

# ¿Y PARA QUÉ POETAS?



**Martin Heidegger**  
**Caminos de bosque**

«... ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?», pregunta la elegía de Hölderlin «Pan y Vino». Hoy apenas si entendemos la pregunta. ¿Cómo podríamos entonces entender la respuesta que da Hölderlin?

«... ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?» La palabra 'tiempos' se refiere aquí a la era a la que nosotros mismos pertenecemos todavía. Con la venida y el sacrificio de Cristo se inaugura, para la experiencia histórica de Hölderlin, el fin del día de los dioses. Atardece. Desde que «aquellos tres», Hércules, Dionisio y Cristo, abandonaron el mundo, la tarde de esta época del mundo declina hacia su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La era está determinada por la lejanía del dios, por la «falta de dios». La falta de dios experimentada por Hölderlin no niega sin embargo la permanencia de una relación cristiana con dios en individuos singulares y en las iglesias y tampoco juzga peyorativamente tal relación con dios. La falta de dios sólo significa que ningún dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella. Pero en la falta de dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta.

Con dicha falta, el mundo queda privado del fundamento como aquel que funda. Abismo <sup>\*</sup> significa originalmente el suelo y fundamento

hacia el que, por estar más abajo, algo se precipita. En lo que sigue, entenderemos sin embargo ese «Ab» de la palabra abismo [Abgrund] como la ausencia total del fundamento. El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia. La era a la que le falta el fundamento está suspendida sobre el abismo. Suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a ese tiempo de penuria, en todo caso sólo podrá sobrevenir cuando el mundo cambie de raíz, lo que quiere decir aquí, evidentemente, cuando cambie desde el fondo del abismo. En la era de la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algunos alcancen dicho abismo.

El cambio de la era no acontece porque en algún momento irrumpa un nuevo dios o vuelva a resurgir el antiguo desde el trasfondo. ¿Hacia dónde podría volverse el dios a la hora de su retorno si previamente los hombres no le han preparado una morada? ¿Cómo podría nunca un lugar ser adecuado al dios si previamente no ha empezado a brillar un esplendor de divinidad en todo lo que existe?

Los dioses que «estuvieron antaño aquí» sólo «retornan» en el «momento adecuado», esto es, sólo volverán cuando las cosas relativas a los hombres hayan cambiado en el lugar correcto y la manera correcta. Por eso dice lo siguiente Hölderlin en su himno inacabado « Mnemosyne», compuesto poco después de «Pan y Vino» (IV [Hellingrath] 225):

...No todo lo pueden los celestiales.

Pues antes alcanzan el abismo los mortales. Así cambian las cosas

con ellos. Largo es el tiempo, pero acontece

lo verdadero.

Largo es el tiempo de penuria de la noche del mundo. Ésta tiene que llegar primero largamente a su propio medio. En la medianoche de esa noche es donde reina la mayor penuria del tiempo. Entonces, ese tiempo indigente ni siquiera experimenta su propia carencia. Esta incapacidad, por la que hasta la pobreza de la penuria cae en las tinieblas, es la penuria por excelencia del tiempo. La pobreza se torna completamente tenebrosa por el hecho de aparecer ya sólo como una necesidad que debe ser cubierta. Pero aún así, hay que pensar la noche del mundo como un destino que acontece más acá del pesimismo y el optimismo. Tal vez la noche del mundo se dirija ahora hacia su mitad. Tal vez la era se convierta ahora por completo en un tiempo de penuria. Pero tal vez no, todavía no, aún no, a pesar de la inconmensurable necesidad, a pesar de todos los sufrimientos, a pesar de un dolor sin nombre, a pesar de una ausencia de paz en constante progreso, a pesar de la creciente confusión. Largo es el tiempo, porque hasta el terror, tomado por sí mismo como un motivo del cambio, no logra nada mientras no se produzca un cambio entre los mortales. Ahora bien, los mortales cambian cuando se encuentran en su propia esencia. Ésta reside en que alcanzan el abismo antes que los celestiales. Si pensamos su esencia, vemos que permanecen más próximos a la ausencia, porque se sienten aludidos por la presencia, nombre del ser desde tiempos antiguos. Pero como, al mismo tiempo, la presencia también se oculta, ya es ella misma ausencia. De este modo, el abismo cobija y señala todo. En el Himno de los Titanes (IV, 210), Hölderlin llama al «abismo» ese «que todo lo señala». Aquel de entre los mortales que tenga que alcanzar el abismo antes y de otra manera que los demás, experimenta las señales que marca el abismo. Para el

poeta, son las huellas de los dioses huidos. Para Hölderlin, es Dionisio, el dios del vino, el que deja este rastro a los sin dios en medio de las tinieblas de su noche del mundo. En efecto, el dios de la vid conserva en ésta y en su fruto la esencial relación mutua entre la tierra y el cielo en tanto que lugar donde se celebra la fiesta nupcial de hombres y dioses. Si acaso hay algún lugar donde los hombres sin dios puedan hallar todavía rastros de los dioses huidos será sólo en éste.

