cierto pudor, una manera de tocarse que no consuma y no retenga. Así lo expresa al final de la «Segunda Elegía»:

¿No os asombró, en las estelas áticas, la prudencia
de los gestos humanos? ¿No reposan amor y despedida,
tan leves en sus hombros, como si estuvieran hechos
de otra materia que nosotros? Acordaos de las manos,
de cómo reposan sin apretar, aunque en los torsos haya fuerza.
Con ello, estos dueños de sí mismos sabían: hasta aquí llegamos,
esto es lo nuestro, tocarnos así; con más fuerza
nos alzan los dioses. Pero eso es asunto de los dioses⁴³³.

Obsérvese en que Rilke une dos palabras que, en principio, deberían ser antagónicas: amor —que es unión— y despedida —que es disolución—⁴³⁴. Ello quiere decir, en otras palabras, que, para Rilke, lo fundamental es la unión de la identidad con la diferencia. O sea, el respeto o el pudor del contacto, que es justo lo que viene a representar la caricia y es lo que quiere decir Rilke con el «hasta aquí llegamos, / esto es lo nuestro».

Pero, en fin, si se tiene en cuenta que la caricia es lo no sexual en lo sexual, entonces, se puede llegar a imaginar una posible unión sexual que no *consume* la alteridad, sino que la mantenga y la conserve, que la acoja en una intimidad y allí la salvaguarde. Asimismo, se puede pensar la caricia como la contingencia más pura, más espiritual, muy parecida a la de la respiración. Porque, en ambos casos, se trata de llevar lo exterior a lo interior y, allí, transformarlo. La diferencia fundamental entre el acariciar y el respirar estriba, sin embargo, en que el acariciar es más íntimo, debido a que la caricia se tiene que con-sentir, es decir, sentir mutuamente; se

⁴³² RILKE, *Elegien II*, vv. 60-65 (KA 2, p. 207, trad. propia).

⁴³³ RILKE, *Elegien II*, vv. 66-73 (KA 2, p. 207, trad. propia).

⁴³⁴ GAOS, o. c., p. 73: «¿No es el frecuente gesto de despedida final, irrevocable, entre amantes, precisamente una caricia?».

la debe aceptar y comprender en toda su intencionalidad⁴³⁵. El aire que se expira, en cambio, va afuera, sin necesidad de ningún reconocimiento.

⁴³⁵ GAOS, o. c., p. 94.

CONCLUSIONES

Estoy enteramente cierto de que he entendido la verdad que entrego a los demás. Estoy casi igualmente seguro de que mis contemporáneos, en tanto que no la comprenden, se verán obligados, por las malas o por las buenas, a comprenderla alguna vez, en la eternidad, cuando se hallen liberados de muchos cuidados y solicitudes perturbadores, de los cuales yo he sido liberado.

SØREN KIERKEGAARD (*Mi punto de vista*, o. c., p. 30).

En lo que sigue, se van a ofrecer las conclusiones a las que se ha llegado en cada parte, especificando su respectiva sección. Con ello, se pretende, sobre todo, exponer de manera rápida y como en un solo golpe de vista, el todo unitario que se prometió al comienzo.

Primera Parte

En § 1, se llegó a la conclusión de que Rilke, en efecto, es interpretable conceptualmente y que, por tanto, aquellos intérpretes que se han cruzado de brazos, afirmando que su poesía únicamente debe «sentirse» o «contemplarse», son ridículos y están enteramente equivocados. Pero se ha llegado a esta conclusión a partir de la propia poesía rilkiana: él mismo parte de principios e hipótesis, para llegar a conclusiones. Además, se pudo ver que su concepto de «lírico» no tiene nada que ver con lo pánfilo y sentimental, sino con la precisión y la exactitud.

En el § 2, se vio que Rilke es *necesariamente* interpretable desde la filosofía porque no solo se ocupa del sentido de la existencia, sino que, además, su pensamiento poético se funda, en esencia, en una ontoteología más o menos clásica.

En el § 3, se vio que la poesía de Rilke es fértil para la filosofía por tres razones: en primer lugar, porque piensa la existencia y la posibilita, y, sin duda, a la filosofía le debe interesar cómo se lleva a cabo esta posibilitación; en segundo lugar, porque filosofía y poesía van de la mano; y, en tercer lugar, porque, si de

acuerdo con Parménides filosofar no es más que el esfuerzo de pensar, entonces, es claro que este trabajo es filosófico.

En la § 4, se vio que Rilke puede ser interpretado desde la filosofía hegeliana porque ambos comparten un concepto fundamental de Dios, a saber: un Dios que debe desplegarse en todo real hasta autointeligirse en la autoconciencia humana. Además, ambos autores pretenden reconciliar la «armonía desgarrada» que imposibilita la existencia.

Segunda Parte

En la § 5, se vio que lo Absoluto no puede ser una unidad universal y perfectamente idéntica porque esto equivaldría a ser nada. Por ello, la estructura de lo Absoluto es la de ser la identidad de la identidad y la diferencia; es decir, su pasar por el ser-otro y reconocerse en él, subsumiéndolo. Por ello, lo Absoluto realiza el mismo movimiento que la autoconciencia; o bien: lo Absoluto es fundamentalmente sujeto. Con este apartado, pues, se entiende el poder fundamental de lo negativo en la filosofía de Hegel, especialmente a partir del análisis de los conceptos de existencia, algo infinito.

En la § 6, se expuso el silogismo especulativo de Hegel para mostrar que la proposición ha de recorrer el mismo movimiento del concepto porque, de lo contrario, únicamente capta su *muerte*. Esta sección ha servido para mostrar tanto una similitud con Rilke, como una diferencia: el poeta también pretende captar con el lenguaje la vida, la existencia misma, pero sabiendo, sin embargo, que una tarea tal es imposible.

En la § 7, se expuso más detenidamente el concepto de Espíritu de Hegel. Fundamentalmente, cabe retener que el Espíritu se expone tanto en la naturaleza como materia (sustancia) y como tiempo (sujeto) y que, de los procesos naturales, surge el hombre como momento de recogimiento tras esa exposición, es decir, como autoconciencia. A partir de la autoconciencia, se recorrió la dialéctica del amo y el siervo, para explicar, sobre todo, cómo aparece la conciencia de Dios en el hombre. Y, partir de esta conciencia de Dios, se expuso la idea de religión manifiesta en Hegel como la resurrección de Cristo en el seno de una comunidad y, por tanto, como restauración de la comunidad restaurada.

Tercera Parte

En la § 8, se explicó el problema de la escisión en Rilke, que se funda, principalmente, en la excreción de Dios y la muerte del mundo *humano* o el mundo de la cultura. O bien: debido a que el hombre constituye su propio orden en la ciudad, se olvida de que forma parte de un orden superior, de un orden divino, del cual él forma una parte esencial: su tarea es completar o realizar ese orden, y de ahí que Dios sea un pusilánime que debe ser magnánimo por medio de la especialización o concreción de su esencia, tal y como ocurre con el Espíritu de Hegel.

En la § 9, se vio que la tarea poética consiste en conocer la esencia propia de las cosas y sacarla a la luz o, mejor, plasmarla en la obra de arte, para eternizarla. Es en este momento, entonces, en el que Dios gana un atributo, una fuerza o un nombre. Esta tarea poética, sin embargo, tiene dos etapas: la de la vista y la del corazón. Una comprende el mundo y la otra lo transforma, interiorizándolo o llevándolo a la intimidad, más allá de la distensión espacio-temporal.

En la § 10, se pudo ver que, en efecto, la idea de Dios de Rilke pasa a denominarse «Espíritu», cuando la reconciliación llega a su término o la vida vuelve a ser posible. Se pudo ver también que la idea rilkiana de que «la afirmación de la vida y la afirmación de la muerte son la misma afirmación» —que ha servido como principio ordenador para comprender su pensamiento—, cobra todo su sentido cuando se entiende que definir algo, concretarlo, es, precisamente, hacerlo finito y, por lo tanto, mortal; es decir: para que Dios llegue a ser plenamente, *debe morir*, tal y como sucede en Hegel.

Por lo demás, se mencionaron algunas diferencias entre Hegel y Rilke, que, rápidamente, pueden enumerarse de este modo:

- a) Para Hegel, no hay misterio porque todo es esotérico e inteligible. Para Rilke, en cambio, siempre hay un remanente de incompreensión en la existencia.
- b) Esta incompreensión se debe a que la tarea de completar a Dios, propiamente, nunca se lleva a cabo, mientras que, en Hegel, hay, en efecto, un domingo absoluto, cuando el Espíritu ha agotado todo su propósito y cancelado el tiempo.

- c) Además, para Rilke no se puede expresar la esencia propia de la existencia porque se escapa como agua entre las manos. Hegel, por el contrario, considera que su obra es la exposición exacta de la estructura del ser.
- d) La última diferencia es que Hegel considera necesaria la figura de Jesucristo, mientras que Rilke no y, por ello, propone, en cambio, la de Orfeo. De lo que se trata, es de explicar el sentido de la existencia *terrenalmente*.

Cuarta Parte

En la § 11, se vio que la respiración, una vez realizada la reconciliación, expresa el movimiento propio de la Idea. En este momento, de lo que se trata es de vivir —o sea, de respirar— y, por ello, la poesía queda relegada a un segundo plano.

En la § 12, a partir de lo que se vio en la § 11, se llega a la noción de «buena contingencia», entendida como la «pura relación» en la que los seres no se finitizan entre ellos, sino que se amplían, reconociéndose. Con esta nueva contingencia, se pretende superar la idea de una mala contingencia, que es solo negación y muerte.

Por lo demás, la noción de contingencia, entendida como contacto y comunicación, llevó a la exposición de la mano en Rilke y, más precisamente, de la mano acariciante.

En la caricia, se vio que con ella se llega también a la interioridad porque *acoge* y, además, reconoce al otro, respetándolo. Así, se llega a una eternidad, pero no abstracta como la del ángel, sino concreta, humana.

APÉNDICE

El cuento de las manos del buen Dios

Hace unos días, por la mañana, me encontré con la vecina. Nos saludamos.

«¡Vaya otoño!», dijo tras una pausa, y miró hacia el cielo. Yo hice lo mismo. La mañana, sin embargo, estaba muy despejada y deliciosa para ser octubre. De pronto, se me ocurrió algo: «¡Vaya otoño!», exclamé y agité un poco las manos. Y la vecina asintió con aprobación. La miré por un momento. Su bonito y sano rostro se movía encantadoramente arriba y abajo. Era bastante luminoso, tan solo tenía pequeñas arrugas sombreadas en torno a los labios y las sienes. ¿De dónde le podrían venir?

