

## EROS E INTERIORIZACIÓN EN RILKE<sup>1</sup>

### *Eros and internalizing inside Rilke's plays*

Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ  
*Universidad de Zaragoza*

BIBLID [(0213-3563) 6, 2004, 219-228]

#### RESUMEN

Para Rilke la posibilidad de la existencia auténtica está ligada a la comprensión de la vida y ésta al amor. A través de Eros se establece la pertenencia al espacio interior del mundo (Weltinnenraum), el espacio donde los límites y la contraposición entre conciencia y objeto se diluyen. Descifrar la naturaleza del amor en la producción literaria del poeta, comprender algunas de sus implicaciones ontológicas y gnoseológicas fundamentales, constituye el propósito de las presentes consideraciones.

*Palabras clave:* Rilke, amor (Eros), interiorización, existencia, conciencia, lo abierto (*das Offene*), representación.

#### SUMMARY

To Rilke the possibility of a real existence is linked to an understanding of life and this is linked to love. Through Eros, a sense of belonging to the inner space of the world (Weltinnenraum) is established. In this inner space, the limits and the apposition between conscience and object blur. The aim of this paper is to unveil the nature of love in the literary production of Rilke and to understand some of the ontological and gnoseological implications of his work.

*Key words:* Rilke, love (Eros), introspection, existence, conscience, the open (*das Offene*), representation.

1. Este trabajo fue realizado en el contexto de un proyecto de investigación que recibió en su momento una ayuda de la Fundación Caja de Madrid.

En una carta<sup>2</sup> dirigida a Lotte Hepner el 8 de noviembre de 1915, Rilke manifiesta una preocupación que bien podría condensar el sentido que guiará toda su producción literaria: ¿Cómo es posible existir –se pregunta– si somos insuficientes en el amor? Esta vinculación de la posibilidad de la existencia con el amor se explica por la significación que dicha insuficiencia conlleva, pues se traduce, en definitiva, en una incapacidad frente a la muerte, ya que supone un desconocimiento esencial que hace que los elementos de esta vida sean incomprensibles para nosotros. Para Rilke la posibilidad de la existencia, por tanto, está ligada a la comprensión de la vida, y ésta al amor.

Comprender la vida se revelará como un conocimiento al que se llega mediante la comprensión de la esencia de la muerte. En la primera parte (XIX) de los Sonetos a Orfeo<sup>3</sup> leemos: «[...] no se aprendió el amor,/ ni aquello que en la muerte nos aleja/ está desvelado». Con esta constatación expresa Rilke la naturaleza de una época, la nuestra, a la que «le falta el desocultamiento de la esencia [...] de la muerte y el amor»<sup>4</sup>. Máxima realización de esta época es la expulsión de la muerte del seno de la vida, que significa, en general, el cierre definitivo a lo incomprensible, a aquel lado de la vida que no es iluminado por el ser humano: «La muerte –afirma Rilke<sup>5</sup>– es el lado de la vida apartado de nosotros, no iluminado por nosotros [...]». La representación que opone vida y muerte, es –como nos dice la primera de las *Elegías de Duino*<sup>6</sup>– una «apariencia de injusticia», propia del modo de ser desarraigado del hombre, pero que se rompe para un espíritu que ha aprendido a ver. Esta falsa representación de la muerte como algo separado de la vida, confina al hombre en un límite que estrangula su existencia auténtica. Por eso es necesaria una trascendencia que lo atraviese y que permita una apertura a la unidad de ambas regiones, ya que –como asegura Rilke<sup>7</sup>– «la verdadera forma de la vida se extiende sobre ambos dominios, [...] no hay ni este mundo ni el más allá, sino la gran unidad [...]».

2. En RILKE, Rainer Maria, *Briefe*, Frankfurt a.M., Insel, 1987, ed. de Karl Altheim, t. II, p. 510 (trad. cast. de F. Bermúdez-Cañete, *Teoría poética. Rilke*, Madrid, Júcar, 1987, p. 122).

