

La poética de la existencia. Consideraciones en torno a Rilke

Jorge V. Arregui
Universidad de Málaga

1. La condición humana

La influencia de Rilke sobre la filosofía, especialmente en el pensamiento existencial, nace de su ser en muy buena medida el poeta de la *condición* humana, de llevar a cabo, según subtitula Guardini, “una interpretación de la existencia humana”. Como ha indicado Ibáñez Langlois, “insufló a toda la poesía contemporánea su contacto doloroso con los problemas del destino humano, con el misterio de la condición del hombre sobre la tierra. [...] Su configuración poética de las experiencias de la angustia, del riesgo, del estar arrojado, del ser en el mundo, de lo abierto, del dolor, de la culpa, de la finitud, de la muerte propia, del trascender, ha condicionado en algún momento —casi siempre en la adolescencia— a todos los aprendices de poeta de nuestro tiempo”¹. Pero no se trata tanto de que Rilke *expres*e poéticamente unos sentimientos o unas vivencias subjetivas cuanto de que las *labra* poéticamente. Heidegger ha explicado cómo en la poesía *acontece* la verdad, cómo un poema hace patente algo que antes estaba oculto, cómo el decir del poeta desvela lo real. Cada poeta, con expresión de Choza, crea e ilumina aspectos de la vida humana que antes estaban en penumbra: ensancha realmente, al explorar

¹ J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS: *Rilke, Pound, Neruda*, Rialp: Madrid 1978, pp. 11-2.

dimensiones nuevas, el círculo de la existencia². Pero la tarea poética creadora no es una mera expresión externa objetiva de algo que ya estaba perfectamente dado en el nivel de la vivencia subjetiva: es una auténtica creación, un genuino forjar. Rilke, que como Hölderlin poetiza a menudo sobre la poesía, lo dice en el *Requiem por un poeta*:

*Oh antigua maldición de los poetas
que se lamentan cuando debieran dejar oír su voz,
que siempre opinan sobre el sentimiento
en lugar de configurarlo; que siempre creen
que lo que en ellos es triste o alegre
lo sabían y les era dado declararlo
o celebrarlo en el poema. Como enfermos
usan quejumbrosos del idioma,
para señalar dónde les duele,
en vez de transformarse implacables en palabras,
como el cantero de una catedral, que tenaz
se identifica con la impasibilidad de la piedra.*³

Rilke corta decididamente con la concepción romántica, con la idea de que la poesía es ante todo la expresión de los sentimientos o de la subjetividad del poeta. Porque la poesía no se limita a expresar algo ya dado de antemano: al objetivarlo, al darle forma, lo constituye y lo crea. Como la vivencia poética no es algo previo al poema, sino lo hecho en el poema, la existencia humana se configura poéticamente. Desde esta perspectiva, la poesía en general —y la obra de Rilke en particular— no pueden comprenderse como el ámbito de una apariencia bella que se opone a una realidad mostrenca, como algo nacido de y orientado hacia “una vivencia estética”⁴, sino como una iluminación de lo real. Desvela la realidad; y, al desembozarla, la crea. La poesía no es la *expresión* de un yo o de una subjetividad, sino la forja de un objeto poético, de una verdadera obra. Para ser

² Cfr. J. CHOZA: “Influencia de la literatura en las actitudes humanas”, en *La supresión del pudor y otros ensayos*, Eunsa: Pamplona 1980, pp. 59-76.

³ R. M. RILKE: *Antología poética*, Austral: Madrid 1982, p. 96.

⁴ Para una crítica de la concepción del arte como “apariencia bella” y de su enclaustramiento en el círculo de la vivencia estética, vid. H. G. GADAMER: *Verdad y método*, Sígueme: Salamanca 1977.

más exactos: de una "cosa de arte"⁵. A esa tarea se subordina la vida entera del poeta.

En muy buena medida, la experiencia que Rilke alumbra (y da realmente a luz) es nuestro modo de estar en el mundo, la peculiar forma en que el ser humano se encuentra instalado en la realidad, la manera en que el hombre está abierto al mundo y la manera en que el mundo le es dado. Puede llamarse con razón "condición humana" tanto al modo en que el hombre se encuentra dado a sí mismo como a la forma en que el hombre se incardina en el mundo, porque el ser humano sólo está dado para sí mismo en cuanto que está ya en el mundo. Estar en el mundo no es algo advenedizo o secundario para la subjetividad humana, pues cuando la subjetividad se constituye, en el momento en que el hombre cae en la cuenta de sí, al tomar conciencia de sí, se encuentra ya situado en el mundo. El hombre se encuentra a sí mismo existiendo ya. Como explicará después detenidamente toda la tradición existencial, el hombre no es un yo o una subjetividad a la que meramente le *ocurre* encontrarse instalada en el mundo: estar en el mundo es un auténtico modo de ser del hombre. La existencia humana es una existencia en el mundo.

Rilke es el poeta de la condición humana y la condición humana es el conjunto de condiciones empíricas bajo las que nos ha sido dado existir⁶. Desde esta perspectiva, cabe contraponer la condición a la naturaleza humana. La naturaleza humana es, en su sentido original,

⁵ La expresión pertenece al mismo Rilke. Burjau ha explicado cómo la "cosa de arte" reúne dos propiedades. Por una parte, resultan idénticas consigo mismas; se independizan del suceso psicológico que las origina dentro del flujo temporal de la vida íntima y pasan a ser algo permanente e idéntico consigo mismo. Por otra, son interpersonales al resultar accesibles a todos. Así se trata más de plasmar objetivamente la interioridad que de limitarse a expresarla; de "transformar la angustia en cosas". Por eso, se ha podido afirmar que Rilke es un "creador de estructuras fenomenológicas": Rilke forja unas imágenes, unas figuras y unas vivencias cuyo análisis requiere una auténtica *epoché*, una suspensión del juicio acerca de su realidad, porque lo que ya no es relevante es su carácter de vivencias empíricas de un sujeto psicológico particular. Sobre el tema véase, E. BURJAU: *Rilke*, Barcanova: Barcelona 1981, pp. 61-5.

⁶ La definición está tomada de H. ARENDT: *La condición humana*, Paidós: Barcelona 1993, p. 23.

lo que las cosas son *de suyo*, independientemente de nuestros intereses o de nuestras prácticas lingüísticas. Lo que algo es de suyo es su modo de ser que regula su modo de actuar, pues los seres, especialmente los seres vivos, se comportan como se comportan porque son como son. Entendida así, la noción de naturaleza es dinámica, no estática; tiene un cierto sentido final. No es lo dado al principio sino lo alcanzado en la plenitud, o sea, lo conveniente o ajustado a la realidad que un ser es. Por eso, el concepto de naturaleza adquiere un sentido teleológico y determina lo que las cosas deberían llegar a ser, o lo que las cosas son cuando han llegado a ser todo lo que podían ser, es decir, cuando han alcanzado su fin.

La naturaleza humana se realiza de un modo concreto, con unas características que son empíricas y no pueden establecerse *a priori*. Suele decirse que la naturaleza humana es la de un animal racional; pero un animal racional podría en principio vivir en otros planetas, tener una estructura corporal diferente y una dotación sensorial distinta. Frente a la concepción genérica de "animal racional" o, incluso, frente a un análisis de las categorías ontológicas propias de un ser en el mundo —así, en general—, sucede que, de hecho, los seres humanos somos como somos, que nuestra estructura corporal es la que es, que poseemos la dotación sensorial que tenemos y que vivimos además sobre el planeta Tierra. Bajo este ángulo, la condición humana puede definirse, en un primer sentido, como el conjunto de condiciones fácticas bajo las que nos es dada nuestra existencia y que determinan nuestro modo de vivir, o como la estructura empírica de la vida humana, por usar una expresión de Mariás⁷. La condición humana es, por tanto, el modo concreto y contingente, puesto que habría otros posibles, en que los hombres realizamos la naturaleza o la esencia humanas. Ahora bien, Hannah Arendt ha advertido con acierto que la condición humana incluye, entre las condiciones bajo las que nos es dado vivir, aquellas realidades que —aun debiendo su existencia a los hombres— condicionan realmente su vida⁸. Como también lo que el hombre ha hecho forma parte de su condición, el mundo sociocultural se integra en la condición humana.

⁷ Cfr. J. MARIÁS: *Antropología metafísica*, Alianza: Madrid 1983, pp. 71-8.

⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, p. 23.

Pero, en un segundo sentido, la expresión “condición humana” subraya el carácter deficiente con que realizamos nuestra naturaleza. Con otras palabras: hay una distancia insalvable entre lo que el hombre debería ser *de suyo* y sus realizaciones fácticas. Con lo que “condición humana” designa todo el ámbito de realidades humanas que no deberían existir pero que sin embargo existen; la esfera de los fenómenos que, aun siendo característicamente humanos, se oponen a lo que el hombre debería ser, o sea, a su naturaleza.