De repente, cuando menos lo esperaba, le pregunté: «¿Y sus pequeñas?». Las arrugas de su rostro desaparecieron por un segundo, pero, de inmediato, se contrajeron incluso más oscuras. «Están sanas, gracias a Dios, aunque... –la vecina se puso en marcha y yo me situé a su izquierda, como es debido– ya sabe, ahora ambas tienen esa edad en la que los niños *preguntan* todo el día. Más aún, todo el día y parte de la noche». «Sí –murmuré– hay una época...». Pero ella no se dejó interrumpir: «Y no sobre: ¿adónde lleva este tranvía tirado por caballos?, ¿cuántas estrellas hay?, ¿es diez mil más que mucho?, sino de ¡tantas otras cosas! Por ejemplo: ¿el buen Dios también habla chino? Y: ¿qué aspecto tiene el buen Dios? ¡Siempre todo sobre el buen Dios! Sobre ÉL, sin embargo, no se tiene una respuesta». «No, desde luego –convine–, uno solo tiene ciertas suposiciones...». «O, en el caso de las manos del buen Dios, qué hay que...».

Miré a la vecina a los ojos: «Permítame –dije muy cortésmente–, acaba usted de mencionar las manos del buen Dios..., ¿no es cierto?». La vecina asintió. Creo que estaba un poco asombrada, así que me apresuré a añadir: «Sí, en efecto, yo sé algo sobre las manos del buen Dios. Casualmente –apunté rápidamente, cuando vi que ponía los ojos como platos–, por pura casualidad... yo he... pues bien –concluí con visible firmeza–: quiero contarle lo que sé. Si dispone de un instante, la acompaño hasta su casa, justo ese tiempo bastará». «Con mucho gusto –dijo todavía asombrada, cuando por fin le permití articular palabra–, pero ¿tal vez no prefiera usted contárselo personalmente a las niñas?».

«¿Contárselo yo a las niñas? No, querida vecina, eso no puede ser, de ningún modo. Mire, me da mucha vergüenza cuando he de hablar con niñas. Esto, de por sí, no es nada malo. Pero las niñas podrían interpretar que mi turbación está repleta de mentiras. Y yo le concedo mucha veracidad a mi historia... Así que usted podría relatársela después; seguro que encuentra el mejor modo de hacerlo. La enlazará y decorará; yo únicamente le explicaré los hechos más simples del modo más conciso, ¿sí?». «Sí, sí», dijo la vecina, distraída.

Yo reflexioné: «En el comienzo...», pero me interrumpí enseguida. «Puedo presuponer que usted, vecina, ya conoce algunas cosas, que, en el caso de las niñas, debería mencionar. Por ejemplo, la creación». Se produjo una pausa considerable. Entonces: «Sí: y al séptimo día...». «¡Un momento! –dije yo–, hemos de atender, sin embargo, a los primeros días, pues, cabalmente, sobre ellos se trata. Bien, pues, el buen Dios comenzó su obra, como es sabido, creando la tierra, diferenciándola del agua y ordenando que se hiciese la luz. Después, a una velocidad admirable, dio forma a las cosas; me refiero a las cosas realmente grandes, tales como: rocas, montañas, un árbol, y tras este modelo, muchos más árboles». Llegado a este punto, hacía ya un rato que oía pasos detrás de nosotros; pasos que no nos adelantaban pero que tampoco se quedaban atrás. Esto me contrarió y me enredé en la historia de la creación, cuando añadí: «Solo puede hacerse comprensible esta rápida y eficaz actividad⁴³⁶, si se acepta, tras una larga y profunda reflexión, que todo estaba terminado en su cabeza antes de que Él...». Aquellos pasos llegaron finalmente a nuestra altura, y una voz, no precisamente agradable, nos espetó: «Oh, están ustedes hablando del señor Schmidt, disculpen...». Miré disgustado a la intrusa, pero la señora vecina se sintió muy apurada: «Hm –tosió–, no..., quiero decir, sí..., precisamente hablábamos, en cierto modo...». «¡Vaya otoño!», dijo de repente la otra vecina, como si nada ocurriese, mientras le resplandecía su encarnado y pequeño rostro. «Sí», oí a mi vecina responder: «Tiene usted razón, señora Hüpfer, ¡un otoño espléndido como nunca!». Entonces, las dos mujeres se separaron. La señora Hüpfer, ahogada de la risa, añadió: «Y salude de mi parte a sus pequeñas». Mi buena vecina después de aquello ya no le prestó más atención, pues sentía curiosidad por saber cómo continuaba mi historia. Yo, sin embargo, afirmé con

⁴³⁶ El término original es *Tätigkeit*, cuyo uso tiene indudables resonancias fichteanas.

inconcebible dureza: «*Ahora* no sé por dónde nos habíamos quedado». «Acababa usted de decir algo sobre su cabeza, es decir...», se encarnó la vecina.

La verdad es que lo sentí por ella, así que rápidamente retomé la historia: «Sí, mire, mientras únicamente se creaban *cosas*, al buen Dios no le era necesario mirar constantemente a la Tierra. Allí nada podía ocurrir. El viento, sin embargo, ya soplaba sobre las montañas –que tanto se parecían a las nubes, a las que hacía tiempo que ya conocía–, pero todavía esquivaba las copas de los árboles con cierta desconfianza. Y esto al buen Dios le parecía correcto. Él hizo las cosas, por decirlo así, como en un sueño, solo comenzó a resultarle interesante el trabajo con los animales; se inclinaba sobre ellos y, de vez en cuando, arqueaba las cejas para echar un vistazo a la Tierra. De la que se olvidó mientras estaba dando forma al ser humano. No sé precisamente en qué complicada parte del cuerpo trabajaba concienzudamente, cuando, en torno a Él, empezó a susurrar un aleteo. Un ángel pasó a toda velocidad y dijo: “Tú, que todo lo ves...”.

»El buen Dios se asustó. Había hecho incurrir al ángel en pecado, pues lo que este acababa de cantar era una mentira. De inmediato, Dios Padre miró hacia abajo. Y, evidentemente, ya había ocurrido algo que apenas era remediable. Un pajarito, como si estuviera angustiado, erraba por la Tierra de acá para allá, y el buen Dios no estaba en situación de poder ayudarlo porque no había visto de *qué* bosque provenía aquel pobre animal. Se enojó por completo y dijo: “Los pájaros tienen que permanecer en el lugar en el que yo los he puesto”. Pero se acordó de que, a petición de los ángeles, les había dotado de alas, para que en la Tierra hubiera también algo como los ángeles, y este detalle le agrió aún más el humor. En situaciones como esta, nada hay tan saludable para el ánimo como el trabajo. Y, ocupado con la obra de los hombres, enseguida Dios se alegró de nuevo. Tenía ante sí la mirada de los ángeles como un espejo, midió en ellos sus propias facciones y, lenta y cuidadosamente, de una bola moldeó, sobre su regazo, el primer rostro. La frente le había salido muy bien. Más difícil le resultó formar simétricamente ambas narinas. Cada vez se inclinaba más sobre aquella forma, hasta que volvió a soplar el viento sobre Él; miró hacia arriba. El mismo ángel orbitaba en torno a Él; esta vez no se oía ningún himno, ya que, por su mentira, la voz del muchacho se había apagado, pero Dios reconoció en su boca que seguía cantando: “Tú, que todo lo ves”. Al mismo tiempo, apareció san Nicolás, que de tan especial aprecio goza ante

Dios, y le dijo a través de su lengua barba: “Tus leones están mansamente sentados, son criaturas verdaderamente altivas, ¡tengo que confesarlo! Pero un perrito, un terrier, está corriendo por todo el borde de la Tierra, lo ves, está a punto de precipitarse”. Y, en efecto, el buen Dios notó que algo alegre, blanco, danzaba, como una pequeña luz, de aquí para allá, en la región de Escandinavia, donde ya todo es tan espantosamente circular. Y se enojó mucho y reprochó a san Nicolás que, si sus leones no estaban bien, entonces él también debería intentar crear algunos. Después de lo cual, San Nicolás abandonó el cielo y dio tal portazo, que una estrella se cayó directa a la cabeza del terrier. Se acababa de completar la desgracia, y el buen Dios tuvo que reconocer que Él era el único culpable de todo y decidió que no apartaría más la mirada de la Tierra. Y así sucedió. Dejó a sus manos, que también son muy sabias, realizar el trabajo, y aunque sentía mucha curiosidad por conocer qué aspecto tendría el ser humano, tenía constantemente la mirada fija en la Tierra, en la que, desde ese momento, como para fastidiarle, no quería moverse ni un papelillo. Y, sin embargo, para por lo menos tener una pequeña alegría después de tanta calamidad, ordenó a sus manos que le mostraran al primer ser humano, antes de que le insuflaran vida. En repetidas ocasiones, preguntó, como un niño cuando juega al escondite: “¿Ya?”. Pero como respuesta oyó el amasamiento de sus manos y esperó. Le pareció eterno. Hasta que de pronto vio caer algo oscuro desde el espacio en dirección a Él. Presa de un terrible presentimiento, llamó a sus manos. Aparecieron totalmente manchadas de barro, calientes y temblorosas. “¿Dónde está el hombre?”, les gritó. Entonces, la derecha le recriminó a la izquierda: “¡Tú lo has soltado!”. “Por favor –dijo irritada la izquierda–, querías hacerlo todo tú sola, después de todo, no *me* dejaste ni opinar”. “¡Precisamente tú debías sujetarlo!”. Y la derecha divagaba. Entonces, sin embargo, hicieron memoria, y, quitándose la palabra la una a la otra, ambas manos dijeron: “Estaba tan impaciente, el hombre. Hacía tiempo que quería vivir. No fue culpa nuestra, claramente somos inocentes”.

»Pero el buen Dios estaba seriamente enfadado. Instó a ambas manos a que se retirasen, porque obstruían su visión sobre la Tierra. “Ya no os reconozco, haced lo que queráis”. Desde entonces, aquello que las manos intentan hacer no lo pueden sino *comenzar*. Sin Dios no hay completitud. Y, finalmente, se cansaron de ello. Ahora están todo el día arrodillas y hacen penitencia, al menos eso se cuenta. A

nosotros, sin embargo, nos parece como si Dios estuviera descansando, porque está molesto con sus manos. Como si todavía fuera el séptimo día». Guardé silencio por un momento. La vecina lo aprovechó muy sensatamente: «¿Cree usted que jamás se vuelva a producir una reconciliación?». «Oh, sí –dije yo–, al menos eso espero».

«¿Y cuándo debería ocurrir?».

«Pues, hasta cuando Dios sepa qué aspecto tiene el hombre que, contra su voluntad, se ha desprendido de sus manos».