3. *Die Sonette an Orpheus*, en RILKE, R. M., *Sämtliche Werke*, Frankfurt a.M., Insel, 1987, ed. de Ernst Zinn, t. I, p. 743 (trad. cast. de Eustaquio Barjau, *Elegías de Duino-Sonetos a Orfeo*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 153).

4. En expresión de HEIDEGGER, Martin, «Wozu Dichter?», *Holzwege*, 5, Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, 269-320, p. 275 (trad. cast. de J. Rovira Armengol, «Para qué ser poeta?», *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, p. 227), conferencia dictada a la memoria de Rilke, precisamente.

5. Carta a Witold Hulewicz (13.XI.1925), en *Briefe*, o. c., p. 896 (trad. cast., p. 184).

6. *Duineser Elegien*, *Sämtliche Werke*, o. c., t. I, p. 687 (trad., p. 65). Una interpretación más detallada de las *Elegías* se encuentra en mi «Rilke: El comienzo infinito del arte (Una lectura de las *Elegías de Duino*)», en *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, 1992, pp. 163-178. Por otra parte, cuando hagamos referencia a alguna de las elegías lo significaremos con la abreviatura «E.» y el número romano correspondiente a cada una de ellas.

7. Carta a W. Hulewicz, o. c., p. 896 (trad. pp. 183-184).

*Las Elegías de Duino*, cima de la producción de Rilke y de la poesía alemana del siglo xx, conseguidas después de grandes dificultades, llevan a cabo una interpretación radical de la existencia humana. En la primera de ellas el poeta se pregunta si queda aún algo que indique el camino para poder erigir la condición humana, qué nos queda para intentar comprender nuestra existencia, el secreto que ella alberga, y sí, tal vez, este conocimiento pudiera depararnos una existencia más plena. Lo que nos queda es el amor. En la mencionada carta a Lotte Hepner escribe a propósito de *Los Apuntes de Malte Laurids Brigge*—esa obra en la que Rilke quiere comprender la vida y en la que, según sus propias palabras, «aprende a ver»: «[...] el amor no se preocupa de nuestras compartimentaciones, sino que nos precipita [...] dentro de una infinita conciencia del todo»<sup>8</sup>. Ese todo a que se refiere es la unidad de vida y muerte, y es precisamente el amor el que rompe la escisión, la falsa representación que las opone. El amor, por tanto, abre el acceso a la existencia auténtica; en ella la muerte no es algo externo a la misma, sino que se sitúa en «el centro interior de la vida (*die innere Lebensmitte*)»<sup>9</sup>. Ahora bien, ¿en qué consiste ese amor? Descifrar su naturaleza—vale decir, algunas de sus implicaciones ontológicas y gnoseológicas—constituye el propósito de las presentes consideraciones.

#### 1. EROS, CONOCIMIENTO, EXISTENCIA

En una primera instancia de análisis debemos distinguir, en la obra que nos ocupa, la presencia de dos tipos de amor. Aquel que podríamos denominar impropio, ya que se corresponde con la existencia inauténtica del hombre, y el amor que lo haría con la auténtica. Estas dos formas de amor se refieren, respectivamente, a su modo específicamente sexual—que es rechazado—y a su modo erótico (*Eros*)—que es ensalzado. Eros aquí representa, en el más puro sentido platónico, aquella fuerza que mantiene unido al Todo<sup>10</sup>; la fuerza de transformación que trasciende la belleza de los sentidos para elevarse a una belleza ontológicamente superior, al fundamento mismo de lo bello; aquello, en fin, mediante lo cual el hombre se constituye a sí mismo<sup>11</sup>. Ambas formas de amor, contradictorias y excluyentes, harán acto de presencia en toda la producción literaria de Rilke.

En su segunda parte, el Malte aborda la cuestión del ser y en ella el amor determina el rango de existencia. Así, «la mujer es», porque se realiza totalmente en el amor, ella es amor. Tiene una existencia más pura que la del hombre, ya que, a

8. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Sämtliche Werke*, o. c., t. VI, pp. 710, 723 y 514 (trad. cast. de Francisco Ayala, Madrid, Alianza Ed., 1988, pp. 8, 17 y 126).