.¿y para qué poetas en tiempos de penuria?

Hölderlin contesta humildemente a través de la boca del amigo poeta, Heinse, a quien interpelaba la pregunta:

Pero ellos son, me dices, como los sagrados sacerdotes del dios del vino,

que de tierra en tierra peregrinaban en la noche sagrada.

Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio. Ahora bien, el éter, único elemento en el que los dioses son dioses, es su divinidad. El elemento éter, eso en lo que la propia divinidad está todavía presente, es lo sagrado. El elemento del éter para la llegada de los dioses huidos, lo sagrado, es el rastro de los dioses huidos. Pero ¿quién es capaz de rastrear semejante rastro? Las huellas son a menudo imperceptibles y, siempre, el legado dejado por una indicación apenas intuita. Ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. Por eso, la noche del mundo es, en el lenguaje de Hölderlin, la noche sagrada.

Forma parte de la esencia del poeta que en semejante era es verdaderamente poeta el que, a partir de la penuria de los tiempos, la poesía y el oficio y vocación del poeta se conviertan en cuestiones poéticas. Es por eso por lo que los «poetas en tiempos de penuria» deben decir expresa y poéticamente la esencia de la poesía. Donde ocurre esto se puede presumir una poesía que se acomoda al destino de la era. Nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de estos poetas, suponiendo que no nos engañemos al pasar de largo por delante de ese tiempo que –cobijándolo- oculta al ser, desde el momento en que calculamos el tiempo únicamente a partir de lo ente, desde el momento en que lo desmembramos.

Cuanto más se acerca la noche del mundo a la medianoche, tanto más exclusivamente reina la penuria, de tal manera que escapa a su propia esencia. No sólo lo sagrado se pierde en calidad de rastro que lleva a la divinidad, sino que hasta las huellas que conducen a ese rastro perdido están casi borradas. Cuanto más se borran las huellas, tanto menos capaz puede ser un mortal aislado, que alcanza el abismo, de prestar atención a una señal y una indicación. Entonces, aún es más serio eso de que cada uno llega lo más lejos posible mientras vaya hasta donde puede por el camino que le ha sido asignado. La tercera estrofa de la misma elegía que pregunta «¿y para qué poetas en tiempos de penuria?» evoca la ley bajo la que se encuentran sus poetas:

Una cosa es segura; ya sea al mediodía o llegue  
la medianoche, siempre queda una medida,  
común a todos, pero también hay algo propio reservado  
a cada uno,

allí va y llega cada uno, a donde puede.

En su carta a Böhlendorff del 2 de diciembre de 1802, Hölderlin escribe así: «y la luz filosófica en torno a mi ventana es ahora mi alegría; ¡ojalá pueda seguir siempre como hasta ahora!».

El poeta piensa en el lugar que se determina a partir de ese claro del ser que ha alcanzado su sello característico en tanto que ámbito de la metafísica occidental que se autoconsume. La poesía pensante de Hölderlin ha impuesto su sello sobre este ámbito del pensar poético. Su poetizar habita en ese lugar con más familiaridad que ninguna otra poesía de la época. El lugar alcanzado por Hölderlin es una manifestación del ser que pertenece, ella misma, al destino del ser y le está asignada al poeta a partir de dicho destino.

Pero tal vez esa manifestación del ser dentro de la metafísica consumada es también ya el extremo olvido del ser. ¿Qué pasaría si ese olvido fuera la esencia oculta de la penuria de lo indigente de los tiempos? Entonces, naturalmente, no sería el momento para una huida estética hacia la poesía de Hölderlin. Entonces no sería el momento para convertir la figura del poeta en un mito artificial. Entonces no habría ocasión para utilizar mal su poesía convirtiéndola en fuente de hallazgos para la filosofía. Pero habría y hay la necesidad única de experimentar lo inexpresado en lo dicho por su poesía por medio de un pensar lúcido. Ésta es la vía de la historia del ser. Si alcanzamos esa vía, llevará al pensamiento a un diálogo con la poesía desde la historia del ser. Para la investigación histórico-literaria, ese diálogo pasa por ser una violación anticientífica de aquello que considera como hechos. El diálogo es para la filosofía una especie de desvío que para evitar el

desconcierto cae en la fantasía ensoñada. Pero el destino sigue su vía sin preocuparse por eso.