La vecina se quedó pensativa, después rio: «Pero para ello simplemente debía haber mirado hacia abajo...». «Disculpe –dije disgustado–, su observación demuestra sagacidad, pero mi historia aún no ha concluido. Bien, pues, cuando las manos quedaron a un lado y Dios tenía la vista otra vez sobre la Tierra, en ese justo momento, acababa de pasar un minuto o, digamos, un siglo, lo que, como es sabido, es lo mismo. En lugar de *un* hombre, ya había un millón. Pero todos ya estaban vestidos. Y como por aquel entonces la moda era bastante fea y también los rostros los habían desfigurado notablemente, Dios se formó de manera totalmente equivocada (no pretendo ocultarlo) un concepto pésimo del hombre. «Hm», hizo la vecina y quiso hacer alguna observación. No solo no le presté atención, sino que concluí con gran fervor: «Y, por ello, es extremadamente urgente y necesario que Dios conozca cómo es el hombre en realidad. Alegrémonos de que haya algunos de que se lo digan...». La vecina, sin embargo, no se alegró: «Disculpe, ¿y quién se supone que son ellos?». «Sencillo, los niños y, de vez en cuando, también aquellas personas que pintan, escriben historias, construyen...». «¿Y qué construyen? ¿Iglesias?». «Sí, y, en general, también otras cosas...».

La vecina sacudió despaciosamente la cabeza. Ciertamente, algo le parecía bastante sorprendente. Ya habíamos pasado por delante de su casa y ahora dábamos la vuelta lentamente. De pronto, se puso de muy buen humor y rio: «Pero qué absurdo, si Dios es omnisciente. Tendría que haber sabido de dónde, por ejemplo, provenía el pajarito». Me miró triunfante. Tengo que confesar que yo estaba un tanto desconcertado. Pero, cuando me hube sobrepuesto, logré que mi rostro se mostrase extremadamente severo: «Querida señora –le dije en tono didáctico–, a decir verdad, esto no es más que una historia. Pero, para que usted no crea que esto no es sino un pretexto mío (como es natural, ahora protestó con vehemencia), quiero decirle, en breve: Dios tiene *todos* los atributos, naturalmente. Pero, antes

de que llegase a la situación en la que, en cierto modo, los aplicase en el mundo, se le aparecieron como una única y gran fuerza. No sé si me expreso con claridad. Pero, ante las cosas, sus capacidades se especializaron y hasta cierto grado se convirtieron: obligaciones. Se esforzó por recordarlas a todas. Naturalmente que hay conflictos. (Por cierto: todo esto se lo digo únicamente a usted, y usted, en ningún caso, debe explicárselo de nuevo a los niños)». «Pero ¡qué se piensa usted!», aseveró mi oyente.

«Vea, si un ángel hubiere pasado de largo, sobrevolando y cantando: “Tú, que todo lo *sabes*”, todo se habría solucionado...».

«¿Y esta historia hubiera sido superflua?».

«Seguramente», confirmé. Y quise despedirme. «¿Pero todo esto lo sabe usted con total seguridad?» «Lo sé con total seguridad», repliqué casi solemne. «¡Entonces hoy tendré que algo que contarles a las niñas!». «¡Cuánto me gustaría oírlo! Adiós». «¡Adiós!», contestó ella.

Entonces, otra vez se volteó hacia mí: «Pero ¿por qué precisamente aquel ángel...?». «Señora vecina –dije yo, interrumpiéndola–, ahora me doy cuenta de que sus queridas niñas en realidad no preguntan tanto porque sean niñas...». «¿Sino...?», me preguntó mi vecina con curiosidad. «Ahora, dicen los médicos, existen determinados atavismos...». Mi vecina me amenazó con el dedo. Pero nos despedimos, no obstante, como buenos amigos.

Más tarde, cuando volví a encontrarme a mi querida vecina (por cierto, tras un lapso considerablemente largo), no estaba sola, y yo no podía saber si les había explicado a sus hijas mi historia y con qué éxito. Esta duda se me aclaró mediante una carta que recibí poco tiempo después. Como no he recibido permiso por parte del remitente para su publicación, tengo que limitarme a explicar cómo terminaba, de lo cual se podrá deducir sin ambages de quién procedía. Concluía con estas palabras: «Yo y otros cinco niños, es decir, como con los que ahora me encuentro».

Tan pronto como la recibí, respondí lo siguiente: «Queridos niños, creo que os habrá gustado el cuento de las manos del buen Dios; a mí también me gusta. Pero, pese a ello, no puedo visitaros. No os enfadéis por ello. ¡Quién sabe si yo os gustaría! No tengo una nariz bonita, y si esta por desgracia tuviera un granito rojo en la punta, como sucede de vez en cuando, entonces os pasaríais todo el tiempo

mirando boquiabiertos ese granito, y no escucharíais en absoluto lo que estaría diciendo un poquito más abajo. Además, seguramente soñaríais con ese granito. Todo esto no me lo tomaría a bien. Por eso os propongo otra solución. Nosotros tenemos (aparte de mamá) una gran cantidad de amigos y conocidos en común que *no* son niños. Ya sabréis cuáles. A ellos les contaré, de cuando en cuando, una historia, y vosotros, a través de estos intermediarios, la recibiréis, todavía más hermosa de lo que yo pudiera crearla. Pues hay grandes poetas entre estos amigos nuestros. Nos os desvelaré de qué tratan mis historias. Pero, ya que no hay nada que os entretenga y sobrecoja tanto el corazón como el buen Dios, en cada ocasión propicia, añadiré lo que sé de Él. Si algo no fuese correcto, escribidme de nuevo una bonita carta o dejádmelo saber a través de mamá. Porque es posible que en algún punto me equivoque, ya que hace ya mucho tiempo que he aprendido estas historias, y, desde entonces, he tenido que retener muchas cosas que no son tan hermosas. En la vida, esto ocurre de vez en cuando. Con todo, la vida es algo totalmente grandioso: a menudo, también se hablará *de ello* en mis historias. Para acabar, os saluda... Yo, pero, precisamente por ello, Uno, porque formo parte de la historia».

Elegías de Duino

Primera Elegía

¿Quién, si yo gritara, me oiría desde las esferas
de los ángeles? Y, aun cuando, de súbito, alguno
me estrechara junto a su corazón, su poderosa existencia
me aniquilaría. Porque lo bello no es sino
el comienzo de lo terrible: aquello que todavía podemos soportar.
Y si lo admiramos tanto, es porque, sereno,
desdeña destruirnos. Todo ángel es terrible.

Y, por ello, me contengo y ahogo el oscuro
balbuceo del llanto. ¡Ah!, ¿a quién podremos
acudir entonces? A los ángeles no; tampoco a los hombres,
y los animales, astutos, advierten ya
que no nos sentimos seguros, como en casa,
en el mundo interpretado. Quizá nos quede
algún árbol en la ladera que podamos volver a ver
de nuevo cada día; quizá la calle de ayer
y la mimada fidelidad de una costumbre
que se complació con nosotros y, por ello, se quedó y ya no se fue.
Oh, y la noche, la noche, cuando, lleno del puro espacio vacío, el viento
nos lacera el rostro: ¿a quién no le queda al menos ella, la anhelada,
aquella que apaciblemente nos defrauda y se alza ante nuestros corazones
con denuedo? ¿Es la noche más ligera para los amantes?
¡Ah!, ellos no hacen sino ocultarse uno al otro su destino.
¿*Todavía* no lo sabes? Arroja el vacío de los brazos
a los espacios que respiramos: tal vez esto,
gracias a un vuelo más íntimo, lo perciban los pájaros en un aire ensanchado.

Sí, es cierto que las primaveras te necesitaron. Hubo algunas estrellas
que acudieron a ti para que las percibieras. En el pasado,
se alzó hacia ti una ola
y, pasando junto a una ventana abierta,

un violín se te entregó. Todo esto era misión.
Pero, ¿pudiste cumplirla? ¿Acaso no estabas todavía
distráido, suspirante, como si todo
te anunciara una amada? (¿Dónde la resguardarías
si hondos y extraños pensamientos entran y salen de ti,
y a menudo se quedan por la noche?)
Pero si la nostalgia te invade, canta a los amantes, pues
su célebre sentimiento aún está lejos de ser lo bastante inmortal;
canta a esas abandonadas que, casi con envidia,
encuentras tanto más amantes que a las satisfechas.
Recomienza, una y otra vez, la alabanza inalcanzable;
piensa: el héroe perdura porque su misma muerte
no fue sino un pretexto para ser: su nacimiento último.
Pero la agostada naturaleza toma en su seno
a los amantes, como si ya no tuvieran fuerzas
para hacerlo una segunda vez. ¿Has ensalzado
lo suficiente a Gaspara Stampa como para que, ante el célebre
ejemplo de esta amante, alguna muchacha abandonada
por su amado piense: «¿y si llegase yo a ser como ella?»?
¿No deberían, de una vez y para siempre, los antiguos sufrimientos
hacérsenos más fecundos? ¿No es tiempo ya de que, amando,
nos liberemos del amado y que, estremecidos, resistamos
como la flecha, que, concentrada en el salto, resiste a la cuerda
para ser *más* que ella misma? Porque no hay permanecer en parte alguna.

Voces, voces. Escucha, corazón mío, como solo antaño
escuchaban los santos: ellos, impasibles,
permanecían de rodillas
cuando el espantoso clamor los alzaba del suelo. Imposible:
así escuchaban ellos. No es, en absoluto,
que tú puedas soportar la voz de *Dios*. Pero escucha la brisa,
ese ininterrumpido mensaje que se forma en el silencio.
Ahora llega hasta ti el murmullo de aquellos jóvenes muertos.

Dondequiera que entraras, ¿acaso su destino no te hablaba,
sereno, en iglesias de Roma o Nápoles?
Se alzaba para ti una inscripción sublime,
como recientemente en la lápida de Santa María de Formosa.
¿Qué quieren de mí? En silencio, debo desasir
la injusta apariencia que a menudo
dificulta un poco el puro movimiento de sus espíritus.

Por supuesto que es extraño no habitar más la tierra;
no practicar más unas costumbres apenas aprendidas;
no dar a la rosa, ni al resto de cosas —que de suyo eran promesa—
la trascendencia del porvenir humano;
lo que uno fue en unas manos infinitamente temerosas
no serlo más, e incluso el propio nombre,
abandonarlo como un juguete roto.
Es extraño no seguir deseando los deseos. Es extraño
ver cómo, en el espacio, revolotea ingrávido
aquello que, en otro tiempo, estuvo tan engarzado. Y es difícil el estar muerto:
ese recobrar con el que, paulatinamente, uno llega a sentir
un poco de eternidad. Pero los vivos cometen todos
el error de distinguir con demasiada fuerza.
Los ángeles —se dice— no saben si habitan
entre los vivos o los muertos. Arrastrando consigo
todas las edades, atraviesa el eterno devenir
ambos reinos: y así los acalla.

Al final, aquellos que se ausentaron prematuramente ya no nos necesitan;
uno se deshacía suavemente de lo terrenal, como, cuando con delicadeza,
la madre desmama a su hijo por haber crecido. Pero a nosotros,
transidos de tan grandes misterios, muy a menudo la tristeza
nos resulta una auténtica alegría: ¿podríamos vivir sin ellos?
¿Acaso es vana la leyenda de que, en otra época, el lamento de Lino
—la primera elegía— osara penetrar la tierra baldía,

haciendo que, por vez primera, en el asustado espacio —del cual el joven semidió escapó de pronto y para siempre—, el vacío ganara aquella vibración que aún ahora nos arrebatara, consuela y ayuda?