Afirmar, por tanto, que Rilke es el poeta de la condición humana supone mantener que el poeta de Praga tematiza dos cosas. En primer lugar, el modo en que de hecho nos es dada nuestra naturaleza humana, y, en segundo lugar, nuestra defectuosa realización de esa naturaleza. Considerar el modo empírico en que nos es dada nuestra naturaleza implica prestar atención a todo aquello que no se deduce *a priori*, a todo lo que no se incluye en la definición “animal racional”. De todas estas realidades, que no pueden estudiarse *a priori*, o metafísicamente —en el sentido racionalista de la palabra— interesa ahora tener en cuenta dos. Por una parte, el modo en que el hombre se encuentra instalado en el mundo y, por otra, la manera en que está dado para sí mismo.

La metafísica abstracta puede mantener que, como el hombre es un animal racional —o sea, un determinado tipo de organismo vivo—, ha de insertarse en un cosmos material y que, en la medida en que es intelectual, ha de ser autoconsciente. Pero desde ahí no cabe averiguar cómo se instala de hecho el hombre en el mundo, cómo se encuentra en el mundo y cómo se encuentra a sí mismo. La respuesta a la pregunta “¿qué tal te encuentras?” no puede deducirse de la metafísica. Y éste es precisamente uno de los temas fundamentales de la poesía de Rilke: esclarecer el modo peculiar en que el hombre está abierto al mundo o la manera en que está dado para sí mismo. En este sentido, cabe decir con toda justicia que Rilke ha iluminado o desvelado una experiencia humana fundamental antes embozada. El ya citado Ibáñez Langlois lo ha resumido bien. “El hombre, ‘expuesto sobre las cumbres del corazón’; el hombre ‘indefenso y proyectado hacia lo abierto’; el hombre habitante de ‘la total, la pura peligrosidad

del mundo': he aquí la única, la continua y angustiosa celebración de su poesía"⁹.

Pero tematizar la condición humana supone también advertir que el hombre no es lo que debería ser, que está existencialmente enfermo. No sólo porque el modo en que la mayoría de los seres humanos se inscriben en el mundo es profundamente errónea, porque su relación más básica y fundamental con las cosas responde a una equivocación radical. También porque ser *humano* parece consistir en un desajuste, en una tensión imposible. Con todo, lo relevante no es tanto que Rilke advierta el carácter trágico de la existencia humana cuanto su decidida afirmación¹⁰. En buena medida, su poesía es una poesía de la ausencia de Dios. "La poesía de Rilke —ha explicado Gadamer— está impregnada de la idea de que Dios está lejano y ninguna evocación de creencias cristianas o humanistas o de antiquísimos símbolos míticos deben ocultarnos esa lejanía"¹¹. Sus elegías alcanzan su fuerza en su reconocimiento de la lejanía infinita de Dios.

Sin embargo, lo que más caracteriza su obra no es el reconocimiento de la lejanía de Dios; es su pretensión de mantenerse erguido frente a ella, de evitar todo consuelo o engaño. Aguantar firme la lejanía de Dios se corresponde con el canto y la afirmación decidida de lo terreno precisamente en su fugacidad y fragilidad. Para Rilke, como para otros, la tarea humana, la tarea poética por excelencia, es la eternización de lo transitorio y efímero, la conversión en inmaterial de lo material. Al acoger el mundo en la propia vida, al vivir las realidades terrenas, se las transmuta y eleva, se las convierte en la piedra perdurable que son los versos, se las redime y salva de su dispersión temporal. Pero el poeta Rilke asume ese quehacer con la agudísima conciencia de que nosotros, que redimimos lo efímero, "nosotros somos los más fugitivos". Por eso, lo específicamente humano es aceptar incondicionalmente la fugacidad, celebrarla; es

⁹ J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Rilke, Pound, Neruda*, p. 28.

¹⁰ Cfr. P. LANCEROS: "Identidad moderna y conciencia trágica", en P. Lanceros y J. Beriain (eds): *Identidades colectivas*, Ed. de la Universidad de Deusto: Bilbao 1994, pp. 79-107, especialmente, 100-7.

¹¹ H. G. GADAMER, "Rainer Maria Rilke, cincuenta años después", en *Poema y diálogo*, Gedisa: Barcelona 1993, p. 72.

decir: sobreponerse. Gadamer lo ha glosado con especial lucidez: “no cabe duda de que lo que llamamos vida es realmente sólo un breve lapso; al final enmudecen las lamentaciones y la fuente de la alegría brilla a lo lejos. Pero el que todos terminen en el olvido no es un reconocimiento amargo, sino un mensaje. Nuestra tarea es reconocer con y en la poesía la fuerza casi despiadada de la voluntad de vivir que supera todo dolor y deja al final a los muertos ‘infinitamente muertos’; eso es lo que hemos de aceptar”¹².

2. La fragilidad de la existencia

Como la poesía de Rilke ilumina esa condición fundamental, saca a la luz lo que se ha dado en llamar “existencia” humana, resulta legítima una lectura de su obra que ni atiende a su puesto en la historia de la literatura —estudiando las influencias que recibió de quienes le antecedieron o las que ejerció sobre quienes le sucedieron— ni analiza formalmente sus poemas. Tampoco hace falta desgranar metódicamente sus símbolos, ni establecer su significado preciso a la luz del sistema que conforman. Se van a resaltar solamente los aspectos más decisivos desde una perspectiva existencial, desde el punto de vista de la forma en que nos encontramos dados a nosotros mismos y de la manera en que nos experimentamos insertos ya en el mundo. Pues, según ha advertido Bollnow, resultan posibles en principio dos interpretaciones filosóficas de su obra poética que no se excluyen necesariamente. Cabe realizar una lectura puramente antropológica, o existencial, de su poesía que centra su atención en su análisis de la existencia humana, de la estructura fundamental de la vida humana presente; y puede intentarse una interpretación metafísica de su poesía que dilucida su explicación de la totalidad de lo real. Sin duda, la existencia humana forma parte de la totalidad real, pero la interpretación metafísica engloba la existencia humana en una visión más amplia¹³. Con todo, como el tema elegido es la existencia

¹² H. G. GADAMER: “Rainer Maria Rilke, cincuenta años después”, p. 77.

¹³ Cfr. O. F. BOLLNOW: **Rilke. Poeta del hombre**, Taurus: Madrid 1963, pp. 149-61. Para una interpretación metafísica de las obra de Rilke, véase, por ejemplo, R. GUARDINI: **Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins**; Id.: “*Das dir, dass Kindheit war...*”. *Interpretazione di un frammento di elegia di R. M. Rilke*, en

humana, va a seguirse una lectura existencial, y no metafísica, de Rilke.

Se trata de aclarar una experiencia humana fundamental, la experiencia que da origen al concepto de existencia propio de la filosofía existencial, que antes de Rilke resultaba opaco e intransitable para la vida humana. Pero analizar las experiencias humanas fundamentales no es hacer mera psicología. El análisis psicológico y el análisis existencial están en niveles distintos, pues en el existencial hay una pretensión de verdad y de universalidad de las que el psicológico carece. El análisis existencial no es un ejercicio introspectivo que busque los encadenamientos entre unos determinados pensamientos, voliciones y sentimientos; tampoco se atiene al "punto de vista psicológico" ni resuelve su análisis acudiendo a "entidades mentales" frente a las físicas. No busca causas psicológicas de los fenómenos humanos. Procura iluminar los aspectos más radicales de la existencia humana: justamente el modo en que el hombre está en el mundo, en que queda expuesto a lo abierto.

No se va, por tanto, a investigar psicológicamente en su obra poética en el sentido trivial de buscar en su vida, en sus biografías o en su correspondencia las vivencias psicológicas personales que dieron origen a sus poemas; porque tal psicologización de su poesía supondría —además de ser una herramienta intelectual de escasa calidad— una traición al modo en que él entendió la poesía. No sólo porque la poesía no expresa vivencias, sino que las forja. También porque no se trata de experimentar emociones poéticas o "vivencias artísticas". Es cierto que en los *Cuadernos* mantiene que "para escribir un solo verso, es necesario haber visto muchas ciudades, hombres y cosas; hace falta conocer a los animales, hay que sentir cómo vuelan los pajaros y saber qué movimientos hacen las florecitas al abrirse por la mañana. Es necesario poder pensar en caminos de regiones desconocidas, en encuentros inesperados, en despedidas que hacía tiempo que se veían llegar; en días de infancia cuyo misterio no

está aún aclarado; [...] Es necesario tener recuerdos de muchas noches de amor, en las que ninguna se parece a la otra, de gritos de parturientas, y de leves, blancas, durmientes paridas que se cierran. Es necesario aún haber estado al lado de los moribundos, haber permanecido sentado junto a los muertos, en la habitación con la ventana abierta y los ruidos que vienen a golpes". Pero a continuación Rilke especifica que no basta con tener esos recuerdos, con coleccionar vivencias, es preciso trabajarlas, como insinúa en *El Requiem por el poeta muerto*, como el cantero labra su piedra. Los recuerdos no son todavía poesía. "Hasta que no se convierten, afirma, en nosotros, sangre, mirada, gesto, cuando ya no tienen nombre y no se les distingue de nosotros mismos, hasta entonces no puede suceder que en una hora muy rara, del centro de ellos se eleve la primera palabra de un verso"¹⁴. La cuestión, por tanto, no es rememorar u originar vivencias. "En un poema que me queda bien —escribe a Lou Andreas-Salomé— hay más realidad que en cualquier relación o tendencia que yo sienta"¹⁵.