¿Nos sale hoy al encuentro por esta vía un poeta actual? ¿Nos sale al encuentro ese poeta al que hoy arrastran a menudo de manera apresurada hacia las cercanías del pensar aplastándolo bajo el peso de tanta filosofía pensada a medias? Pero preguntemos con mayor claridad esta pregunta, con el rigor adecuado.

¿Es R. M. Rilke un poeta en tiempos de penuria? ¿Qué relación guarda su poetizar con la penuria del tiempo? ¿Hasta dónde se acerca al abismo? ¿Adónde llega el poeta, suponiendo que llega hasta donde puede hacerlo?

La poesía válida de Rilke se resume, después de una paciente recolección, en los dos pequeños volúmenes de las Elegías de Duino y los Sonetos a Orfeo. El largo camino hasta esta poesía es, en sí mismo, un camino que pregunta poéticamente. En el transcurso de ese camino, Rilke experimenta más claramente la penuria del tiempo. Los tiempos no son sólo de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje. Todavía se demora un canto sobre su tierra de penuria. La palabra del rapsoda preserva todavía la huella de lo sacro. Lo dice el canto de los Sonetos a Orfeo (1ª parte, XIX):

Rápido cambia el mundo,  
como formas de nubes.  
A casa, a lo primigenio,  
retorna todo lo consumado.  
Por encima del cambio y la marcha,  
más grande y libre,  
dura todavía tu canto previo,  
dios de la lira.  
No se reconocen los sufrimientos,  
no se aprende el amor,  
y eso que en la muerte nos aleja,  
no se desvela.  
Sólo el canto sobre la tierra  
consagra y celebra.

Mientras tanto, hasta la huella de lo sacro se ha vuelto irreconocible. Queda por decidir si seguimos experimentando lo sacro como rastro hacia la divinidad de lo divino o si ya sólo encontramos una huella que conduce hacia eso sagrado. También queda poco claro qué pueda ser esa huella que conduce hasta el rastro de la divinidad. Y resulta dudoso cómo puede mostrárenos una huella de ese tipo.

El tiempo es de penuria porque le falta el desocultamiento de la esencia del dolor, la muerte y el amor. Es indigente hasta la propia penuria, porque rehuye el ámbito esencial al que pertenecen dolor, muerte y amor. Hay ocultamiento en la medida en que el ámbito de esa pertenencia es el abismo del ser. Pero aún queda el canto, que nombra la tierra. ¿Qué es el propio canto? ¿Cómo puede ser capaz de él un

mortal? ¿Desde dónde canta el canto? ¿Hasta dónde penetra en el abismo?

A fin de dirimir si Rilke es un poeta en tiempos de penuria, y en qué medida, esto es, a fin de saber para qué los poetas, intentaremos plantar algunos hitos en el sendero que lleva al abismo. Tomamos como hitos algunas palabras fundamentales de la poesía válida de Rilke. Sólo se pueden comprender a partir del ámbito desde el que han sido dichas. Se trata de la verdad de lo ente, tal como se ha desplegado desde la consumación de la metafísica occidental por medio de Nietzsche. Rilke ha experimentado y soportado poéticamente, a su manera, ese desocultamiento de lo ente que ha recibido su sello en la consumación. Observemos cómo se muestra lo ente como tal en su totalidad para Rilke. A fin de traer a la vista ese ámbito, nos fijaremos en un poema nacido en el contexto de la poesía consumada de Rilke y, cronológicamente, un poco después de ella.

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

No sólo no estamos preparados para una interpretación de las Elegías y Sonetos, sino que tampoco debemos hacerla, porque el ámbito esencial del diálogo entre el poetizar y el pensar sólo puede ser

descubierto, alcanzado y meditado lentamente. ¿Y quién puede pretender hoy estar tan familiarizado con la esencia de la poesía como con la esencia del pensar y además ser lo suficientemente fuerte como para llevar la esencia de ambos a la extrema discordia y de este modo fundar su acuerdo?

El poema que explicaremos a continuación no fue publicado por el propio Rilke. Se encuentra en el volumen publicado en 1934 titulado «Gesammelte Gedichte» (p. 118) y en la colección publicada en 1935 bajo el título «Späte Gedichte» (p. 90). El poema no lleva título. Fue escrito por Rilke en junio de 1924. En una carta escrita a Clara Rilke desde Muzot, el 15 de agosto de 1924, el poeta dice así: «Pero no he sido tan descuidado y perezoso desde **todos** los puntos de vista; por suerte el barón Lucius obtuvo su hermoso Malte **ya antes** de mi partida en junio. Hace tiempo que tengo preparada su carta de agradecimiento para mandártela. También te incluyo los versos improvisados que le he escrito en el primer volumen de la bonita edición en cuero».