Segunda Elegía

Todo ángel es terrible. Y, no obstante, sabiendo lo que sois,
yo os aclamo, ¡pobre de mí!, pájaros casi mortíferos del alma.
¿Dónde quedaron los tiempos de Tobías,
cuando uno de los más deslumbrantes, un poco disfrazado para el viaje
e incluso sin ser ya temible, se irguió ante el humilde umbral:
joven, ante el joven que, curioso, le miraba?
Si ahora el arcángel, el peligroso, se acercara desde más allá de las estrellas,
un solo paso hacia aquí abajo haría que nuestro corazón, sobresaltado,
nos matase a martillazos. ¿Quiénes sois?

Vosotros, los primeros agraciados, mimados de la creación,
serranías, cumbres aurales
del acto creador, polen de la divinidad en flor,
refracciones de luz, pasillos, escaleras, tronos,
espacios de esencias, escudos de gozo, tumultos
de sentimientos en un arrebatado tempestuoso y, de pronto,
cada uno, *espejos*: que irradian su propia belleza,
recobrándola de vuelta en su mismo rostro.

Porque nosotros, donde sentimos, nos evaporamos,
ah, nos exhalamos y nos disipamos con el aliento; de ascua en ascua,
desprendemos un olor más tenue. Entonces tal vez alguien nos diga:
«sí, penetras en mi sangre; este cuarto, la primavera,
se llenan de ti...». ¿De qué sirve? Él no puede retenernos;
desaparecemos en él y en torno a él. Y a ellos, a los que son bellos,
¿quién los recoge de vuelta? Incesantemente, se yergue la apariencia
en sus rostros, y se derrumba. Como el rocío de la hierba mañanera,

como el vaho de un plato caliente, se alza lo nuestro
más allá de nosotros. Oh, sonrisa, ¿adónde? Oh, admiración
—nueva, cálida y huidiza ola del corazón—,
¡pobre de mí!, *somos*, sin embargo. ¿Sabe luego a nosotros el espacio cósmico
en que nos disipamos? ¿De veras toman los ángeles
únicamente lo suyo, lo que de ellos emana,
o, como por distracción, también a veces toman
algo de nuestra esencia? ¿Estamos solamente mezclados
en sus rasgos, como esa vaguedad en el rostro
de una mujer encinta? Ellos no lo advierten en el torbellino
de su regreso a sí mismos. (¿Cómo habrían de hacerlo?)

Los amantes, si lo comprendieran, podrían, en el aire nocturno,
hablar maravillosamente. Porque parece que todo
nos oculta. Mira, los árboles, *son*; las casas
que habitamos resisten todavía. Solo nosotros,
como en el intercambio de una brisa, nos disipamos en todo.
Y todo está de acuerdo en ocultarnos; en parte,
quizá, por vergüenza, en parte por indecible esperanza.
A vosotros, amantes, que os bastáis el uno al otro,
os pregunto por nosotros. Os tomáis. ¿Tenéis pruebas?
Ved, sucede que mis manos se toman la una a la otra
y que mi desvencijado rostro
se refugia en ellas. Eso me da un poco
de sensación. Pero ¿quién, por ello, se atrevió a *ser*?
En cambio, vosotros, que, en el entusiasmo mutuo
os ensancháis, hasta que él, abrumado,
suplica: *basta*; vosotros, que, entre caricias,
os hacéis más abundantes, como en años de vendimia;
vosotros, que a veces perecéis, solo porque el otro
se ha impuesto por completo: os pregunto por nosotros. Yo sé
que os tocáis tan dichosos porque la caricia permanece;
porque no se derrumba el lugar que, tiernos,

cubrés; porque, debajo sentís la pura
duración. Por eso en el abrazo os prometéis
casi la eternidad. Y, sin embargo, cuando, *una* vez, resistís
el terror de las primeras miradas y la nostalgia
bajo la ventana y el primer paseo juntos por el jardín:
¿seguís *siendo* amantes, todavía? Cuando os alzáis
uno al otro a la boca y —sorbo a sorbo— os lo lleváis a los labios,
¡oh, cuán extrañamente se evade de su acto el bebedor!

¿No os asombró, en las estelas áticas, la prudencia
de los gestos humanos? ¿No reposan amor y despedida,
tan leves en sus hombros, como si estuvieran hechos
de otra materia que nosotros? Acordaos de las manos,
de cómo reposan sin apretar, aunque en los torsos haya fuerza.
Con ello, estos dueños de sí mismos sabían: hasta aquí llegamos,
esto es lo nuestro, tocarnos *así*; con más fuerza
nos alzan los dioses. Pero eso es asunto de los dioses.

Si también nosotros encontrásemos una cosa humana,
pura, contenida, discreta, una parcela de tierra fecunda,
entre el torrente y el pedregal. Pues todavía el propio corazón
nos excede siempre como a aquellos. Y nosotros ya no podemos
buscarlo en imágenes que lo calmen,
ni en cuerpos divinos en los que se modere más aún.

Tercera Elegía

Una cosa es cantar a la amada. Y otra, ¡ah!,
a aquel escondido y culpable dios fluvial de la sangre.
Su joven amante, aquel a quien ella reconoce de lejos,
¿qué sabe él mismo del Señor del Placer, aquel que con frecuencia
surge de la soledad y antes de que la muchacha le alivie, como si ella no existiera?
¡Ah! ¿De qué misterio chorrea la cabeza divina,

llamando, convocando a la noche a un tumulto sin fin?
¡Oh, Neptuno de la Sangre y su temible tridente!
¡Oh, viento oscuro de su pecho, nacido de una caracola retorcida!
Escucha cómo la noche se abre en valles y se hace más profunda. ¡Oh, estrellas!,
¿acaso no proviene de vosotras el gozo del amante hacia el rostro
de su amada?, ¿acaso no ha tomado de la pureza de los astros
la íntima imagen de su rostro puro?

¡No fuiste tú, ah, ni su madre
quien le tensó así el arco de las cejas para la esperanza!
Tampoco tú, muchacha, que le querías; no para ti
se curvó su labio en un ademán fecundo.
¿Piensas de veras que tu leve aparición
le hubiera estremecido tanto, tú, que pasas como la brisa mañanera?
Es cierto, le estremeciste el corazón; pero terrores más antiguos
irrupieron con el impulso de ese contacto.
Llámale... tu llamada no le libera enteramente del oscuro comercio.
Por supuesto que él *quiere*, y se evade afuera; se habitúa aliviado
en tu íntimo corazón, y se recoge y se inicia.
¿Pero se inició alguna vez a sí mismo?
Madre, *tú* le hiciste pequeño, tú fuiste quien le iniciaste;
para ti él era nuevo: sobre sus ojos inexpertos,
desplegaste el mundo amigable, defendiéndole del extraño.
¡Ah! ¿Dónde quedaron los años en los que tú,
tan solo con tu humilde figura, le protegías del undoso caos?
¡Cuánto le escondías así! El cuarto, envuelto en misteriosas
sombras nocturnas, lo hiciste inofensivo; y, de tu corazón lleno de amparo,
escanciaste, a su espacio nocturno, uno más humano.
No en las tinieblas, no, sino en tu existencia más íntima
encendiste el candil que lucía como una luz
amiga.

En parte alguna un crujir que tú no explicases con una sonrisa,

como si desde antaño supieras *cuándo* el entarimado se comporta así.
Y él escuchaba y se calmaba. De cuántas cosas era capaz
tu cariñosa presencia: detrás del escaparate,
envuelto en su capa, se elevaba su destino, y, entre los pliegues de la cortina,
suavemente ondulando, se perfilaba su futuro inquieto.

Y él mismo, el consentido, acurrucado
en el penoso momento antes del sueño, disolvía
tu modo dulce de configurarlo todo, bajo sus soñolientos párpados.
¡Qué protegido *parecía!* Pero *en su interior*: ¿quién le protegía?,
¿quién contenía en él la marea del origen?
¡Ah! No había cautela alguna en el durmiente; dormido,
pero soñando o entre fiebres, ¡cómo se entregaba!
Él, el nuevo, el medroso, cómo se enredaba
cada vez más con los bejucos de su acontecer interior,
prisionero ya de representaciones, de formas animales que le perseguían,
de un crecimiento estrangulante. ¡Cómo se abandonaba! Amaba.
Amaba su interior, el lugar salvaje de su interior:
ese bosque virgen que llevaba dentro, sobre cuyas mudas ruinas,
en verde luz, su corazón se alzaba. Amaba.
Partió, y anduvo más allá de sus propias raíces, hasta su colosal origen,
donde su pequeño nacimiento ya estaba sobrevivido. Amando,
descendió hasta la sangre más antigua, a los desfiladeros
donde, todavía ahíto de los padres, habita lo terrible. Y todo lo terrible
le conocía y le guiñaba, como en connivencia.
Sí, lo terrible le sonreía... Rara vez,
madre, tú le has sonreído tan cariñosamente. ¿Cómo no iba
a amarlo, si le sonreía? *Antes* que tú
él ya había amado, pues, ya cuando en ti lo llevabas,
lo terrible estaba disuelto en el agua que hace más ligera la simiente.

Mira, nosotros no amamos como las flores,
desde un solo año: a nosotros, dondequiera que amemos,

nos sube por los brazos una savia inmemorial. ¡Oh, muchacha!
Esto: que *en* nosotros no amemos una sola cosa, algo futuro,
sino la incesante germinación; no un único muchacho,
sino a los padres, que, como ruinas de montañas,
reposan en nuestro fondo; sino al cauce reseco
de antiguas madres; sino a todo
el silencioso paisaje bajo el nubarrón
la pura fatalidad. *Esto*, muchacha, se te anticipó.

Y tú misma, ¿qué sabes tú? Tú conjuraste
en el amante el tiempo remoto. ¡Qué sentimientos
de seres ya idos hurgabas resurgir! ¡Cuántas
mujeres no te odiaban ya! ¿Cuántos hombres oscuros
despertaste en las venas del muchacho? Niños
muertos querían ir hacia ti... Oh, queda, quedamente,
muéstrale, con amor, un sencillito quehacer cotidiano;
llévale junto al jardín y regálale la sobreabundancia
de las noches...
Retenle...

Cuarta Elegía

¡Oh árboles de la vida! ¿Cuándo seréis invernales?
Nosotros no concordamos. Tampoco nos entendemos
como las aves migratorias. Tardíos, obsoletos,
nos imponemos repentinamente a los vientos
y caemos sobre un estanque indiferente.
Tenemos conciencia, a la vez, del florecer y el marchitarse.
Y, en alguna parte, andan leones que no saben todavía,
mientras son majestuosos, de impotencia alguna.