Leer su poesía desde un punto de vista existencial, tarea que no es por cierto nada original, supone no respetar lo poético de su poesía, utilizarla de algún modo sin el debido respeto, usarla para un fin no poético, sino filosófico. Es obvio que ese uso pierde lo mejor de la poesía, pero esa pérdida puede justificarse desde el punto de vista cognoscitivo. Si esta utilización filosófica de su poesía permite alcanzar nuevos conocimientos, si posibilita un mejor conocimiento de nosotros mismos y de nuestra inserción en el cosmos, queda justificada. Sin duda, esta perspectiva no es la única y quizá ni siquiera es la mejor, pero es útil en el quehacer impuesto por el oráculo de Delfos, en la faena específicamente humana de lograr un conocimiento de nosotros mismos. Tiene razón Ibañez Langlois al mantener que no debe convertirse a Rilke en "el Visionario de la Sublime Intuición de la Existencia, que escribía para ser luego traducido en conceptos por algún compatriota educado en la

¹⁴ R. M. RILKE: *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Losada: Buenos Aires 1990, pp. 30-1.

¹⁵ R. M. RILKE: *Carta a Lou Andreas-Salomé*, 8.VIII.1903, *Teoría poética*, ed. de F. Bermúdez Cañete, Júcar: Madrid 1987, p. 44.

fenomenología” (en mi caso ni eso), y al afirmar que un filósofo no debería ser incapaz de leer un poema como poema y ser insensible a la belleza pura o a la inocencia creadora. Pero también es verdad que las dos tareas no son incompatibles, al menos en momentos distintos. Por otra parte, hay una belleza peculiar en el acontecimiento de la verdad, en la capacidad de hacer patente lo que antes era oculto. En expresar con claridad cristalina lo que ahora, una vez que se ha descubierto, resulta evidente y parece imposible que antes se haya ignorado.

Para advertir el modo en que el ser humano está dado para sí mismo y la manera en que está inserto en el mundo es preciso un ejercicio de profundización. Hace falta abandonar las dimensiones más superficiales de la existencia, las relaciones cotidianas con las cosas, la vida puramente inmediata, y caer en la cuenta de sí mismo. Es preciso, como dice de sí el propio Rilke, emprender “un camino hacia adentro y que lleva al meollo más profundo de sí mismo”. En la vida cotidiana, el hombre se dispersa en una multiplicidad, sube y baja, hace y rehace, trajina. Pero en ese trajinar no comparece la propia existencia; se disuelve en un puro ir y venir, en exterioridad, por lo que el hombre ni se encuentra ni se queda a solas consigo. Para caer en la cuenta de sí, para adquirir una verdadera autoconciencia, es necesario interrumpir el tráfico externo, instaurar la soledad.

La soledad marca la puerta de acceso a la verdadera intimidad; el primer movimiento para evitar la disipación en la superficialidad es saber estar solo. Pero aquí, la soledad no es una soledad física; tampoco simplemente la condición de posibilidad de una toma de conciencia de sí mismo: es más bien el modo en que ésta se realiza. El camino hacia el interior de uno mismo es un camino de soledad porque nadie puede acompañarnos. Sólo quien está solo puede caer en la cuenta de sí, y a la vez, quien cae en la cuenta de sí se queda irremediablemente solo, descubre de golpe un ámbito de la existencia antes desconocido en el que nadie puede escoltarle¹⁶. La soledad aparece de esta manera como una ganancia, pues se ha adquirido

¹⁶ Por mi parte, intenté explorar la relación entre soledad y autoconciencia en J. V. ARREGUI: “La inesquivable soledad”, *Diálogo filosófico* 25 (1993), pp. 45-57.

algo, un modo de ser, que antes no existía. Pero este logro resulta ambivalente. Quien alcanza a descubrir su propia interioridad tiene algo que antes no tenía, y que la mayoría no tiene, pero este rendimiento supone la posibilidad de un terror y una angustia antes insospechados. Quien está solo cae en la cuenta de la fragilidad propia, de lo peligroso de la existencia.

En *Cartas a un joven poeta*, el primer consejo que da a su interlocutor es que vuelva sobre sí y cultive la soledad. "Mira usted hacia fuera, y eso, sobre todo no debería hacerlo ahora. Nadie puede aconsejarle ni ayudarle, nadie. Hay sólo un único medio. Entre en usted. Examine ese fundamento que usted llama escribir; ponga a prueba si extiende sus raíces hasta el lugar más profundo de su examen; reconozca si se moriría usted si se le privara de escribir. Esto, sobre todo: pregúntese en la hora más silenciosa de la noche: *¿debo escribir?* Excave en sí mismo en busca de una respuesta profunda". Pero este volverse sobre sí en una soledad radical no es necesario sólo para el poeta. En la misma carta añade: "vuelva ahí [a la infancia] su atención. Intenté hacer emerger las sumergidas sensaciones de ese ancho pasado; su personalidad se consolidará, su soledad se ensanchará y se hará una estancia en la penumbra, en que se oye pasar de largo, a lo lejos, el estrépito de los demás". No basta con vivir irreflexiva e inmediatamente, es preciso ponderar una y otra vez las propias experiencias, trabajarlas y madurarlas desde dentro. "Es necesario, añade Rilke, entrar en sí mismo y examinar las profundidades de que brota su vida". Quizá, concluye, tras ese descenso en sí mismo y en la propia soledad, debe renunciarse a la creación poética, pero tampoco entonces ese viraje sobre sí habrá sido infecundo¹⁷.

En la misma obra, más adelante, profundiza en la experiencia de la soledad. "Hay sólo *una* soledad, y es grande y no es fácil de sobrellevar, y a casi todos les llegan las horas en que de buena gana se querría cambiar la soledad por una comunidad, aunque fuera banal y barata, por la apariencia de una escasa coincidencia con el primer

¹⁷ R. M. RILKE: *Cartas a un joven poeta*, Alianza, Madrid 1990, pp. 24-7.

llegado, con el más indigno... Pero quizá son esas precisamente las horas en que crece la soledad; pues su crecimiento es doloroso como el crecimiento de los niños y triste como el comienzo de las primaveras. Pero no puede equivocarse usted. Lo que se necesita, sin embargo, es sólo esto: soledad, gran soledad interior. Entrar en sí y no encontrarse con nadie durante horas y horas, eso es lo que se debe poder alcanzar. Estar solo, como se estaba solo de niño, cuando los mayores andaban por ahí, enredados con cosas que parecían importantes y grandes, porque los mayores parecían tan ocupados y porque no se entendía nada de lo que hacían"¹⁸. Sólo en esta soledad el hombre se experimenta a sí mismo, llega a ser un yo, un individuo, y "se le cae de encima toda condición social, como de un muerto, aunque esté en medio de la vida misma"¹⁹.

Esta experiencia de la inmersión en la propia interioridad al quedarse a solas consigo mismo es la experiencia misma del existir. "Existir" no es en su sentido técnico sinónimo de vivir. La vida tiene que ver con la realización inmediata de actividades, mientras la existencia es la percepción de la propia vida. La experiencia en la que el hombre se descubre como ser existente es la experiencia en que le es dado asistir a su propia vida, sustituir una actividad inmediata por una contemplación de las actividades inmediatas.

Frente a la vida, que es inmediata, la existencia es reflexiva. Existir es contemplarse existiendo e implica una reflexividad originaria, un estar ante uno mismo. Ya Kierkegaard había sentenciado en *Desde mi punto de vista*: "Yo nunca he tenido ninguna intermediación, y, por tanto, en el sentido humano corriente de la palabra, yo nunca he vivido. Yo empecé todo uno con la reflexión; no es que durante los últimos años haya reunido un poco de reflexión, sino que yo soy reflexión de lo primero a lo último"²⁰. Esta reflexividad, este caer en la cuenta de sí, este convertirse en espectador de la propia vida, constituye el núcleo de la experiencia tematizada por la filosofía existencial. Existir es reflexividad; es quedarse a solas consigo mismo erigiéndose como espectador de la propia vida.

¹⁸ R. M. RILKE: *Cartas a un joven poeta*, p. 62.