9. Carta a Lotte Hepner, o. c., p. 513 (trad. p. 124).

10. Véase al respecto el tercer discurso sobre el amor de *El Banquete* de PLATÓN, Barcelona, Labor, 1981, trad. de Luis Gil, p. 79.

11. Cf. WEITZEL, Karl, «Die Liebe im Werk Rainer Maria Rilkes», en *Die Neue Ordnung. Zeitschrift für Religion, Kultur, Gesellschaft*, H.3, 6.Jahr., 1952, pp. 257-262, p. 257.

diferencia de ella, éste es incapaz de amar, por eso no es, sino que llega a ser<sup>12</sup>. De ahí que deba aprender la tarea del amor<sup>13</sup>. Rilke recuerda en estas páginas a las grandes enamoradas: a la religiosa portuguesa Mariana Alcoforado, a Gaspara Stampa, a Heloisa...

Más allá de la identificación de la mujer con la amante, es decir, con aquel ser que es capaz de amar, nos parece importante destacar lo que esa capacidad posibilita, ya que esto es lo estrictamente relevante en el planteamiento de Rilke, por lo que desde ahora nosotros hablaremos solamente de «amante» para referirnos a ese modo de ser, con independencia de a quién se atribuya esta categoría. Esto es todavía más pertinente si se tiene en cuenta que en las *Elegías*, aún cuando se retoma en parte la dialéctica hombre-mujer, ésta pierde fuerza, ya que en ellas se impondrá una nueva concepción en la que hombre y mujer dejan paso al ser humano. Mucho más importante, entonces, es, como ya hemos dicho, comprender lo que posibilita el amor. En este sentido, Rilke expone la oposición amante-amado que abunda en la mencionada anteriormente, si bien destila ya, superados los aspectos genéricos, sus primeras implicaciones ontológicas. Así contrapone el ser amado al ser amante, como dos modos de ser fundamentalmente distintos, porque lo que hacía la existencia de la mujer más plena era, precisamente, esta capacidad: que era amante. El amante es, para él, «el único que conoce la gran ley de la existencia»<sup>14</sup>; la suya es la única forma de amor que permanece, que nos hace permanecer: «Ser amada –escribe en el margen del manuscrito del Malte<sup>15</sup>– quiere decir consumirse en la llama. Amar es brillar con una luz inextinguible. Ser amado es pasar, amar es permanecer». Rilke rechaza, como vemos, el ser amado, pues es un ser caduco que limita las posibilidades de la existencia; en cambio, el amor del amante las amplía. Y llega a rechazar tanto aquella forma de amor, que llegó incluso a proponerse no amar nunca a nadie para no ponerle, como dice él, en la horrible situación de ser amado<sup>16</sup>. La figura del hijo pródigo, descrita en las últimas páginas de los *Apuntes*<sup>17</sup>, simboliza a aquel que no quiso ser amado, que renunció a ser un objeto de amor, y con ello a «la deformación de la existencia tradicional»<sup>18</sup>. Para él, el que es amado vive mal y en peligro, siendo superado por el que ama<sup>19</sup>. El amante es un ser eterno que traspasa con su amor el objeto (el ser amado), que ha aprendido a trascender el objeto amado en vez de consumirlo y, sobrepasándolo, se coloca en la eternidad, ante Dios. El amante lo único que ama, en definitiva, es ser: «amaba ser»; con lo que el amor se concibe como un modo de realización

12. Cf. ANGELLOZ, Jean-F., *Rilke*, Buenos Aires, Sur, 1955, trad. del francés por Alfredo Terzaga, p. 174.

13. *Die Aufzeichnungen...*, o. c., p. 834 (trad. p. 94).

14. ANGELLOZ, J.-F., o. c., p. 174.

15. O. c., p. 937 (trad. p. 169).

16. *Ibid.*, p. 941 (trad. p. 171).

17. *Ibid.*, p. 938 (trad. p. 169).