Pero a nosotros, cuando aludimos enteramente a una cosa,
ya nos es perceptible la voluptuosidad de la otra. La enemistad

es lo más próximo a nosotros. ¿No tropiezan
continuamente los amantes con sus límites, ellos,
que, el uno al otro, se prometieron amplitud, caza y patria?
Habrá, para el trazo de un instante,
un fundamento dispuesto con esfuerzo por lo Contrario,
y que deberíamos ver, porque se es muy claro
con nosotros. No conocemos
el contorno del sentir: solo aquello que lo conforma desde fuera.
¿Quién no se sentó, temeroso, ante el telón de su propio corazón?
Este se abrió: la escena fue la despedida.
Fácil de comprender. El conocido jardín,
oscilando quedamente; después entraba el bailarín.
Este no. ¡Basta! Incluso aunque se mueva tan ligero,
se ve que es un disfraz y que no es más que un burgués
que entra a su casa por la cocina.
No quiero estas máscaras a medio llenar,
prefiero la marioneta. Ella está llena. Quiero
sostener su cuerpo, y el alambre y su
rostro hecho de apariencia. Aquí. Estoy delante.
Aunque las luces se apaguen; aunque se me diga:
«se ha acabado la función»; aunque el vacío
provenga del escenario con la corriente de aire gris;
aunque ninguno de mis silenciosos antepasados
se siente a mi lado, ni ninguna mujer, ni siquiera
el muchacho bizzo de ojos castaños:
me quedo, no obstante. Siempre queda el mirar.

¿No tengo razón? Tú, a quien tan amarga
te supo la vida al probar la mía, padre;
tú, que, a medida que iba haciéndome mayor, saboreabas
las primeras turbias infusiones de mis afanes,
y que, preocupado por el regusto de un futuro extraño,
escrutabas mi confusa mirada;

tú, padre mío, que, con frecuencia, desde que estás muerto,
te angustias dentro de mí, en mi propia esperanza,
y abandonas la serenidad de los muertos,
a sus reinos de serenidad, por mi menguado destino:
¿no tengo razón? Y vosotras, ¿no tengo razón?
Vosotras, que me amasteis por ese pequeño comienzo
de amor del que siempre me desvié:
porque el espacio, alamarlo en vuestra presencia,
se transformaba en espacio cósmico,
donde vosotras ya no estabais... Cuando me dispongo
a esperar ante el escenario de marionetas, no,
más bien a contemplar puramente, para compensar
por fin mi atención, un ángel, como un niño que juega,
acude allí y pone en movimiento a las marionetas.
Ángel y marioneta: finalmente hay espectáculo.
Entonces se reúne lo que continuamente
enemistamos por el hecho de existir. Surge entonces,
de nuestras estaciones, el contorno
de todo cambio. Por encima y al otro lado,
juega entonces el ángel. Mira,
¿no debían suponer los moribundos cuán lleno de pretexto
está todo lo que hacemos aquí? Ninguna
cosa es ella misma. Oh, horas de la infancia,
cuando detrás de las figuras no había más
que el pasado y, ante nosotros, no había futuro.
Crecimos, sin embargo; y a menudo nos apresuramos
por llegar a ser mayores pronto, en parte por cariño
hacia aquellos que no tenían más que la edad.
Y, sin embargo, en nuestra soledad,
nos divertíamos con lo duradero y nos manteníamos ahí,
en ese espacio intermedio, entre el mundo y el juguete,
en un lugar que, desde el principio,
había sido fundado para un acontecimiento puro.

¿Quién puede mostrar a un niño cómo se yergue? ¿Quién lo coloca
en el firmamento y pone en su mano
la medida de la distancia? ¿Quién produce la muerte infantil
a partir de un pan gris que se endurece... o se deja
dentro de la boca redonda, tal como se deja
el corazón de una hermosa manzana?... Los asesinos
son fáciles de reconocer. Pero esto:
contener la muerte tan suavemente, toda la muerte,
aun antes que la vida y sin enojo:
es indescriptible.

Quinta Elegía
(Dedicada a la señora Hertha König)

Pero ¿quiénes *son* ellos —dime— esos trotamundos
algo más fugaces que nosotros mismos, a los que, desde temprano,
estruja y apremia una voluntad nunca satisfecha?
(¿Por *quién*, por amor a *quién*?) Ella los retuerce,
los dobliga, los entrelaza y los sacude;
los arroja y los recoge: como desde un aire
aceitoso y suave, caen
sobre esa alfombra desgastada y carcomida
por su incesante brincar, sobre esa perdida
alfombra en el universo.
Extendida como una tirita, como si el cielo del suburbio
le hubiera hecho daño ahí a la Tierra.
Y, justo allí,
erguida y exhibida: la gran letra inicial
del estar-Derecho... Pero, como burlándose,
el zarpazo que siempre está llegando
vuelve otra vez a dobligar a los más fuertes de los hombres,
como en la mesa hacía Augusto el Fuerte con un plato de estaño.

Ah, y en torno
a este centro, la rosa del espectáculo
florece y se deshoja. En torno
a esta mano de mortero, el pistilo,
tocado por su propio polen floreciente,
es de nuevo fecundo en el falso fruto de la indolencia,
siempre inconsciente de sí misma,
brillando sobre la fina superficie de una sonrisa falsa.

Ahí: el marchito y arrugado levantador de pesas,
el viejo que ya nada más toca el tambor,
encogido en su poderosa piel, como si ella hubiera
contenido *dos* hombres, y uno
yaciera ya en el cementerio y el otro le sobreviviera,
sordo y a veces un poco confuso,
en su viuda piel.
Pero el joven, el hombre, como si fuera hijo de una cerviz
y de una monja: macizo y vigoroso,
lleno de músculos y de inocencia.

Oh, vosotros,
a quienes una tristeza, todavía pequeña,
os tomó un día por juguetes,
en una de sus largas convalecencias.

Tú, el que, con la caída
que solo conocen las frutas, inmaduro,
te desprendes cien veces al día del árbol del movimiento
construido en común (el que, más rápido que el agua,
contiene, en pocos minutos, la primavera, el verano y el otoño);
tú caes y te desplomas sobre la tumba;
a veces, en mitad de una pausa, quiere brotar de ti
un semblante cariñoso hacia tu madre,

raramente afectuosa; pero ese rostro
tímido y apenas intentado
se pierde en tu cuerpo, que lo consume y aplana. Y de nuevo
bate el hombre las manos para el salto; y, antes
de que alguna vez un dolor se te haga más patente
junto al siempre trotante corazón,
con dos vivas lágrimas, que veloces afluyen a tus ojos,
el ardor de las plantas de los pies te anticipa al origen.
Y, sin embargo, a ciegas, la sonrisa...

¡Ángel! Oh, toma, recoge la hierba medicinal de flor diminuta.
Constrúyete un jarrón, ¡custódiala! Ponla entre aquellas
alegrías que *aún* no se nos han abierto; en una hermosa
urna, alábala con la inscripción florida y elocuente: «Subrisio saltat».

Y después tú, querida,
sobre quien las alegrías más gratas
han pasado por encima sin decir palabra. Tal vez
tus flecos sean felices para ti
la seda verde metálico
que te cubre los pechos jóvenes y turgentes
se sienta infinitamente consentida y no le falte nada.
Tú,
continuamente diferente en todos los equilibrios que oscilan en armonía,
pusiste serenidad al mercado de fruta,
ante el público, bajo los hombros.

Dónde, oh, *dónde* está el lugar —yo lo llevo en el corazón—,
en el que ellos estaban lejos de *poder*, y continuaban
alejándose unos de otros, como saltan
sobre sí los animales no del todo bien emparejados;
donde los pesos siguen siendo pesados;
donde, en vano,

sobre sus varas los platos siguen
girando...

Y, de pronto, en este fatigoso no estar en parte alguna,
el lugar indecible: donde el puro demasiado-poco
se transforma de modo incompresible, saltando
hacia aquel demasiado-mucho vacío.
Donde el cálculo de muchas cifras
se resuelve en cero.

Plazas, oh, plazas de París, escenario infinito
donde la modista *Madame Lamort*,
como cintas infinitas, cose y descose
los inquietos caminos de la Tierra, y hace nuevos lazos,
volantes, flores, escarapelas, frutas artificiales:
todo teñido con falsos colores, para los baratos
sombrosos invernales del destino.

.....

¡Ángel! Sería alguna plaza que no conocemos, y allí,
sobre una alfombra inefable, los amantes mostrarían
lo que aquí nunca pudieron hacer: las altas
y atrevidas cabriolas de sus intrépidos corazones,
sus torres de placer, sus escaleras,
hace tiempo apoyadas donde jamás hubo suelo alguno,
tambaleándose, la una contra la otra solamente; y *podrían*
ante los espectadores en torno, incontables muertos sin voz:
¿lazarían ellos, entonces, sus últimas monedas
de felicidad eterna, siempre ahorradas,
siempre ocultas, que no conocíamos,
ante la pareja que, por fin, sonríe de verdad
sobre la tranquila
alfombra?

Sexta Elegía

Desde hace ya mucho tiempo, higuera, he entendido
cómo eludes la floración casi por entero,
y cómo, sin gloria, introduces tu puro misterio
en el fruto tempranamente decidido.

Como el tubo del surtidor, tu retorcido ramaje,
arriba y abajo, empuja la savia; y ella, casi sin despertarse
y desde el sueño, salta a la dicha de su logro más dulce.

Mira: como el dios en el cisne.

...Nosotros, en cambio, nos demoramos;

ah, nos vanagloria el florecer y, traicionados,

penetramos el tardío interior de nuestro fruto final.

Pocos sienten con tanta fuerza el apremio por actuar,
que ya se dispongan y se inflamen en la plenitud de sus corazones,
cuando la seducción por florecer, como suave brisa nocturna,
les acaricie los párpados y la juventud de sus bocas:

tal vez los héroes y los destinados prematuramente al más allá,

a quienes la jardinera muerte retuerce de otro modo las arterias.

Estos se precipitan: se anticipan a su propia sonrisa

como la cuadriga al rey victorioso,

en los suaves bajorrelieves de Karnak.

Pero el héroe está extrañamente próximo a los que murieron jóvenes. A él

no le inquieta el durar. Su marcha es existencia; persistentemente,

se aleja y entra en la cambiante constelación

de su peligro constante. Allí pocos le encontrarían. Pero,

cantando y de pronto entusiasmado, el destino, ese que sombrío nos acalla,

adentra al héroe hacia la tormenta de su mundo tumultuoso.

Pero no oigo a nadie como *él*. Y de súbito, en el fluir del aire torrencial,

me atraviesa el sonido apagado de su canto.

Entonces, ¡cómo me gustaría ocultarme de la nostalgia!