¹⁹ R. M. RILKE: *Cartas a un joven poeta*, p. 63.

²⁰ S. KIERKEGAARD: *Mi punto de vista*, Aguilar: Madrid 1988, pp. 104-5.

En esta línea, Bollnow ha explicado cómo el concepto de existencia queda definido por una determinada experiencia en la que se alcanza “un último núcleo interior del hombre”, “un último e incondicionado centro”. Se llega a ese centro sólo cuando se toma distancia frente a todos los contenidos de la propia vida, cuando se los ve como “externos”, como cosas que meramente nos pasan o nos han pasado. Al hombre le cabe experimentar que podrían arrebatársele todos los contenidos de la propia vida sin que él mismo fuera tocado en lo más mínimo. “Este último y más interno núcleo del hombre, que está ‘más allá’ de todo presunto contenido, y que sólo puede barruntarse, porque todo lo que se puede determinar de alguna manera se aparta de ello como extrínseco, es lo que en el sentido estricto de la ‘filosofía de la existencia’ se designa por ‘existencia’”²¹. Por eso, la existencia, el núcleo último interior del hombre no puede entenderse con los parámetros de una metafísica sustancialista (en su sentido moderno), como tampoco con los proporcionados por su crítica empirista. Porque ese núcleo interior no es un soporte metafísico sino más bien un acto: el acto de la reflexión²².

A mi parecer, la vivencia de la existencia se obtiene cuando el hombre, encontrándose a solas consigo mismo, es capaz de adoptar una actitud radicalmente contemplativa. Si la vida se vive de modo inmediato, entonces el ser humano se agota en el discurrir de su vida, se dispersa en la pluralidad irreconciliable de acciones, sucesos y vivencias que conforman su vida. Pero si llega a ponerse a observar su vida y a sí mismo, entonces se separa de ella; deja de coincidir inmediatamente con los contenidos de la vida. En esta situación surge una relación consigo mismo, pues el ser humano se convierte en su propio espectador. La subjetividad traza un bucle y establece una

²¹ O. F. BOLLNOW: *Filosofía de la existencia*, Revista de Occidente: Madrid 1954, p. 33.

²² La cuestión ha sido señalada certeramente por P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil: París 1990, pp. 345-410. Traté de señalar el error categorial que origina el fantasma de la existencia de un objeto denominado “el yo” en J. V. ARREGUI: “Identidad narrativa y sentido de la existencia”, en J. J. ARECHEDERRA Y OTROS: *Bioética, psiquiatría y derechos humanos*, I. M. & C.: Madrid 1995, pp. 51-75.

relación consigo misma. Ya no solamente se vive, sino que se contempla la propia vida.

La observación de sí crea una intimidad más honda y radicalmente nueva. El hombre ya no es lo que hace, sino su contemplar lo que hace. Por eso, todo contenido es sustituido por la capacidad de reflexionar sobre sí, que impide justamente la identificación con ningún contenido. El hombre no sólo vive o es, sino que asiste a su propio vivir y a su propio ser. En la medida en que asiste a su propia vida y a su ser, el ser humano asume reflexivamente a ambos, estableciendo una relación consigo mismo. Más aún: al contemplarse a sí mismo, al liberarse de todo contenido, al separarse de todo lo que ha conformado su vida, el hombre gana una nueva libertad y seguridad antes insospechada. Ahora es verdaderamente *él*.

El resultado de la interiorización en la soledad, del ahondar en sí mismo, no consiste en el descubrimiento de un meollo ontológico, de una especie de corazón del propio yo que fuera sólido y macizo, de algún tipo de ente parmenídeo que sólo el despojamiento de lo accidental pusiera de manifiesto. Todo lo contrario: caer en la cuenta de sí no es descubrir un objeto que sea el yo sino que la propia existencia es apertura, exposición a un mundo, que comparece también como lo abierto. La vida del hombre superficial disuelto en la disparidad se corresponde con un mundo interpretado que aparece como una totalidad cerrada, como un plexo de intereses, o como un sistema de significados en referencia a las propias actividades. Pero la experiencia que Rilke ilumina es la experiencia del carecer de contenido, del ser sólo apertura a un mundo que ya no se cierra:

*Mira, ahora cumple que soportemos juntos
el fragmento y la parte como si fuera el todo.*²³

Como ha explicado Inciarte, apurando la lectura deconstruccionista de de Man, lo que en Rilke se destruye es, de un lado, la realidad metafísica de las cosas físicas con sus propiedades reales para ser sustituidas por un oxímoro de propiedades fugaces; y, del otro y

²³ R. M. RILKE: *Sonetos a Orfeo*, I, XVI, en *Elegías de Duino. Sonetos a Orfeo*, Cátedra: Madrid 1987, p. 150.

correlativamente, el sujeto humano que las pudiera ver y conocer, hacerse cargo de ellas en su conciencia. “Si algo hay que entender —resume Inciarte— es el vaciarse del yo en las cosas y de éstas en sonidos, en pura exteriorización”. Si el yo es la voz de las cosas, éstas pierden su solidez y se hacen tan vacías y vulnerables como el sujeto mismo: oxímoros de cualidades efímeras²⁴.

“Creo, escribe en *Las cartas a un joven poeta*, que casi todas nuestras tristezas son momentos de tensión, que percibimos como paralizados porque no oímos ya nuestro sentir enajenado. Porque estamos solos con ese extraño que ha entrado en nosotros; porque se nos ha quitado por un momento todo lo familiar y habitual; porque estamos en medio de un tránsito donde no podemos quedarnos quietos. [...] Se nos podría hacer creer fácilmente que no ha ocurrido nada, y sin embargo, nos hemos transformado, como se transforma una casa en la que ha entrado un huésped”²⁵. Y en la primera de las *Elegías de Duino*, describe la misma experiencia en los siguientes versos:

*Ciertamente es extraño no habitar ya la tierra,
no practicar ya costumbres aprendidas,
a las rosas y otras cosas que llevan cada una su especial promesa
no darles el significado de futuro humano;
lo que uno fue en manos infinitamente medrosas,
no serlo más, e incluso el propio nombre
dejarlo a un lado, como un juguete roto.
Extraño no seguir deseando ya los deseos. Extraño,
todo lo que se relaciona verlo tan suelto
aletear en el espacio. Y el estar muerto es fatigoso
y lleno de recuperación, para que uno lentamente vaya sintiendo*

²⁴ Cfr. F. INCIARTE: “Sobre la fugacidad: Anaxágoras y Aristóteles. Quevedo y Rilke”, *Anuario Filosófico* 27/2 (1994), pp. 365-77. La cita textual se encuentra en p. 367. Desde aquí, Inciarte explica —contra la interpretación habitual— cómo, para Aristóteles, lo realmente permanente en su idealidad objetiva son los accidentes, mientras que es la sustancia la que cambia. Los accidentes, que han de ser entendidos como las determinaciones de la sustancia, no varían ni se transforman unos en otros: se recambian unos por otros.

²⁵ R. M. RILKE: *Cartas a un joven poeta*, pp. 80-1.

*un poco de eternidad. Pero los vivos cometen todos el error de distinguir con demasiada fuerza*²⁶.

La experiencia del caer en la cuenta de sí mismo provoca un vértigo y una angustia que, en última instancia, no son sino vértigo y angustia ante la propia libertad. Cuando se rompe la inmediación de la vida y se adopta un punto de vista contemplativo, cuando la subjetividad se separa de cualquier contenido y vuelve sobre sí, cuando el propio yo se curva sobre sí y se hace cargo de sí, toma conciencia de su absoluta libertad. Pero la libertad aquí no es ya mera capacidad de elección, una propiedad de algunas de nuestras acciones: es libertad ontológica; una libertad que no se *tiene* sino que se *es*. En la reflexividad que supone la existencia, el ser humano descubre que se posee absolutamente, que está en sus propias manos, que puede destinarse y que será lo que quiera ser. Pero tomar conciencia de la propia libertad, abandonar el lecho rocoso de lo inmediato de la vida, de las cosas que nos pasan, separarse de todo contenido dado desde fuera, supone necesariamente perder pie y, por tanto, la experiencia del vértigo y de la angustia. Quien toma conciencia de que no sólo vive, sino de que *existe*, que *es* su relación consigo mismo, el bucle de la subjetividad, adquiere también conciencia del riesgo infinito de la propia existencia, se percata de que nada está asegurado de antemano o desde fuera puesto que su propio ser depende de él, y, por tanto, advierte que se la juega absolutamente.