18. ANGELLOZ, J.-F., o. c., p. 176.

19. *Die Aufzeichnungen...*, o. c., pp. 929 y 899 (trad. pp. 159 y 141).

de la existencia auténtica<sup>20</sup>. El amante abraza, en consecuencia, el secreto de la vida, es un ser que está acordado (*verständigt*) con la naturaleza, mientras que el hombre –que es un ser lógico– tiene que buscar este acorde<sup>21</sup>. A la lógica de la razón, Rilke opone el amor, la lógica del corazón<sup>22</sup>, como dos modos distintos de acceso a lo real. El amor nos pone en contacto con una realidad más amplia, con otro nivel de experiencia. Este amor no es el impropio, el modo sexual, es decir, aquel que se consume en el ser amado, aquel que es rechazado porque se convierte en un obstáculo para la realización auténtica de la existencia, sino el amor como Eros, como impulso cognoscitivo. El primero, amor sexual, se opone al arte, mientras que el segundo es cercano a él, en la medida en que ambos, arte y Eros, nos ponen en contacto con la totalidad<sup>23</sup>.

## 2. PARA UNA DESCRIPCIÓN DE LA ESENCIA DE LA CONCIENCIA

La figura del amante se aproxima al animal de las *Elegías*. También él está acordado con la naturaleza (E.IV), y también su instintividad es un rasgo diferenciador frente a la conciencia del hombre. A la mirada de la conciencia humana se opone, en las *Elegías*, la mirada del animal (E.IV y E.VIII). La del amante es una conciencia intuitiva, es otro grado de conciencia, al que el hombre debe llegar mediante «una serie de transformaciones interiores»<sup>24</sup>. Por lo tanto, el amor se presenta como un modo o grado de conciencia distinto de la conciencia habitual del hombre, que es la que opone la vida y la muerte. A diferencia de ésta, la del animal –libre de la representación de la muerte– es de tal naturaleza que le coloca en el mundo y no frente a él<sup>25</sup>. La esencia de la conciencia moderna, cuya actividad es el representar (*Vorstellen*), reduce el mundo a objeto de su representación, con lo que se coloca no en el mundo, sino frente a él. Rilke lo expresa claramente en su octava elegía<sup>26</sup> cuando dice:

Con todos los ojos ve la criatura/ lo Abierto (*das Offene*). Sólo nuestros ojos están/  
como vueltos del revés y puestos del todo en torno a ella,/ cual trampas en torno  
a su libre salida./ [...] Vueltos siempre a la creación, vemos/ sólo sobre ella el  
reflejo de lo libre,/ oscurecido por nosotros. [...] / A esto se llama destino: estar en  
frente (*gegenüber sein*).

20. *Ibid.*, pp. 924, 941, 942 (trad. pp. 159, 171, 172).

21. Cf. ANGELLOZ, Jean-F., *Rainer Maria Rilke. L'évolution spirituelle du poète*, Paris, Paul Hartmann ed., 1936, pp. 258-259.

22. En expresión de HEIDEGGER, M., o. c., p. 306 (trad. p. 252).

23. *El Testamento*, edición facsimilar y versión española, notas y postfacio de Ernst Zinn, traducido por Feliú Formosa, Madrid, Alianza Tres, 1985, p. 63.

24. Cf. ANGELLOZ, Jean-F. *Rainer Maria Rilke. L'évolution spirituelle du poète*, o. c., p. 258.

25. Carta a un lector ruso (25.2.1926), en BETZ, M., *Rilke in Frankreich. Erinnerungen-Briefe-Dokumente*, 1938, citada por Martin HEIDEGGER en su «Wozu Dichter?», o. c., pp. 285-286 (trad. p. 236).