Oh, si yo fuera..., si yo fuera un muchacho..., si pudiera volver a serlo
y sentarme en los brazos del futuro y leer sobre Sansón,
de cómo su madre primero no alumbró nada y luego todo.

¿No estaba ya el héroe en ti, madre? ¿No comenzó
ya allí, en ti, su imperiosa elección?
Miles que querían ser él se gestaban en tu seno,
pero mira: él se apoderaba y permitía: eligió y pudo.
Y si derribó las columnas, fue porque irrumpió saliendo
del mundo de tu cuerpo hacia el mundo más estrecho,
donde continuó eligiendo y pudiendo. ¡Oh, madres de los héroes,
oh, origen de corrientes impetuosas! Vosotras, abismos
a los que, desde el alto borde del corazón, se arrojan, gimiendo,
las muchachas, futuras víctimas de los hijos.

Porque, como una tormenta, el héroe pasó por las etapas de la vida;
porque cada corazón que por él latió se alzó más arriba y más allá,
y él, ya vuelto de espaldas, se irguió al final de las sonrisas: diferente.

Séptima Elegía

No más ruego, no: que la naturaleza de tu grito
sea una voz emancipada. Es cierto que gritas tan puro como el ave
cuando, casi olvidando que es un animal preocupado
y no tan solo un corazón solitario, la estación ascendente lo eleva,
arrojándolo a la alegría, a los profundos cielos. Así como él, y no menos,
tal vez rogarías, hasta que, aún invisible,
supiera de ti la amiga, la callada, en quien una respuesta
despierta lentamente: en ella, que se entibia
y enardece al sentir y escuchar tu osado sentimiento.

Oh, y la primavera entendería que no hay lugar
que no lleve la nota de la proclamación. Primero aquel pequeño

rumor interrogante, que, con creciente silencio,
se rodea casi por completo de un día puro y afirmativo.
Luego los peldaños que suben, los peldaños-llamada
que suben hacia el soñado templo del futuro. Luego el trino, fuente,
que, en el juego prometedor, ya anticipa la caída
al torrente impetuoso. Y, frente a ti, el verano.

No solo todas las mañanas del verano;
no solo cómo ellas se transforman en día e irradian ya antes del comienzo.
No solo los días, tan tiernos alrededor de las flores
y tan fuertes y poderosos allá arriba, en torno a los árboles maduros.
No solo la devoción de estas fuerzas desplegadas;
no solo los caminos; no solo los prados por la tarde;
no solo la claridad que respira después de una tormenta tardía;
no solo el sueño que se acerca y un presentimiento al anochecer...
¡Sino las noches! Sino las altas noches del verano,
sino las estrellas, las estrellas de la tierra.
Oh, estar muerto una vez y saber de ellas infinitamente,
de todas las estrellas: ¡porque cómo, cómo, cómo poder olvidarlas!

Mira, entonces yo llamaré a la amante. Pero no solo vendría
ella... Vendrían también, desde frágiles tumbas,
otras muchachas y estarían ahí de pie... Porque, ¿cómo, cómo, podría yo poner
límites al grito gritado? Los que se hundieron
siguen buscando la tierra. Para vosotros, niños, una cosa terrena,
una vez tomada, podría valer por muchas.
No creáis que el destino es más que la densidad de la infancia;
cómo sobrepasasteis a menudo al ser amado, solo respirando,
respirando después de dichosa carrera, hacia la nada, al aire libre.

Estar aquí es grandioso. Vosotras, muchachas, los sabíais;
también *vosotras*, que parecíais desposeídas; vosotras, que os hundisteis,
supurantes, en las más sórdidas callejas de las ciudades

o en aquellas abiertas a la apostasía. Porque cada uno estuvo una hora, quizá no del todo una hora, sino tan solo algo entre dos momentos, algo apenas medible con las medidas del tiempo, pero en lo que ellas tenían su existencia. Toda. Las venas colmadas de existencia. Solo nosotros olvidamos, tan a la ligera, lo que el vecino, riéndose, no nos aprueba o envidia. Queremos hacerla visible, cuando en realidad la felicidad más visible se nos da a ver si la transformamos en el interior.

En parte alguna, amada, habrá mundo, si no es dentro. Nuestra vida transcurre en transformaciones. Y el exterior, siempre más insignificante, se desvanece. Donde una vez hubo una casa duradera, irrumpe, oblicua, una estructura imaginaria, algo que pertenece por entero a lo imaginable, como si todavía estuviera completamente en el cerebro. Vastas reservas de fuerza se crea el Espíritu del Tiempo, pero informes, como el excitado impulso que extrae de todo. Templos ya no conoce. Este derroche del corazón lo atesoramos del modo más íntimo. Sí, y donde algo todavía resiste, alguna cosa a la que alguna vez se le ha rezado y servido de rodillas, esta se ofrece, tal como es, a lo invisible. Muchos ya no perciben, sin la ventaja, entonces, de poder construirlo *íntimamente*, con pilares y estatuas, ¡mas grande!

Cada sordo giro del mundo ha desheredado a quienes no les pertenece lo anterior ni todavía lo próximo. Porque también lo próximo es distante para los humanos. Esto no debería desconcertarnos, sino fortalecer en nosotros la conversación de la forma aún reconocida. Esto *estuvo* una vez en medio del no-saber-adónde, como simplemente siendo y atrajo las estrellas hacia sí desde los cielos protegidos. Ángel, *a ti* te lo muestro todavía, ¡*ahí!* en tu mirada por fin se yergue ahora redimido. Columnas, pilones, la Esfinge, el esforzado esfuerzo

de la catedral gris que emerge de la ciudad pasajera o extraña.

¿No fue un milagro? Oh, Ángel, maravíllate, porque somos eso, *nosotros*; oh, tú, grande, cuéntalo, cuenta que fuimos capaces de ello, pues mi aliento no alcanza para la alabanza. Así, sin embargo, todavía no hemos perdido los espacios, los donadores, estos espacios *nuestros*.

(Qué terriblemente grandes deben ser, para que milenios de nuestro sentir no los hayan podido colmar.)

Pero una torre era grande, ¿verdad? Oh, Ángel, ella era grande,

¿pero también a tu lado? Chartres era grande... y la música

llegaba aún más lejos y nos sobrepasaba. Pero incluso solo

una amante, oh, una amante sola junto a la ventana nocturna...

¿no te llegaba hasta las rodillas?

Ángel, *no* creas que te ruego,

y aunque te rogara, sé que no vendrías. Porque mi

clamor ya está siempre plenamente encaminado,

y no puedes avanzar contra una corriente tan impetuosa. Como un brazo

extendido es mi llamada. Y su mano, que se abre hacia lo alto

como defensa y advertencia, permanece abierta ante ti,

incomprensible, inasible.

Octava Elegía

(Dedicada a Rudolf Kassner)

Con todos sus ojos ve la criatura

lo Abierto. Solo los nuestros

están como invertidos y por entero puestos como trampas

en torno a su salida libre.

Lo que *está* fuera, lo conocemos por el rostro animal,

porque desde temprano estamos volteando al tierno niño

y obligándolo a mirar hacia atrás:

no a lo Abierto, que es tan profundo

como el rostro animal. Libre de la muerte.

Solo nosotros la vemos a ella. El libre animal

siempre tiene su ocaso detrás de él
y, delante, a Dios; y cuando camina,
lo hace en la eternidad, como la fuente.
Nosotros, en cambio, ni un solo día
tenemos de frente el puro espacio
en el que las flores se abren infinitamente.
Siempre hay mundo. Y nunca, en ninguna parte, la nada:
lo puro, sin la preocupación que se respira
y se conoce infinitamente, pero que no se desea.
De niño, uno se pierde en el silencio
y se estremece. O se muere y se es.
Porque en el trance de morir ya no se ve la muerte,
y se mira *hacia adelante*, tal vez como la profunda mirada animal.
Los amantes, si no fuera por el otro,
que obstruye la mirada, estarían cerca de ella y se maravillarían...,
pues, como por error, se les abre
detrás de él... Pero nadie va más allá del ser amado
y el mundo vuelve a ser suyo.
Siempre de cara a la creación,
solo vemos en ella el reflejo de la libertad,
oscurecida por nosotros. O que un animal,
mudo y quieto, mira hacia arriba, a través de nosotros.
A esto se le llama destino: estar de frente
y nada más que esto: estar siempre de frente.
Si hubiera una conciencia como la nuestra
en el animal que seguro avanza hacia nosotros
en otra dirección, nos desgarraría
con su andar. Pero para él su ser
es infinito, sin límites y sin conciencia
de su propia condición, pura, como su mirada.
Y donde nosotros vemos el futuro, ahí él lo ve todo
y se ve en todo, a salvo para siempre.

Y, sin embargo, en ese atento y cálido animal,
está el peso y la preocupación de una gran melancolía.
Porque también él siempre se aferra a lo que a nosotros
muchas veces nos abrumba: el recuerdo,
como si aquello hacia lo que uno tiende,
alguna vez hubiera sido más cercano, más fiel, y su contacto
infinitamente tierno. Aquí todo es distancia
y allí fue respiración. Después de la primera patria,
la segunda para él es la intemperie y la duda.
Oh, bienaventuranza de la *pequeña* criatura,
que siempre *permanece* en el regazo que la portó;
oh felicidad del mosquito, que todavía brinca *dentro*,
incluso cuando está de boda: porque el regazo es todo.
Y mira esa seguridad a medias del pájaro,
que desde su origen casi sabe ambas cosas,
como si fuera un alma de un etrusco,
de un muerto a quien recibió un espacio,
pero la figura en reposo como lápida.
Y qué consternado estará aquel que debe volar
y proviene de un regazo. Como asustado de sí mismo,
cruza en zigzag el aire, como cuando una grieta
cruza una taza. Así cruza el rastro del murciélago
la porcelana de la noche.

Y nosotros: espectadores, siempre, en todas partes,
¡vueltos hacia el todo y nunca hacia afuera!
Nos rebosa. Lo ordenamos. Se desmorona.
Lo volvemos a ordenar y nos desmoronamos nosotros mismos.
¿Quién, pues, nos volteó,
para que, hagamos lo que hagamos,
tengamos la actitud del que se marcha? Como aquel
que, en la última colina —en aquella que una vez más le muestra todo el valle—,
se voltea, se detiene, se demora:

así vivimos, siempre en actitud de despedida.

Novena Elegía

¿Por qué, si es necesario que la finitud de la existencia
llegue a ser como la del laurel —de un verde un poco más oscuro
que las demás cosas, con leves ondas en el filo
de cada hoja (como sonrisa de un viento)—, por qué, entonces,
tener que ser humanos, y, rehuyendo el destino,
anhelar destino?

Ah, no porque *haya* dicha,
esa prematura alegría de una pérdida cercana.
No por curiosidad, ni por ejercitar el corazón:
eso también *sería* laurel...