En las cartas, Rilke lo explica así. “Y si volvemos a hablar de la soledad, resulta cada vez más claro que en el fondo no es nada que se pueda elegir o dejar. *Estamos solos*. Se puede uno equivocar sobre esto, y hacer como si no fuera así. Eso es todo. ¡Pero cuánto mejor es darse cuenta de que somos eso, más aún, precisamente para salir de ello. Entonces ocurre ciertamente que sentimos vértigo, pues todos los puntos en que solía descansar nuestra mirada nos los han quitado; no hay ya nada cercano, y todo lo lejano está infinitamente lejano. Quien desde su cuarto, sin preparación apenas ni tránsito, fuera llevado a la cima de una gran montaña debería sentir algo análogo; una inseguridad sin igual, una entrega a lo innominado, le dejaría casi ani-

²⁶ R. M. RILKE: *Elegías de Duino*, elegía primera, p. 65.

quilado. Se imaginaría caer, o haberse arrojado al espacio, o haber saltado en mil pedazos”²⁷.

Asumir libremente la propia existencia provoca angustia y vértigo, pero cuando no se sabe vivir en la soledad, caer en la cuenta de sí mismo, asistir desde la profundidad de sí mismo a la propia vida, la subjetividad se desparrama y se pierde, se desvanece. Se equivocan, escribe a su interlocutor, quienes “se arrojan unos hacia otros”, quienes “se desparraman tal como están, en toda su falta de despeje, en su desorden, en su confusión”. “Cada cual se pierde en el otro, y pierde al otro, y a muchos otros que todavía querían venir”. Es la vida tenue y mortecina de la mayoría de la gente, que no llegan a ser un un yo, que “no poseen ya nada propio”, que se disuelven en el anonimato y viven según la convencionalidad. “Actúan, escribe Rilke, por el común desamparo, y cuando con la mejor intención quieren evitar la convención que se les ofrece [...] caen en las garras de otra solución menos evidente, pero igualmente mortal; pues allí, en torno a ellos, hasta muy lejos, todo es entonces... convención; allí donde se actúa a partir de una comunidad turbia, que ha confluído prematuramente, toda acción es convencional, toda relación que lleve a tal confusión tiene su convención, por insólita (es decir, por inmoral, en el sentido corriente) que sea”²⁸. La mayoría de la gente desconoce su propia realidad, vive en la superficie de sí mismos, en un anonimato impersonal y no llega a encontrar su propia interioridad. La mayoría —escribe Rilke a su joven amigo poeta— “conoce sólo un rincón de su espacio, un hueco de ventana, una franja por la que suben y bajan. Así tienen una cierta seguridad. Y sin embargo es más humana esa peligrosa inseguridad”²⁹.

Muchos hombres parecen estar enfermos, instalados en una forma de existencia que los pensadores posteriores llamarán “existencia inauténtica”. De hecho Rilke comienza el tercer libro del *Libro de las horas*, el *Libro de la pobreza y de la muerte* aludiendo a la vida

²⁷ R. M. RILKE: *Cartas a un joven poeta*, p. 82.

²⁸ R. M. RILKE: *Cartas a un joven poeta*, p. 73.

²⁹ R. M. RILKE: *Cartas a un joven poeta*, p. 84.

despersonalizada de las grandes ciudades. Si Rilke encontró en Rusia el lugar

*una tierra, donde los hombres son capaces
de escuchar, y tan solos se sienten como yo.*³⁰

París le asombra por su superficialidad, por el anonimato de su vida:

*Viven hombres allí, viven mal y con pena,
en cuartos hondos, con ansiosos gestos,
más miedosos que un hato primerizo;
y la tierra allá fuera alienta y vela,
pero aquellos existen y no lo saben ya.*

[...]

*Y están en la penumbra los lechos de agonía
que lentamente llegan a añorar;
y mueren muy despacio, mueren como en cadenas,
y se extinguen igual que una mendiga.*

*Viven allí personas blanquecinas y pálidas
y mueren asombrándose de este pesado mundo.
Y nadie ve la mueca hendida
en la que la sonrisa de una raza suave
tanto se desfigura en las noches sin nombre.*³¹

La vida moderna de las grandes ciudades es una vida anónima y trivial que se malgasta, que se pierde a sí misma. “Se escapa en ellas su mezquino tiempo”, afirma. Sus habitantes pierden su propia existencia, ni siquiera saben que existen. Son personas pálidas y blanquecinas; y en consecuencia tampoco saben morir: “se extinguen igual que una mendiga”. La existencia se traiciona y desvanece en las grandes ciudades modernas, por lo que todo en ellas es mentira.

³⁰ R. M. RILKE: *El libro de las horas*, Lumen: Barcelona 1989, p. 55.

³¹ R. M. RILKE: *El libro de las horas*, p. 179.

*Son mentirosas las ciudades grandes;
engañan a las noches y a los días,
al animal y al niño; su silencio
es falso; mienten con los ruidos
y con las cosas que se les someten.*

*Nada del verdadero, lejano suceder,
que en torno a ti se mueve, siempre evolucionando,
en ellas acontece.³²*

El escaparse del tiempo, su irse de entre las manos, constituye la primera característica radical de la vida humana. El ser humano no es todo lo que es a la vez, sino sucesivamente. La existencia humana no acontece en un instante de eternidad, sino que transcurre distendida en el tiempo. Pero la distensión temporal humana presenta una característica muy especial. No se trata sólo de que el hombre sea lo que puede ser sólo a lo largo del tiempo; el asunto está en que el presente cancela el pasado, que nos perdemos irremisiblemente. La cuestión es que nos evaporamos. Avanzar hacia el futuro es perder el pasado; y la existencia es un continuo pasar. Nuestra vida se nos escapa irremisiblemente, nuestra existencia es un continuo disiparse. Desde este punto de vista, la experiencia fundamental, el hecho básico de la existencia humana, es su fugacidad.

En *Nuevos Poemas*, en la poesía titulada *El poema*, lo dice así:

*Hora, de mí te alejas.
El batir de tus alas me hace heridas
Solo, ¿qué puedo hacer yo con mi boca?
¿Y con mi noche? ¿Y con mi día?*

³² R. M. RILKE: *El libro de las horas*, p. 191.

*No tengo amada, ni tengo casa,
ni ningún sitio en que vivir.
Todas las cosas, a las que me entrego,
se enriquecen y me disipan.*³³

Pero quizá el mejor lugar en el que Rilke expresa la experiencia humana de la fugacidad, del disiparse de la propia existencia, sean las *Elegías a Duino*, donde compara la existencia humana a la angélica:

*Porque nosotros allí donde sentimos nos evaporamos; ay,
nosotros,
respirando, salimos de nosotros y nos disipamos; de ascua en
ascua
vamos despidiendo cada vez un olor más tenue. Entonces uno
probablemente nos diga:
sí, entras en mi sangre, esta habitación, la primavera
se llena de ti... Qué se puede hacer, él no nos puede detener,
desaparecemos en él y en torno a él. Y a los que son bellos,
oh, ¿quién los retiene? Incesantemente surge apariencia
en su rostro y se marcha. Como rocío de hierba temprana
se levanta lo nuestro de nosotros, como el calor de un plato
caliente.*³⁴

En la medida en que la experiencia radical de sí no es la de la posesión de un núcleo inmutable, de un soporte metafísico dotado de eternidad, sino justamente la experiencia de la fugacidad, del evaporarse, la afirmación decidida de lo mundano, la eternización de lo temporal y la redención de lo transitorio sólo pueden llevarse a cabo como celebración de la fugacidad misma. En este sentido, en tanto que el ahondamiento en la propia interioridad tiene como resultado la conciencia de esa fugacidad, y no el descubrimiento de una interioridad plena que haya que limitarse a poner por obra, Rilke se opone a una de las convicciones básicas de la modernidad: la que entiende la vida humana como un despliegue desde una interioridad

³³ R. M. RILKE: *Nuevos Poemas*, Hiperión: Madrid 1991, vol. 1, p. 111.

³⁴ R. M. RILKE: *Elegías de Duino*, segunda elegía, p. 69.

plena que contendría ya, como un programa, una riqueza irrepetible que expandir³⁵.

3. La muerte y la estructura de la existencia

En la cuarta elegía insiste Rilke en la fugacidad de todas nuestras experiencias, en las que el comienzo se confunde con su final: "El florecer y el secarse están presentes a un tiempo en nuestra conciencia"³⁶. En cuanto que la fugacidad caracteriza nuestra existencia somos radicalmente pobres, como indica en *El libro de la pobreza y de la muerte*. Pero esta pobreza no es una carencia de bienes externos; es la profunda indigencia de quien asiste al desvanecerse de su existencia, de quien no tiene nada a que agarrarse. Ahora bien, aceptar esta pobreza radical, esta indigencia ontológica, es el único modo de revalidar nuestro verdadero ser. Si la experiencia que está en la base de la noción de existencia implica la asunción de un riesgo, la asunción de la propia existencia supone afirmar esta indigencia ontológica radical. Nuestra existencia es un desvanecerse, un irse lo nuestro de nosotros, un perpetuo pasar. En la medida en que la existencia humana es un continuo desvanecerse, remite inmediatamente a la muerte, que ocupa uno de los focos temáticos ya en *El libro de la pobreza y de la muerte*.