26. O. c., p. 714 (trad. p. 105).

Rilke continúa este pensamiento en una carta<sup>27</sup> escrita, pocos meses antes de morir, a propósito del concepto de «lo Abierto». En ella los grados de conciencia se determinan en función de la distinta relación que se mantenga con lo Abierto, o, lo que es lo mismo, por el modo de relación que se establezca con lo existente. El de la conciencia habitual del hombre consiste en una relación parcial, se relaciona con objetos (*Gegenstände*), mientras que el animal ve lo Abierto, es decir, se relaciona con «la totalidad de lo existente»<sup>28</sup>. Como nos advierte Rilke en la mencionada carta, lo Abierto no es un objeto más que se produzca en una representación de la conciencia cotidiana, sino que se refiere al espacio interior del mundo (*Weltinnenraum*), a la interioridad de lo exterior. Lo Abierto es, entonces, la unidad de todo lo existente visto desde su interior. Y eso es exactamente lo que significa «estar en el mundo»: pertenecer a su interior. ¿Cómo se establece dicha pertenencia? A través del amor.

Una de las amantes que Rilke describe en *Los Apuntes* es Bettine, cuyo amor no necesita respuesta, sino que «se otorga a sí mismo». Con su amor ella ha creado un espacio, «un mundo de dimensiones ensanchadas» –un «mundo entero», dice muy significativamente– con el que ha «rebasado su muerte», instalándose «profundamente en el ser», en el espacio interior<sup>29</sup>. El ser, pues, se comprende como algo interior, es el «inaudito centro (*die unerhörte Mitte*)» de que nos habla en los *Sonetos a Orfeo*<sup>30</sup>, es aquello que une, que integra todos los lados de lo existente<sup>31</sup>. Lo Abierto es, entonces, el ámbito que une todo lo existente, y aquello que lo unifica constituye su ser<sup>32</sup>. Por eso habla Rilke de la «esfera del ser» cuando se refiere, identificándola con ella, a lo Abierto:

[...] como la luna, la vida tiene ciertamente una cara que no vemos nunca, y que no es su contrario, sino su complemento para ser perfecta, para su integridad, para que sea la esfera santa y plena del ser (*Sphäre und Kugel des Seins*)<sup>33</sup>.

Separar la vida de la muerte<sup>34</sup> supone, en consecuencia, la ruptura de «la esfera del ser, es decir, del espacio interior del mundo»<sup>35</sup>. Precisamente lo que es objeto de amor es esa otra cara invisible de la vida, su interior:

Amaba su interior, la selva de su interior,/ este bosque originario que había en él,  
sobre cuyo mudo derrumbamiento/ se guió su corazón [...]<sup>36</sup>.

27. Nos referimos a la dirigida al lector ruso. *Vid. supra* nota 25.

28. Cf. HEIDEGGER, M., *o. c.*, pp. 285-286 (trad. p. 236).

29. *Die Aufzeichnungen...*, *o. c.*, pp. 140-141 y 139-140 (trad. pp. 898-899 y 897-898).

30. Soneto XXVIII, 2ª parte, *o. c.*, p. 770 (trad. p. 208)

31. Cf. HEIDEGGER, M., *o. c.*, pp. 300-301 (trad. pp. 248 y 249).

32. *Ibid.*, p. 300 (trad. p. 248).

33. Carta de 1923 a la condesa Margot Sizzo-Noris-Crouy, en *Briefe*, *o. c.*, t. III, pp. 806-807.

34. En la citada carta (*vid. supra* nota 33) Rilke señala que hay que «leer sin negación la palabra "muerte"».

35. DÍEZ DEL CORRAL, Luis, «Rilke y el mito clásico», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, marzo, 1957, 293-318, p. 307.

36. *Duineser Elegien* (III), *o. c.*, p. 695 (trad. p. 77).

### 3. LA INTERIORIZACIÓN DEL MUNDO

En su descripción de la esencia de la conciencia, Rilke establece diferentes grados que se corresponden con las distintas relaciones que cada ser vivo mantiene con lo existente. Estos grados de conciencia, que, como veremos, son grados de interiorización de la realidad, constituyen, a su vez, distintos órdenes de existencia. Así nos encontramos, entre otros, con el orden humano, con el espacio del amante, con el animal, el de la flor, con el del ángel. Básicamente constituyen una gradación en la que la figura del ángel señala la meta del hombre en la realización plena de su existencia.