Sino porque estar aquí es mucho, y porque parece
que todo lo de aquí nos necesita: esto que es efímero, esto,
que tan extrañamente nos concierne. A nosotros, los más efímeros. Cada cosa
una vez, solo *una*. *Una* vez y nada más. Y nosotros también
una vez. Nunca más. Pero este
haber sido *una* vez, aunque sea *una* sola:
haber sido *terrenales* no parece revocable.

Y, así, nos apresuramos y queremos cumplirlo;
queremos contenerlo en nuestras sencillas manos,
en la mirada fecunda y en el corazón sin habla.
Queremos llegar a serlo. ¿A quién darlo? Mejor
conservarlo todo para siempre... Ah, a la otra percepción,
ah, ¿qué se lleva uno al otro lado? No el mirar —aquí
lentamente aprendido—, ni nada ocurrido aquí. Nada.
Tal vez los dolores. Pero, ante todo, los sufrimientos,
y también la larga experiencia del amor: y, entonces,
lo puramente indecible. Pero, luego,

bajo las estrellas, ¿de qué servirá? *Ellas son mucho más* indecibles.
Porque el caminante tampoco trae, de la ladera de la montaña
al valle, un puñado de tierra —indecible para todos—, sino
una palabra adquirida, pura: la genciana amarilla
y azul. Tal vez estemos *aquí* para decir: «casa»,
«puente», «manantial», «puerta», «cántaro», «frutal», «ventana»,
aunque no mucho más que «pilar» o «torre»..., pero para *decirlo* —ah,
compréndelo—, para decirlo *así*, como nunca ni las mismas cosas
creyeron ser en su intimidad. ¿Acaso no es una astucia inaudita
el que esta callada tierra embriague a los amantes
para que, con su arrobo, todas las cosas —sí, todas las cosas— se embriaguen
también? Umbral: ¿qué es para dos
amantes desgastar un poco más el viejo umbral de la puerta,
también ellos, después de tantos que les precedieron
y antes de tantos otros que vendrán...? Poca cosa.

Aquí es el tiempo de lo *decible*, *aquí* su patria.
Habla y proclama. Más que nunca
van cayendo las cosas, las que podemos vivir, porque
lo que las desplaza, sustituyéndolas, es un obrar sin imagen.
Un obrar bajo costras que de buena gana saltan tan pronto
como el obrar en su interior se les queda pequeño y las limita de otro modo.
Entre martillos, persiste
nuestro corazón: como la lengua,
que, aun entre dientes,
continúa, no obstante, siendo eterna alabanza.

Alábele al Ángel el mundo, no lo indecible, *ante él*
no puedes vanagloriarte del esplendor percibido: en el puro espacio del mundo
—allí donde él siente más hondo—, tú eres principiante. Con sumo primor,
muéstrale lo cotidiano, eso que, configurado de generación en generación,
vive, junto a la mano y la mirada, como algo nuestro.
Dile las cosas. Porque, con estupor, se asombrará más que tú

ante el cordelero en Roma o el alfarero en el Nilo.
Muéstrale cuán feliz puede ser una cosa, cuán inocente y nuestra;
muéstrale cómo hasta la menesterosa queja —que, pura, se entrega a la forma—,
sirve como cosa o muere en una cosa, y, al otro lado,
escapa dichosa del violín. Y estas cosas, que viven
en el devenir, comprenden que las alabes: fugaces,
confían que nosotros, los más fugaces, las salvemos.
Quieren que las transformemos por entero en nuestro corazón invisible,
en nosotros, ¡infinitamente en nosotros! Quienquiera que seamos.

Tierra, ¿no es esto lo que quieres: *invisible*
resurgir en nosotros? ¿No es acaso tu sueño
ser invisible algún día? ¡Tierra! ¡Invisible!
¿Qué es tu apremiante misión sino transformación?
Tierra, ¡jamada!, yo quiero. ¡Oh, créeme! Ya no hacen falta
tus primaveras para ganarme; *una*,
ah, una sola ya es demasiado para la sangre.
Desde lejos, estoy inefablemente resuelto a ti.
Siempre tuviste razón, y tu sagrada misión
es la amistosa muerte.

Mira, yo vivo. ¿De qué? Ni la infancia ni el porvenir
menguan... Una existencia rebosante
me brota en el corazón.

Décima Elegía

Que un día yo, al salir de esta lúgubre visión,
eleve mi canto de júbilo y de gloria a los ángeles propicios.
Que el diáfano martillar del corazón,
no falle en cuerdas blandas, dubitantes
o rotas. Que mi rostro torrencial
me haga más luminoso; que florezca

el llanto inaparente. Oh, cómo me agradaréis entonces, noches de aflicción.
Que no os haya acogido de rodillas, hermanas inconsolables,
que yo, más aliviado, no me haya rendido
a vuestra cabellera suelta. Nosotros, pródigos en dolores,
cómo las vemos por anticipado en la triste duración,
por si acaso no terminan. Pero ellas, ciertamente,
son nuestro follaje de invierno, nuestra oscura pervinca,
una de las estaciones del año secreto. Pero no solo el tiempo,
sino también: lugar, asentamiento, campamento, suelo, residencia.

Ah, qué extrañas son, por cierto, las calles de la Ciudad del Dolor,
donde, en el falso silencio hecho de acallamiento,
violento, se envanece lo vertido en el molde vacío:
el ruido dorado, el monumento que estalla.

Oh, cómo, sin dejar rastro, un ángel aplastaría su Mercado del Consuelo,
delimitado por la iglesia que compraron construida:

limpia, cerrada y sin ilusiones, como una oficina de Correos en domingo.

Afuera, sin embargo, los bordes de la feria siempre se encrespan.

¡Columpios de libertad! ¡Buzos y malabaristas del empeño!

Y las casetas de tiro para disparar a las figuras de la seductora suerte,

donde, cuando el más hábil acierta, los blancos se agitan

como hojalata vacía. Él sigue dando tumbos

entre el aplauso y el azar, porque tiendas de cualquier curiosidad

hacen propaganda, tocan el tambor y lloriquean. Pero en especial

a los adultos les resulta fácil ver cómo el dinero aumenta anatómicamente,

y no solo por diversión: el órgano sexual del dinero,

todo, el conjunto, el proceso: eso enseña y

fecunda...

...Oh, pero justo más allá de eso,

tras el último tablón, empapelado con carteles de «Inmortal»,

aquella cerveza amarga que parece dulce a quienes la beben,

siempre que mastican distracciones frescas...,

justo en el dorso del tabique, justo detrás, está *lo real*.

Los niños juegan y los amantes se abrazan, aparte,
en serio, en la mala hierba, mientras los perros siguen su naturaleza.
El joven se siente atraído todavía más; tal vez es que él ama
a una joven Lamentación... Va tras ella, hacia los prados. Ella dice:
«Lejos. Nosotras vivimos allá afuera...». «¿Dónde?». Y el joven
la sigue. Le seduce su actitud. Los hombros, el cuello...,
tal vez provenga de una elevada estirpe. Pero la abandona, se da la vuelta,
se despide... ¿qué más da? Es una Lamentación.

Solo quienes murieron jóvenes, en el primer estadio
de impasibilidad atemporal, el del desmame,
la siguen con amor. Ella
espera a las muchachas y traba amistad con ellas. Con delicadeza,
les muestra lo que lleva consigo. Perlas de dolor y los finos
velos de tolerancia. Con los jóvenes ella camina
en silencio.

Pero allá donde ellas habitan, en el valle, una Lamentación de las más ancianas
cuida del joven cuando él pregunta: «Nosotras —dice—,
las Lamentaciones, antaño éramos un gran linaje. Los padres
ejercían la minería allá en las grandes montañas;
entre los hombres, a veces, se encuentra una pieza tallada de Sufrimiento Puro
o, de un antiguo volcán, la ira petrificada en forma de escoria.
Sí, de allá provenía todo esto. Una vez fuimos ricas.

Y ella lo conduce dulcemente por el amplio paisaje de Lamentaciones,
le muestra los pilares de los templos o los escombros
de aquellos castillos, desde donde los Príncipes de las Lamentaciones
una vez dominaron el país con sabiduría. Le muestra
los altos árboles de lágrimas y los campos de floreciente nostalgia
(los vivos los conocen solo como suave follaje);
le muestra los animales de la aflicción, pastando: a veces,
un pajarillo se asusta y, volando raso a través de su mirada hacia lo alto,

traza a lo lejos la imagen escrita de su grito solitario.
Por la tarde, le lleva a las tumbas de los más ancianos
del linaje de las Lamentaciones, de las sibilas y agoreros.
Pero, si se acerca la noche, caminan más quedamente
y, pronto, sale la luna, ese monumento sepulcral,
que vela por encima de todo. Hermana de aquella junto al Nilo,
la augusta Esfinge: el rostro de la cámara secreta.
Y se maravillan ante la cabeza coronada,
la que, en silencio y para siempre, ha puesto el rostro humano
en la balanza de las estrellas.

Su mirada, en la náusea de la muerte temprana,
no lo entiende. Pero la de ella,
asomando por detrás del borde del *pschent*, ahuyenta a la lechuza.
Y ella, rozando en lento trazo la mejilla,
aquella de redondez más dura,
dibuja suave, en el nuevo
oído de muerto, sobre una hoja doble, abierta,
el contorno indescriptible.

Y más alto, las estrellas. Nuevas. Las estrellas del país del dolor.
Lento las nombra la Lamentación: «Aquí,
mira: el *Jinete*, la *Vara* y, a la más plena constelación de estrellas,
la llaman: *Corona de frutas*. Entonces, más allá, hacia el polo:
Cuna, *Camino*, *El libro ardiente*, *Muñeca*, *Ventana*.
Pero en el cielo austral, pura como en el interior
de una mano bendita, la “M” claramente resplandeciente,
que significa las madres...».

Pero el muerto tiene que marcharse
y la más anciana de las Lamentaciones lo lleva en silencio
hasta la garganta del valle, donde algo brilla
a la luz de la luna: la fuente de la alegría.

Y la nombra con veneración, diciendo: «Entre los hombres,
ella es una corriente que sustenta».

Se detienen al pie de la montaña,
y ella, allí, lo abraza llorando.

Solitario, asciende hacia las montañas del Sufrimiento Puro.
Y sus pasos ni siquiera resuenan desde el mudo destino.

*

Pero si ellos, los infinitamente muertos, hicieran nacer en nosotros un símbolo
—mira—, tal vez señalarían los amentos
que penden del desnudo avellano, o
aludirían a la lluvia que, en primavera, cae sobre la tierra oscura.