En tanto que la existencia humana es un levantarse lo nuestro de nosotros como el calor de un plato caliente, el quehacer humano por excelencia consiste en la eternización, en la transformación de lo efímero en eterno, de lo transitorio en permanente. En esta tarea fracasan los amantes, por lo que Rilke propondrá el amor intransitivo; pero triunfan el héroe, el que sabe morir su propia muerte, y el poeta que —al cantar y celebrar lo efímero— le confiere eternidad.

³⁵ Una excelente exposición de esta convicción, así como de su génesis histórica, puede encontrarse en K. WEINTRAB: *La formación de la individualidad*, Megazul-Endymión: Madrid 1993.

³⁶ R. M. RILKE: *Elegías de Duino*, cuarta elegía, p. 80.

*¡Celebrar, esto es! Uno cuya misión es celebrar
surgió igual que el bronce del silencio
de la roca. Su corazón, oh lagar perecedero
de un vino infinito para los humanos.*³⁷

La persona del poeta pasa, es un lagar perecedero; pero su vino, su canto permanece para la eternidad. Como el punto de partida es la experiencia de lo efímero de la existencia, la muerte ocupa un lugar central en la poesía madura de Rilke, de manera que Bollnow ha podido afirmar con razón que el problema de la muerte es para Rilke "el tema que le ha de acompañar constantemente a lo largo de los diferentes estadios de su evolución, llegando a constituir el núcleo más íntimo de su meditación sobre la vida del hombre"³⁸.

A tenor de la interpretación de Bollnow pueden distinguirse tres épocas o tres corrientes en el tratamiento rilkeano de la muerte. En su obra más juvenil, representada fundamentalmente por *La canción de amor y muerte del alférez Christoph Rilke*³⁹, Rilke presentaría la muerte en su grandeza, sencillamente y sin cuestión. Su aportación fundamental se daría en su segunda época, determinada por los *Cuadernos* y *El libro de las horas*, y en la tercera, constituida por las *Elegías* y los *Sonetos a Orfeo*. Aunque los *Cuadernos*, comenzados en 1904, son posteriores al *Libro de las horas*, empezaré por ellos. Ya en sus primeras páginas, Rilke denuncia la trivialización de la muerte reivindicando la profunda significación humana del morir y rehabilitando el sentido de la agonía. Comienza replanteando el miedo y el horror a la muerte en términos de pánico y espanto ante una muerte insignificante, estúpida y banal, similar a la de quienes mueren en el *Hotel-Dieu*.

³⁷ R. M. RILKE: *Sonetos a Orfeo*, I, VII, p. 140.

³⁸ O. F. BOLLNOW: *Rilke*, p. 31. He tratado de exponer la concepción de Rilke de la muerte entroncándola en la tradición que va de Hölderlin a Scheler y Heidegger en J. V. ARREGUI: *El horror de morir*, Tibidabo: Barcelona 1992, pp. 127-230.

³⁹ Cfr. R. M. RILKE: *La canción de amor y muerte del alférez Christoph Rilke*, Hiperión: Madrid 1988.

“Este selecto ‘Hotel’, escribe, es muy antiguo: ya en tiempo del rey Clodoveo se moría aquí en varias camas. Ahora se muere en 559 camas. Naturalmente, en serie. Con tan enorme producción cada muerte aislada no queda bien elaborada, pero no se trata de eso. Lo que importa es el número. ¿Quién da hoy algo por una muerte bien elaborada? Nadie. Incluso los ricos, que, sin embargo, se podrían permitir morir con todo detalle, empiezan a hacerse descuidados e indiferentes: el deseo de tener una muerte propia se hace cada vez más raro. Un poco más, y se hará tan raro como una vida propia. Dios, todo está ahí. Se llega, se encuentra una vida, hecha, no hay más que ponérsela. Uno quiere marcharse o está obligado a ello; entonces, ningún trabajo: *Voilà votre mort, Monsieur*. [...]. En los sanatorios, donde se muere con tanto gusto y con tanto agradecimiento a los médicos y a las enfermeras, se muere una de las muertes preparadas al establecimiento: esto se ve con agrado. [...] Su muerte es naturalmente banal, sin todas las circunstancias. Se contentan si encuentran una que les venga aproximadamente. Puede ser ancha: siempre se crece todavía un poco más. Sólo cuando no entra bien por el pecho o cuando ahoga, tiene su incomodidad”⁴⁰.

Sería un error leer este texto como una mera crítica a lo que se ha dado en llamar “muerte hospitalaria”, a la muerte anónima y profundamente estúpida de quien muere convenientemente drogado para que no se entere de lo que pasa y no sufra. Hay en él mucho más. De entrada, la muerte trivial e impersonal —que a continuación llama “muerte pequeña”— se corresponde con una vida impersonal. De la misma manera en que la mayoría de la gente vive instalada en una existencia inauténtica regida en todo momento por la convencionalidad, por el “se” impersonal o, si se prefiere, por lo que Tolstoi denomina en *La muerte de Iván Illich* “decoro”, muchos mueren con una muerte impersonal. Ni se llega a protagonizar realmente la propia existencia ni se alcanza a protagonizar verdaderamente su final. Si la vida se reduce a la ejecución de unos roles

⁴⁰ R. M. RILKE: *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Plaza y Janés: Barcelona 1965, p. 8.

sociales, las caras que se desgastan de que habla Rilke inmediatamente antes, la muerte tampoco supera el anonimato.

Frente a la muerte pequeña, Rilke bosqueja el ideal de la muerte propia, o de la muerte grande. "Cuando pienso en casa, donde ya no hay nadie, creo que antes ha debido ser de otra manera. Antes se sabía (o quizá se presentía) que se tenía la muerte dentro como el fruto la semilla. Los niños tenían dentro una muerte pequeña y los mayores una grande. Las mujeres la tenían en el vientre y los hombres en el pecho. Se la tenía, y esto daba una dignidad peculiar y un orgullo tranquilo"⁴¹. La muerte es vista ahora no como algo exterior a la vida, como un suceso terminal, sino como su fruto intrínseco que va madurando lentamente a lo largo de la propia existencia. La muerte es interna a la vida: la llevamos dentro como una semilla que ha de sazonar, puesto que, como ya había mantenido antes Hölderlin, vivimos sabiendo que hemos de morir. En cuanto que la muerte es intrínseca a la vida, ésta debe dar a luz desde sí su propia muerte. Vista de esta manera, la muerte propia, aparece como el fruto maduro de la existencia, como el desenlace desde siempre preparado.

Frente al ideal de la muerte grande y propia, la muerte pequeña y extraña es la muerte anónima y banal, "aquella que entra desde fuera como algo casual en nuestra vida y nos agarra antes de que la vida haya llegado a alcanzar su madurez", la que "sobrecoge al hombre imprevisadamente, el morir en la impersonal existencia de la masa, propia del mundo del 'se'"⁴². Con lo que la tarea más propiamente humana es transformar la muerte extraña en propia, en realizarla o, como dice en el pasaje citado, en elaborarla. Pero son muy pocos los que triunfan en la tarea.

En este contexto, Rilke puede establecer el profundo sentido humano de la agonía, de "las más soberbias agonías". Morirse es el acto humano por excelencia que demuestra la calidad de toda una vida. "Todavía —anota— a mi abuelo el viejo gentilhomme de cámara Brigge se le notaba que llevaba una muerte dentro. Y qué

⁴¹ R. M. RILKE: *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, p. 9.

⁴² O. F. BOLLNOW: *La muerte en Rilke*, en *Filosofía de la existencia*, pp. 110 y 112.

muerte: de dos meses de duración, y tan sonora que se la oía en la casa de los campesinos. [...] La muerte de Christoph Detlev vivió todavía durante muchos, muchos días en Ulsgaard, y hablaba con todos y exigía. [...] Exigía ver amigos, mujeres y difuntos, y exigía morir ella misma: exigía. Exigía y gritaba”⁴³. La última frase puede resultar desconcertante: ¿qué significa que la muerte exigía morir? Quizá Rilke se refiera con esa expresión paradójica a que, si la muerte es interna a la vida —pues vivimos sabiendo que hemos de morir—, esa muerte intrínseca a la vida y presente en ella desde el principio exige su realización. Dicho de otra forma, en la medida en que nuestra vida es intrínsecamente *mortal*, la existencia humana exige desde dentro la muerte como su único desenlace adecuado. La muerte es el fruto maduro de la existencia.