La del amante es una conciencia que ha trascendido la conciencia habitual. Este valor del amor como poder de transformación es ampliamente descrito por Rilke. El trabajo del amor supone la transformación del modo de existencia inauténtico que objetiviza la realidad a un modo de comportamiento —el del amante— que la acepta ampliamente<sup>37</sup>. El paso de un modo de conciencia al otro, ese trascenderse de la propia conciencia a que nos hemos referido, consiste en una inversión, o, lo que es lo mismo, en una interiorización<sup>38</sup>. El trascenderse de la conciencia es interiorización (*Erinnerung*) porque es precisamente eso, una inversión (*Umkehrung*) del mundo hacia su interior (*Innen*), una interiorización de los objetos en la que éstos aparecen en su verdadera dimensión, en su totalidad. Tal interiorización conlleva, precisamente, invertir nuestra relación con lo Abierto, porque a través de ella se supera el desarraigo que nos aparta de él<sup>39</sup>.

Pero el desarraigo que caracteriza el orden humano tiene otra forma que hasta ahora no hemos mencionado: la rebelión de los objetos. Su rebelión consiste, según Rilke, en que los objetos ya no nos reconocen<sup>40</sup>. Esta falta de reconocimiento significa que nuestra representación de las cosas y ellas mismas no se identifican. El nuestro es, como dice la décima elegía, un «hacer sin imagen», un hacer en el que se rompe la imagen que une lo representado y su representación, la cosa y la palabra, «las estructuras del mundo exterior» y «las profundidades de la afectividad»<sup>41</sup>.

37. Cf. *Die Aufzeichnungen...*, p. 834 (trad. p. 94).

38. Heidegger ha sabido ver el juego que hay en la obra del poeta entre lo interior (*Inner*) y su modo de apropiación, al que llama *Erinnerung* (recuerdo, reminiscencia, interiorización), pues tal es el sentido de dicha manera de apropiación que, como veremos, se trata de un modo de presencia. *Vid. O. c.*, pp. 307-308 (trad. p. 254). Véase asimismo la citada edición de Eustaquio Barjau de las *Elegías* y los *Sonetos* que contiene, además de la traducción, unas valiosas notas y un apéndice en los que suministra informaciones sobre la significación de los símbolos fundamentales del poeta. Barjau traduce *erinnern* por interiorizar y lo identifica con recordar (pp. 90 y 106, especialmente).

39. Cf. HEIDEGGER, M., *o. c.*, pp. 307 y 308 (trad. pp. 254-255).

40. Cf. *Die Aufzeichnungen...*, *o. c.*, pp. 861-862 y 877-878 (trad. pp. 114-115 y 125-126).

41. Cf. KLOSSOWSKI, Pierre, «R. M. Rilke et les Elégies de Duino», *Critique*, 5, oct., 1946, pp. 404-418, p. 417.

Si ponemos en relación la descripción del Malte que hemos recordado, con una carta que Rilke escribió a Ellen Delp, obtenemos indicaciones sumamente sugerentes. Hablando del paisaje español escribe:

[...] allí la misma cosa exterior: torre, montaña, puente, poseía ya a la vez la inaudita e insuperable intensidad del equivalente interior, mediante el cual se hubiera podido representar. Apariencia y visión coincidían a la vez, por todas partes, en el objeto, en cada uno se había desplegado un mundo interior completo, como si un ángel, que abarca el espacio, estuviera ciego y mirase dentro de sí mismo. Este mundo, mirado ya no desde el hombre, sino en el ángel, es quizá mi verdadera tarea<sup>42</sup>.

El ángel es la figura que simboliza la interiorización de la realidad en su máximo grado, es decir, aquel que ya ha realizado totalmente «la transformación de lo visible en invisible» y que reconoce en ello «un nivel más alto de la realidad». Con su conciencia infinita<sup>43</sup>, el ángel habita en la eternidad; este es el espacio del «mundo interior completo», donde se da una identificación absoluta entre la representación y lo representado. La interiorización consiste, entonces, en esta identificación, la fomenta, la realiza –si bien, como hemos señalado, en distintos grados–; es un modo de presencia que se identifica con las cosas, un recuerdo de su ser más profundo, en el que la cosa aparece en su ser. De ahí que la interiorización, se conciba como el camino hacia el ser<sup>44</sup>, es decir, como la experiencia de esa presencia total de lo representado en la representación, entendida ésta como un modo de comprensión no objetivadora sino del corazón.