Y nosotros, que pensamos en una felicidad *ascendente*,
sentiríamos la misma conmoción
que casi nos consterna
cuando algo dichoso *se derrumba*.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G., *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, trad. Tomás Segovia, Pre-textos, Valencia.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, trad. Ángel Custodio Vega, BAC, Madrid, 1946.
- ALAMPARTE, J. F., *Rilke y San Agustín*, Taurus, Madrid, 1966.
- ALAMPARTE, J. F., *España en Rilke*, Taurus, Madrid, 1996.
- ARENDT, H., «Las Elegías de Duino de Rilke» (pp. 77-101) y «Revisiones de Rilke de Hans Hagen» (pp. 102-103), *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, trad. Ernesto Rubio, Trotta, Madrid, 2014.
- ARISTÓTELES, *Obra completa*, trad. de VV. AA., Gredos, Madrid, 2011.
- ARNEDO, S. M., «En torno a la idea de Dios: Rilke encuentra a Spinoza», *Thémata. Revista de filosofía*, núm. 62, pp. 143-156.
- ARREGUI, J. V., *El horror de morir. El valor de la muerte en la vida humana*, Tibidabo, Barcelona, 1992.
- BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, trad. Mirta Rosenberg en colaboración con Jaime Arrambide Squirru, FCE, Buenos Aires, 2002.
- BLANCHOT, M., «Rilke y la experiencia de la muerte» (pp. 106-146), *El espacio literario*, trad. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Editora Nacional, Madrid, 2002.
- BOLLNOW, O., *Rilke, poeta de lo espiritual*, trad. Jame Ferreiro Alamparte, Taurus, Madrid, 1963.
- BONEY, E., «Structural Patterns in Rilke's "Duineser Elegien"», *Modern Austrian Literature*, 1982, vol. 15, núm. 3/4 (número especial dedicado a Rainer Maria Rilke), pp. 70-90.
- BRUGGER, I., *El problema de la muerte en Rainer Maria Rilke*, Instituto de Estudios Germánicos, Buenos Aires, 1943.
- BURROWS, M., «'The Poet alone unites the World': The Poetics of Praise in Rainer Maria Rilke's "The Duino Elegies"», *Literature and Theology*, 2015, vol. 29, núm. 4, pp. 415-430.
- CALVO, T. M., «La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega», *Daimon. Revista de filosofía*, 2000, núm. 21, pp. 21-38.
- CERECEDA, M., *Rilke y la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2020.

- CHOZA, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Rilke*, EUNSA, Pamplona, 1991.
- CHOZA, J., *Antropología de la sexualidad*, Thémata, Sevilla, 2017.
- CUARTANGO, R., «El concepto de espíritu (desde Hegel hasta el neopragmatismo norteamericano: Robert Brandom)», conferencia impartida el 11 de noviembre de 2019 en el ciclo *Pensar ahora, pensar el mundo*, organizado por la Biblioteca de Navarra (Pamplona).
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Gredos, Madrid, 2011.
- DE SOLÀ, J., «Introducción. París no era una fiesta», en RILKE, R. M., *Apuntes de Malte Laurids Brigge*, Alba, Barcelona, 2016.
- DIELS, H. A., KRANZ, W., *Die Fragmente Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1903-1922.
- DÍEZ DEL CORRAL, L., «Rilke y el mito clásico», *Cuadernos hispanoamericanos*, núm. 87, 1957, pp. 293-318.
- DÜRR, V., «Personal Identity and the Idea of the Novel: Hegel in Rilke», *Comparative Literature*, vol. 39, núm. 2, pp. 97-111.
- ECKHARD, H., *Die Philosophie und Rilke*, Verlag Karl Alber, Friburgo, 1962.
- ELIOT, T. S., *Cuatro cuartetos*, trad. Andreu Jaume, Lumen, Barcelona, 2016.
- ENGEL, M. (ed.), *Rilke Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2013.
- ESCRIBANO, X., «L'experiència de la respiració: apeoximacions des d'una fenomenologia del cos viscut», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 2019-2020, núm. 30-31, pp. 201-209.
- FALQUE, E., *Pasar Getsemaní. Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenológica*, trad. Alejandro del Río Herrmann, Sígueme, Salamanca, 2013.
- FINLAYSON, C., «El problema de la muerte desde el punto de vista de la metafísica», *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, Argentina), vol. 2, 1949, pp. 748-756.
- FREUD, S. «La transitoriedad (1916 [1915])», *Obras completas*, vol. XIV, trad. José L. Etchverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1917.

- GADAMER, H.-G., «Rainer Maria Rilke, cincuenta años después» (pp. 62-79), *Poema y diálogo*, trad. Daniel Najmias y Juan Navarro, Gedisa, Barcelona, 2016.
- GAOS, J., *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, FCE, México D. F., 1945.
- GARCÍA ESTÉVEZ, C. B., *Opus Angelicum: el imaginario arquitectónico de las Elegías de Duino (1912-1922)* [tesis doctoral], Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona, 2012.
- GERALDINO, E., «La obra de Rainer Maria Rilke a la luz del concepto de “espíritu” de G. W. F. Hegel», *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, 2021, núm. 19, pp. 89-120.
- GILSON, É., *El ser y los filósofos*, trad. Santiago Fernández Burillo, EUNSA, Pamplona, 1996.
- GOLDSMITH, U., *Rainer Maria Rilke: A verse Concordance to His Complete Lyrical Poetry*, W. S. Maney, Leeds, 1980.
- GROSHOLZ, E., «Angels, Language and the Imagination: A Reconsideration of Rilke's poetry», *The Hudson Review*, vol. 35, núm. 3, pp. 419-438.
- GUARDINI, R., *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins: Eine Interpretation der ‚Duineser Elegien‘*, Kösel-Verlag, Múnich, 1953.
- HADOT, P., *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, trad. Maria Cucurella Miquel, Alpha Decay, Barcelona.
- HAMBURGER, K., «Die phänomenologische Struktur der Dichtung Rilkes'» (pp. 179-275), *Philosophie der Dichter, Novalis, Schiller, Rilke*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1996.
- HELLER, E., *Nirgends wird Welt sein als innen. Versuche über Rilke*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1975.
- HELLER, E., «The poet in the Age of Prose: Reflections on Rilke's *Duino Elegies*», *The Monist*, vol. 63, núm. 4, 1980, pp. 465-479.
- HORACIO, *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, trad. José Luis Moralejo, Gredos, Madrid, 2008.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Ziri6n, FCE, México D. F., 2005.

- IMHOFF, H., *Rilkes ‚Gott‘: R. M. Rilkes Gottesbild als Spiegelung*, Lothar Stiehm Verlag, Leinem, 1983.
- INCIARTE, F., «Sobre la fugacidad: Anaxágoras, Aristóteles, Quevedo y Rilke», *Anuario filosófico*, 1994, vol. 27, núm. 2, pp. 365-377.
- KANT, I., *Pedagogía*, trad. Lorenzo Luzuriaga, Akal, Madrid.
- KIERKEGAARD, S., *Diario íntimo*, trad. María Angélica Bosco, Santiago Rueda Editor, Buenos Aires, 1955.
- KIERKEGAARD, S., *Obras y papeles de Kierkegaard*, vol. 6, trad. Demetrio G. Rivero, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1965.
- KIERKEGAARD, S., *Mi punto de vista*, trad. José Miguel Velloso, Aguilar, Buenos Aires, 1965.
- LEVIN, D. M., *Modernity and the Hegemony of Vision*, University of California, Berkeley, 1993.
- LLEDÓ, E., *La memoria del logos*, Debolsillo, Barcelona, 2018.
- MAESENEER, Y., «Angels as Mirrors of the Human: The Anthropologies of Rilke and Bonaventure through the Lenses of Hans Urs von Balthasar», *Auc Theologica*, 2016, vol. 6, núm. 1, pp. 105-117.
- MAGNÚSSON, G., *Esotericism and Occultism in the Works of the Austrian Poet Rainer Maria Rilke. A New Reading of His Texts*, Edwin Mellen Press, Nueva York, 2014.
- MARCEL, G., «Rilke, testigo de lo espiritual» (pp. 223-272), *Homo viator. Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, trad. María José de Torres, Sígueme, Salamanca, 2005.
- MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Revista de Occidente, Madrid, 1973.
- MARÍAS, J., *Historia de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1986.
- MARTÍN, S., «En torno a la idea de Dios: Rilke encuentra a Spinoza», *Thémata. Revista de filosofía*, 2020a, vol. 62, pp. 95-111.
- NIETZSCHE, F., *Werke in drei Bänden*, Carl Hanser Verlag, Múnich, 1954-1956.
- PAU, A., *Vida de Rainer Maria Rilke. La belleza y el espanto*, Trotta, Madrid, 2012.
- PHELAN, A., «Rilke and his philosophical critics» (pp. 174-188), en LEEDER, K. y VILAIN, R. (eds.), *The Cambridge Companion to Rilke*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- PLATÓN, *Diálogos*, trad. de VV. AA., Gredos, Madrid, 2003.

- ROCCO LOZANO, V., «Philosophia C(h)ordis», pp. 15-26, en: CERECEDA, M. (ed.), *Rilke y la filosofía*, Arena Libros, Madrid, 2020.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L., «Eros e interiorización», *Azafea. Revista filosófica*, 2004, vol. 4, pp. 219-228.
- RÜHLE, V., «G. W. F. Hegel, la transformación de la metafísica» (pp. 8-69), trad. Joaquín Chamorro Mielke, en HEGEL, G. W. F., *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling. Fenomenología del espíritu*, Gredos, Madrid, 2010, p. 29.
- SCHIWY, G., *Rilke und die Religion*, Insel Verlag, Fráncfort del Meno, 2006.
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, trad. Rafael-José Díaz Fernández y M.^a Montserrat Armas Concepción, Gredos, Madrid, 2015.
- STEIN, E., *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. Alberto Pérez Monroy, FCE, México, 1996.
- STEINER, G., *The poetry of thought: from Hellenism to Celan*, New Direction Books, Nueva York, 2011.
- TAYLOR, Ch., *Hegel*, trad. VV. AA., Anthropos, Barcelona, 2010.
- TUBACH, F., «The image of the hand in Rilke's poetry», *PMLA*, 1961, vol. 1, núm. 3, pp. 240-246.
- URS VON BALTHASAR, H., *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen III. Vergöttlichung des Todes*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1998, pp. 193-315.
- VALLS, R., *Del yo al nosotros: lectura de la Fenomenología del espíritu*, PPU, Barcelona, 1994.
- VALÉRY, P., *Oeuvres*, vol. I, Gallimard, París, 1960.
- VALÉRY, P., «Discurso a los cirujanos», en *Estudios filosóficos*, Visor, Madrid, 1993.
- VEGA, A. y CUESTA ABAD, J. M., *La novena elegía: lo decible y lo indecible*, Siruela, Madrid, 2018.
- VILAIN, R., «Rilke and God», *Oxford German Studies*, 2020, vol. 48, núm. 4, pp. 472-493.
- WALTER, R., *Rainer Maria Rilke Bibliographie*, Verlag O. Kerry, Viena, 1951.

WIESENTHAL, M., *Rainer Maria Rilke. El vidente y lo oculto*, Acantilado, Barcelona, 2015.

ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1939.

ZUBIRI, X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, 2019.