La muerte se revela entonces como el momento privilegiado de la libertad, pues la idea de una existencia auténtica parece identificarse con la tarea de elaborar una muerte propia; y se constituye además como la plenificación de la vida, puesto que sólo en ella la vida alcanza a ser una totalidad, llega a ser real lo que antes era sólo una posibilidad. “Se reconcentraban —dice hablando de los niños que antiguamente sabían morir— y morían lo que ya eran y lo que habrían llegado a ser”⁴⁴. Morir no es solamente algo estrictamente personal sino que es la plenificación de la vida. “Morían, dice, *lo que habrían llegado a ser*”. La muerte no es la privación de la vida, ni la cercena desde fuera, ni siquiera es una sombra que pese sobre toda la existencia, sino más bien el secreto de la vida, su sentido y su culminación. La muerte eterniza la vida, convierte lo efímero en permanente. Por eso, en muchas ocasiones, puede mantener que quien ha sabido asumir su existencia está como muerto, estableciendo un ámbito medio entre la vida y la muerte. Así escribirá después en la primera elegía:

⁴³ Cfr. R. M. RILKE: *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, pp. 9-14. Las citas textuales pertenecen a las pp. 9 y 12.

⁴⁴ R. M. RILKE: *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, p. 14.

*Y el estar muerto es fatigoso
y lleno de recuperación, para que uno lentamente vaya sintiendo
un poco de eternidad. Pero los vivos cometen
todos el error de distinguir con demasiada fuerza.
Los ángeles (se dice) a menudo no sabrían si andan entre
vivos o entre muertos. La eterna corriente
arrastra por los dos reinos todas las edades
y se las lleva siempre consigo y las ahoga con su sonido en
ambos.⁴⁵*

El morir desvela la entraña de la vida, pues no es sino la vida en cuanto autoposeída y, como ya se ha dicho, es precisamente la reflexividad de la vida, el tenerse a sí mismo en las propias manos, lo que hace de la vida humana una *existencia* en sentido propio. Desde este punto de vista, la muerte determina la más profunda verdad de la existencia auténtica, la autoposesión, mientras que la existencia inauténtica se desvanece irremisiblemente.

El libro de la pobreza y de la muerte empieza por indicar que muchos no saben morir, que no llegan a madurar y a elaborar su propia muerte, por lo que su vida les es arrebatada desde fuera, muriendo de una muerte en serie, que nada tiene que ver con ellos. Mientras el anonimato y la banalidad convierten en horrorosa la muerte pequeña, la muerte propia se erige en el objetivo de toda la vida, que se tensa como un arco hacia ese momento de máxima intensidad vital que es la muerte propia. También Baudelaire había mantenido, con un tono desesperado que no aparece en Rilke, que la muerte es la diana de la vida, "el único blanco auténtico de la destestable vida"⁴⁶.

⁴⁵ R. M. RILKE: *Las Elegías de Duino*, primera elegía, p. 66.

⁴⁶ Ch. BAUDELAIRE: *El spleen de París*, Fontamara: Barcelona 1981, p. 126.

*Y la muerte está allí. No ésa, cuyo saludo
les rozó en la niñez, maravillosamente:
mas la muerte mezquina, como allí se la entiende;
su propia muerte cuelga, verde, sin endulzarse,
igual que un fruto, en ellos, inmadura.*

*Señor, da a cada cual la muerte que le es propia.
El morir que de aquella vida nace
en la que tuvo amor, sentido y pena.*

*Pues sólo somos la hoja y la corteza.
La gran muerte que todos llevan en sí, es el fruto
en torno al cual da vueltas todo.*

*Por ella se despiertan las muchachas
y, como un árbol, brotan de un laúd,
y ansían los muchachos hacerse hombres;
y las mujeres son confidentes de jóvenes,
para miedos que nadie más podría asumir.
[...]*

*Señor: somos más pobres que los pobres
animales, que aun ciegos, en su muerte terminan,
pues nosotros estamos aún todos sin morir.
Danos a aquel que está sobre la ciencia,
concédenos atar la vida en emparrados,
en torno a los que Mayo comienza más a tiempo.*

*Pues lo que hace a la muerte tan extraña y difícil
es que no es nuestra muerte: es la que nos acepta
al fin, únicamente, porque no maduramos.
Por eso, una tormenta a arrebatarnos viene.⁴⁷*

⁴⁷ R. M. RILKE: *El libro de las horas*, pp. 181-3.

Rilke explica también por qué nos es dada la posibilidad de morir nuestra muerte propia. Justo porque hay en nosotros algo eterno, nuestra muerte no es similar a la animal. La muerte humana resulta de la fecundación que de la naturaleza animal ha realizado un elemento eterno. Justo porque somos hijos del tiempo y de la eternidad, nos erguimos frente a los dioses y los animales como mortales; podemos aguantar de pie. Porque hay algo de eternidad en nosotros, nos cabe elaborar y trabajar nuestra propia muerte, lo que nos distingue radicalmente del resto de los animales. Pero ocurre que no sabemos hacerlo y que traicionamos nuestra más alta vocación; que perdemos lo más propio y nuestra muerte no llega a realizarse. También ahora nos evaporamos y desfallecemos. Decaemos de nosotros mismos. Como tenemos demasiado miedo al dolor y al sufrimiento, nos empeñamos en vivir la vida sin anticipar su final, en vivir ciega y estúpidamente, como si fuéramos inmortales; y como no llegamos a madurar nuestra propia muerte, parimos en su lugar un aborto ciego, una muerte inconsciente de sí.

*A fornicar llegamos incluso con lo eterno,
y cuando el lecho de parir se acerca
damos a luz el feto muerto de nuestra muerte;
el embrión enroscado y lleno de pesar
que (cual si algo horrible le asustara)
se tapa con las manos los ojos que germinan;
y que lleva en la frente ya formada,
el miedo ya de todo, sin haberlo sufrido;
y así todos terminan, como una prostituta
en espasmos de parto y de cesárea.⁴⁸*

Bollnow ha advertido correctamente que la interpretación de la muerte como un fruto que se desarrolla sigue siendo en el fondo una evasión ante toda la pesadumbre y zozobra de la vida. Porque, aquí, la muerte es vista todavía como un suceso al que hubiese que dar forma y hacia el que la vida humana corre como hacia su última frontera, y no como algo que está ya presente en la vida humana definiéndola. Sólo en las *Elegías de Duino* y *Los sonetos a Orfeo* apa-

⁴⁸ R. M. RILKE: *El libro de las horas*, p. 185.

rece el morir en su carácter de constante amenaza para la vida humana, como la presión que ejerce sobre la vida humana la posibilidad de una muerte que en cualquier momento puede sobrevenir⁴⁹. Quizá podría parecer que la distinción entre el segundo y el tercer modo de considerar la muerte que Bollnow establece es un poco forzada, pues, la conciencia de su final está presente desde el comienzo de la vida. Pero hay diferencia real entre anticipar ahora una muerte futura y tomar conciencia de que la posibilidad de la muerte es real en cada instante. En ambos casos, hay conciencia de la muerte en cada momento de la vida, pero mientras que en el primero tiene la forma de la anticipación de un futuro, en el segundo tiene la forma de la constatación de una posibilidad real siempre presente.

En una línea paralela, Gadamer ha señalado que la afirmación decidida de la muerte, el aguantar de pie y el celebrar, pasa en Rilke por el "reconocimiento de su completa desolación y crueldad". Entre otras cosas, porque a Rilke no le oculta que al final caeremos en el olvido, que estaremos definitivamente muertos, anónimos y olvidados. Si algo alejó, como advierte Gadamer, a Rilke de algunas interpretaciones triviales del cristianismo es el presunto consuelo que ofrecen ante el agujón de la muerte. Nada más lejos de Rilke que la admisión de falsos consuelos. Soportar y rebasar también la muerte no significa ocultar su escándalo⁵⁰.

Como en su última formulación rilkeana la muerte es vista como una posibilidad siempre presente, se convierte no sólo en el desenlace,

⁴⁹ Cfr. O. F. BOLLNOW: **La muerte en Rilke**, pp. 114-6.