Influido por Kierkegaard<sup>45</sup>, Rilke concibe el conocimiento a la manera de los griegos como un recordar, como una reminiscencia, en definitiva, como una interiorización en el sentido que venimos diciendo. Los objetos están impregnados de lo humano, es decir, tienen un valor láríco<sup>46</sup>. Lo que se busca entonces es interiorizar eso, lo que podríamos denominar ese exceso de objetualidad no objetivada, eso que es invisible en la pura materialidad del objeto, para que devenga una cosa que nosotros reconozcamos, que tenga algo «humano puro» como dice la elegía primera, una cosa que exista en su totalidad, que haya rebasado –como decíamos a propósito de Bettine– su muerte. Esa objetualidad no objetivada en la representación de

42. De fecha 27 de octubre de 1915, en *Briefe, o. c.*, pp. 509-510 (trad. p. 121). El principio que guiará el trabajo de Rilke será hacer de lo visible el lenguaje de lo invisible. Véase al respecto la carta a Sophy Giauque (26.XI.1925), *Briefe, o. c.*, p. 905 (trad. p. 192).

43. Carta a Hulewicz, *o. c.*, p. 900 (trad. p. 187).

44. Carta a Rudolf Bodländer, *Briefe, o. c.*, t. III, p. 780 (trad. p. 166).

45. ANGELLOZ, J.-F., *Rilke, o. c.*, p. 172.

46. «"Láríco (*larisch*)" en el sentido de los dioses "ares" o del hogar», precisa Rilke en la citada carta a Hulewicz, pp. 898-899 (trad. p. 186): «Todavía para nuestros abuelos [...] casi cada cosa era un recipiente en el que encontraban lo humano y lo conservaban». Se refiere a «las cosas animadas, vividas, las cosas que saben lo nuestro [...]».

la conciencia habitual es «el otro lado del límite de un ser»<sup>47</sup>, aquello que menos conocemos y hacia cuyo conocimiento nos impulsa el amor<sup>48</sup>.

La inversión de la conciencia es, pues, una inversión del representar hacia el espacio interior del corazón, hacia la totalidad de lo existente. Con dicha inversión se recuerda (*er-innert*) el interior del objeto del representar –y, en ese sentido, el interior mismo de la representación– llevando ese interior del objeto a la presencia<sup>49</sup>.

El ámbito de los objetos tiene, según se dijo, un lado invisible, aquello que la conciencia oculta o desplaza, aquello que no ilumina. Por tanto, no sólo el mundo representado como objeto, sino también la conciencia tiene «un otro lado», un interior que queda en un plano de immanencia, de desplazamiento. Así pues, hay una correlación entre la interioridad o invisibilidad del objeto (representado) y la de la conciencia (que representa). Con la inversión, ambos lados interiores se pertenecen –la invisibilidad del objeto pertenece al interior de la conciencia– con lo que se supera la contraposición de ambos, su enfrentamiento<sup>50</sup>. Así lo visible queda salvado, pues se hace el lenguaje de lo invisible, de la ausencia. La salvación que supone dicha pertenencia es doble: del hombre –ya que con ella se supera el apartamiento de la totalidad de lo existente, de lo Abierto– y, a la vez, de las cosas que quedan aliviadas de su identificación con la pura exterioridad. De este modo desaparecen las barreras entre las cosas, éstas «ya no se presentan aisladas las unas de las otras, sino atravesadas por una misma urdimbre, el espacio interior del mundo»<sup>51</sup>: «A través de todos los seres se extiende un espacio:/ el espacio interior del mundo. Los pájaros vuelan silenciosos a través de nosotros/[...]»<sup>52</sup>. Éste es el espacio donde los límites de la conciencia y el objeto se diluyen en espacio de vivencia de la recepción pura del ser<sup>53</sup>. En el espacio interior del mundo (*Weltinnenraum*) «se funden el espacio interior (*Innenraum*) y el espacio del mundo (*Weltraum*)»<sup>54</sup>, y se supera por tanto la contraposición entre Naturaleza y sensibilidad<sup>55</sup>, entre objeto y conciencia. Dicho de otro modo, donde se funden el interior de la conciencia con el interior del mundo objetivado. La interiorización, que nos devuelve a este espacio interior, no es solamente un acceso al «otro lado» de la realidad, sino la unidad de ambos, una integración de «lo aquí visto y oído en un ámbito más amplio, el más amplio. No en un más allá cuya sombra oscurezca la