⁵⁰ En este punto Rilke se encuentra quizás mucho más cerca del cristianismo que lo que él mismo cree. Porque, como apunta rápidamente Gadamer, "el cristianismo ha cifrado precisamente toda su justificación en la renuncia a paliar u ocultar la desesperación de la muerte, erigiéndola en signo congregador en la persona del Crucificado. La prometida superación de la muerte no consiste en ocultar su amargura, sino en aceptar el supremo abandono de sí mismo del que Cristo dio ejemplo" (H. G. GADAMER: "Rainer Maria Rilke, cincuenta años después", p. 73). Véase también L. F. MATEO SECO, "La muerte como mal en el pensamiento de St. Tomás de Aquino", en **Atti del Congresso Internazionale**, vol. 7: **L'uomo**, Edizione Domenicane Italiane: Nápoles 1974 y el libro ya citado de J. V. ARREGUI, **El horror de morir**.

o en el fruto maduro de la vida, sino en el símbolo de la estructura misma del vivir humano, o sea, de su transitoriedad y de su fragilidad. Rilke rompe con la tradición humanista que considera al ser humano como algo inmanente, encerrado en sí mismo y comprensible en sí, de modo que la meta de la vida se cifra en el cultivo de la propia personalidad. Para Rilke, el verdadero modo de ser del hombre no descansa en sí mismo, sino en su ser abierto, en su estar en relación, como ya había afirmado Kierkegaard. “Ello significa, con otras palabras, que su ser propiamente dicho no radica en sí mismo, sino en la meta a la que tiende. Su ser reside en la relación y nada más”. La esencia humana es vista así como pura relación a algo distinto, como un puro trascender, o como un rebasar y superar⁵¹. Pero no se trata tanto de la superación de un estado mediante otro cuanto de una superación de sí mismo, o sea de un movimiento sin reposo y sin resultado, pues el hombre sobrepasa siempre la meta de su movimiento⁵². Ahora bien, a este trascender y superar, se añade el celebrar y ensalzar, por el que el poeta otorga permanencia a lo efímero y desvela —expone a una luz meridiana— lo que antes estaba oculto. “En la celebración del poeta tiene lugar la revelación de la verdad. Y, por lo tanto, de hecho, la creación poética viene a personificar el quehacer más auténtico que le es dado al hombre”⁵³.

La experiencia humana clave que es el punto de partida de esta concepción es la de la fugacidad. La vida humana no posee de suyo consistencia alguna; está siempre amenazada por el fantasma de lo transitorio, del desvanecerse. En cuanto que la existencia es un continuo desvanecerse, la vida humana consiste en una transformación permanente. “El problema está, sin embargo, —sentencia Bollnow— en saber cómo el hombre se comporta frente a este proceso. Y la respuesta de Rilke nos dice que justamente el hombre pierde su verdadero ser en la medida en que aspira a un ser firme, cuando intenta sustraerse al cambio”. O, con otras palabras, “el que se entrega sin reservas a este cambio, quien ose perder en él su propio ser, ése se sentirá integrado en algo superior y transportado

⁵¹ Cfr. O. F. BOLLNOW: *Rilke*, p. 31 y 279-88. La cita textual pertenece a la p. 285.

⁵² Cfr. O. F. BOLLNOW: *Rilke*, pp. 288-301.

⁵³ Cfr. O. F. BOLLNOW: *Rilke*, pp. 301-8. La cita textual es de la p. 304.

de una manera milagrosa". Por eso, la tarea del hombre estriba en renunciar a todo intento de autoconservación, asumiendo con plena conciencia la transformación, embarcándose con total lucidez en el peligro, renunciando de modo resuelto a toda permanencia, situándose decididamente en la relación⁵⁴.

*Quiere la transformación. Oh, entusiásmate por la llama,
dentro hay algo que se te escapa, que luce transformaciones,
aquel espíritu que proyecta, que tiene la maestría de lo terrestre,
nada ama tanto en la curva de la figura como el punto de
inflexión.*

*Lo que se encierra en la permanencia ya es lo petrificado.
¿Vanamente se cree seguro al abrigo del gris anodino?"⁵⁵*

Pero si ésta es la estructura de la existencia humana, queda simbolizada perfectamente por la muerte. En la medida en que la fugacidad y el desvanecerse es la categoría fundamental de la existencia, el hombre se encuentra en una permanente actitud de despedida, que es la situación radical de la vida humana: "puesto que vivimos en este mundo efímero con la conciencia de la muerte, estamos en *aquella actitud del que pasa*"⁵⁶. Rilke lo afirma con extraordinaria belleza en la octava elegía:

*¿Quien nos dio pues la vuelta, de tal modo
que, hagamos lo que hagamos, estamos en la actitud
de uno que se marcha? Como quien,
en la última colina que le muestra una vez más
del todo su valle, se da la vuelta, permanece así un rato,
así vivimos, siempre despidiéndonos.⁵⁷*

⁵⁴ Cfr. O. F. BOLLNOW: Rilke, pp. 269-78. Los entrecorridos corresponden a la p. 272 y a la p. 273; *La muerte en Rilke*, p. 116.

⁵⁵ R. M. RILKE: *Sonetos a Orfeo*, II, XII, p. 182.

⁵⁶ O. F. BOLLNOW: Rilke, p. 269.

⁵⁷ R. M. RILKE: *Elegías de Duino*, octava elegía, p. 109.

La actitud de despedida con la que ha de vivirse cada momento de la existencia humana está recogida arquetípicamente en el morir, porque —por una parte— detrás de cada despedida concreta se alza la muerte como despedida última y suprema, y —por otra— la esencia de la muerte reside en un despedirse, en un desprenderse de todo lo que se tenía como seguro⁵⁸. En la medida en que la fugacidad y el desvanecerse implican que la estructura de la existencia humana viene determinada por el superarse y el rebasar, esa estructura se personifica en la figura de Orfeo, del poeta, más incluso que en la del héroe, de quien sabe morir su propia muerte. Si la esencia del ser humano es el trascender, el ir más allá de, ésta es, en última instancia, un rebasar las fronteras de la vida dirigiéndose a la muerte⁵⁹. Es cierto que el héroe trasciende la muerte, pues, como ya indicó Hölderlin en el *Empédocles*, se entrega libremente a su destino. “Piensa: el héroe se mantiene y perdura, hasta su// misma caída fue para él// sólo un pretexto de ser: su nacimiento último”⁶⁰. Pero el poeta, al celebrar y ensalzar, otorga permanencia a lo efímero. “En el canto del poeta épico, escribe Bollnow, conservan la inmortalidad los héroes prematuramente arrebatados por la muerte”⁶¹. Además, el poeta puede celebrar lo mortífero y lo terrible. Y precisamente porque no intenta sustraerse a la amenaza de lo terrible, sino que lo afirma celebrándolo, lo trasciende. “El poeta mismo es destruido en su existencia individual, mientras que su canto, como algo que sigue creciendo por encima del poeta e independiente de él, repercute más allá de la muerte”⁶².

⁵⁸ Cfr. O. F. BOLLNOW: *Rilke*, p. 276.

⁵⁹ Cfr. O. F. BOLLNOW: *Rilke*, pp. 298-9; *La muerte en Rilke*, p. 115.

⁶⁰ R. M. RILKE: *Elegías de Duino*. primera elegía, p. 63.

⁶¹ O. F. BOLLNOW: *Rilke*, p. 301.

⁶² O. F. BOLLNOW: *Rilke*, p. 340.

*Di, oh poeta, ¿qué haces tú? — Yo celebro.
 Pero lo mortífero y lo prodigioso,
 ¿cómo lo resistes, cómo lo soportas? — Yo celebro.
 Pero lo sin nombre, lo anónimo,
 ¿cómo lo llamas, oh poeta, no obstante? — Yo celebro...
 ¿Y por qué la quietud y la impetuosidad
 como la estrella y la tormenta te conocen? — Porque yo celebro.⁶³*

O, como afirma en *Los sonetos a Orfeo*:

*Adelántate a toda despedida, como si la hubieras dejado
 atrás, como el invierno que se está marchando.
 Pues bajo los inviernos hay uno tan infinitamente invierno
 que, si lo pasas, tu corazón resistirá.*

*Sé siempre muerto en Eurídice, cantando sube,
 ensalzando regresa a la pura relación.
 Aquí, entre los que se desvanecen, en el reino de lo que declina,
 sé una copa sonora que con sólo sonar se rompió.⁶⁴*

Dicho de otra forma: en la afirmación decidida de la fragilidad y de la fugacidad humanas, en su celebración, el hombre alcanza un absoluto que no está afectado por la fugacidad de la existencia terrena⁶⁵. “La caducidad desemboca donde quiera en un Ser más profundo”⁶⁶. Por ello, una lectura existencial de Rilke ha de dejar paso en última instancia a una interpretación metafísica. Y también por eso, en Rilke la muerte no es la última palabra.

⁶³ Citado en O. F. BOLLNOW: *Rilke*, p. 306.

⁶⁴ R. M. RILKE: *Los sonetos a Orfeo*, II, XIII, p. 184.

⁶⁵ Cfr. O. F. BOLLNOW: *Rilke*, p. 485.

⁶⁶ R. M. RILKE: *Briefe aus Muzot*, p. 373. Citado por O. F. BOLLNOW: *La muerte en Rilke*, p. 118.

*¿Somos de verdad tan angustiosamente frágiles
como el destino nos lo hace querer ver?
¿Es la niñez, la profunda, prometedora
en las raíces —más tarde— tranquila?*

*Ah, el fantasma de lo caduco,
pasa por el que se abre sin malicia,
como si fuera un humo.*

*Como los que somos, los que andamos errantes,
se nos ve, no obstante, junto a las fuerzas
que permanecen, como una costumbre divina.⁶⁷*

⁶⁷ R. M. RILKE: *Los sonetos a Orfeo*, II, XXVII, p. 207.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.