47. KLOSOWSKI, P., *o. c.*, pp. 410-411.

48. *Vid. Die Aufzeichnungen...*, *o. c.*, p. 862 (trad. p. 115).

49. Cf. HEIDEGGER, M., *o. c.*, pp. 307-308 (trad. p. 254).

50. *Ibid.*, p. 305 (trad. p. 252). Cf. asimismo pp. 306-307 (trad. p. 255).

51. Díez DEL CORRAL, Luis, *o. c.*, p. 301.

52. RILKE, R. M., *Letzte Gedichte und Fragmentarisches*, GW, III, 1927, p. 452. Citado por L. Díez del Corral, *o. c.*, p. 301.

53. *Vid. KOBAYASHI, E.*, «Ein Versuch zur Begründung der Methode der vergleichenden Forschung von R. M. Rilke und M. Heidegger», en *Doitsu Bungaku*, 1971, p. 85.

54. Aquí Díez DEL CORRAL, *o. c.*, p. 301, cita a Wathler REHM, «Orpheus. Der Dichter und die Toten. Selbstbedeutung und Totenkult bei Novalis. Hölderlin. Rilke». Düsseldorf, 1950, pp. 512 y ss.

55. Díez DEL CORRAL, *o. c.*, p. 301.

tierra, sino en un todo, en el todo (*in das Ganze*)<sup>56</sup>. La pertenencia al interior es la pertenencia a otro tiempo. De este modo se rebasa el tiempo cronológico y se produce el acceso al «tiempo verdadero»<sup>57</sup>. Este es el tiempo del mundo interior, el tiempo del mundo que ha sido interiorizado, el que podríamos denominar «tiempo perdido»<sup>58</sup>. Para determinar su sentido nos fijaremos en otra carta dirigida el 10 de noviembre de 1925 a Witold Hulewicz<sup>59</sup>. Dice así: «El joven Malte quiere por evocaciones e imágenes aferrarse a la vida que se retira sin cesar en lo invisible», podemos leer de acuerdo con lo dicho, que se retira sin cesar en el interior de los objetos, o lo que es lo mismo, en el interior del mundo representado, concebido como el conjunto de los objetos. Esta vida de la que habla se refiere precisamente a ese «tiempo perdido».

En su búsqueda de lo real, Rilke intenta recobrar, recordar ese tiempo perdido, el tiempo interior de la existencia. Recordar el tiempo perdido es reencontrarse con lo real, es realizar la vida que ha salido de nosotros. De este reencuentro surge la posibilidad de vivir auténticamente; el tiempo perdido es la pura duración (*das reine Dauern*) (E.II) exenta de toda caducidad, es el tiempo de la existencia pura<sup>60</sup> del amante, pues su amor es durar. El amor nos coloca en ese tiempo perdido que permanece, porque amar es permanecer.

56. Carta a Hulewicz, o. c., pp. 897-898 (trad. p. 185).

57. De que nos habla Rilke en su *Die Aufzeichnungen...*, p. 912 (trad. p. 150).

58. Esta interpretación está inspirada en las informaciones que proporciona J.-F. ANGELLOZ en su *Rilke*, o. c., p. 172.

59. En *Briefe*, o. c., t. III, p. 890.

60. Cf. RILKE, R. M., *Cartas francesas a Merline*. 1919-1922, versión española de Carmen Martín Gaité, Madrid, Alianza Ed., 1987, p. 56.