Los versos improvisados mencionados aquí por Rilke son los que, según una nota de los editores de las cartas desde Muzot (p. 404), constituyen el siguiente poema:

Como la naturaleza abandona a los seres  
al riesgo de su oscuro deseo sin  
proteger a ninguno en particular en el surco y el ramaje,  
así, en lo más profundo de nuestro ser, tampoco  
nosotros  
somos más queridos; nos arriesga. Sólo que nosotros,  
más aún que la planta o el animal,  
marchamos con ese riesgo, lo queremos, a veces

(y no por interés) hasta nos arriesgamos más que la propia vida, al menos un soplo más... Eso nos crea, fuera de toda protección, una seguridad allí, donde actúa la gravedad de las fuerzas puras; lo que finalmente nos resguarda es nuestra desprotección y el que así la volviéramos hacia lo abierto cuando la vimos amenazar, para en algún lugar del más amplio círculo, allí donde nos toca la ley, afirmarla.

Rilke llama a este poema «versos improvisados». Pero eso no visto antes nos abre una visión a partir de la cual somos capaces de pensar más claramente la poesía de Rilke. Que el poetizar también sea un asunto del pensar es algo que tenemos que empezar a aprender en este momento mundial. Tomamos el poema como un ejercicio de automeditación poética.

La construcción del poema es sencilla. Las articulaciones son claras. Dan lugar a cuatro partes: versos 1-5; versos 5-10; versos 10-12; versos 12-16. Al principio «Como la naturaleza...» corresponde en los versos 4-5 el «tampoco nosotros somos...». También se remite a ese «nosotros» el «Sólo que» del verso 5. El «sólo» es limitador, pero al modo de una caracterización, a su vez nombrada en los versos 5-10. Los versos 10-12 dicen de lo que es capaz dicha caracterización. En los versos 12-16 se piensa en qué consiste verdaderamente la misma.

Por medio del «Como..., así» del principio, el ser del hombre penetra el tema del poema. La comparación destaca al ser-hombre frente a los otros seres. Se trata de los seres vivos las plantas y

animales. El inicio de la octava elegía nombra a dichos seres en la misma comparación utilizando el término «la criatura».

Una comparación dispone lo diferente en lo igual, a fin de que se haga visible la diferencia. Esos que son diferentes, plantas y animales por un lado y el hombre por otro, son iguales en la medida en que coinciden en lo mismo. Eso mismo es la relación que, en cuanto entes, guardan con su fundamento. El fundamento de los seres es la naturaleza. El fundamento del hombre no sólo es del mismo tipo que el fundamento de las plantas y animales. El fundamento es, aquí y allá, el mismo. Es la naturaleza como «plena naturaleza» (Sonetos, segunda parte, XIII).

Aquí, debemos pensar la naturaleza en el sentido amplio y esencial en el que Leibniz usa la palabra *Natura*, escribiéndola con mayúscula. Significa el ser de lo ente. El ser se presenta en cuanto vis primitiva activa. Ésta es la capacidad inicial y captadora, que todo lo reagrupa junto a sí y que, de este modo, abandona a cada ente a sí mismo. El ser de lo ente es la voluntad. La voluntad es esa reunión que se concentra a sí misma de cada ens consigo mismo. Todo ente en cuanto ente, está en la voluntad. **Es** en cuanto algo querido. Con esto se quiere decir que lo ente no es sólo y en primer lugar en cuanto algo querido, sino que él mismo, en la medida en que es, es al modo de la voluntad. Sólo en cuanto algo querido es a su vez lo que quiere, siempre a su modo, en la voluntad.

Lo que Rilke llama naturaleza no está delimitado frente a la historia. Sobre todo, no está entendido como ámbito objetivo de las ciencias de la naturaleza. La naturaleza tampoco está opuesta al arte.

Es el fundamento para la historia, el arte y la naturaleza en sentido restringido. En el término naturaleza, aquí usado, todavía flota la resonancia de la temprana palabra *fæsiw*, que también es equiparada a la *zv*®, lo que traducimos por vida. Pero la esencia de la vida, pensada tempranamente, no está representada biológicamente, sino como *fæsiw*, como lo que surge. En el poema, verso 9, la «naturaleza» también es llamada «vida». La naturaleza, la vida, nombran aquí al ser en el sentido de lo ente en su totalidad. En una anotación del año 1885/86 (Voluntad de Poder, afor. 582), Nietzsche escribe así: «El ser: no tenemos de él otra representación fuera de ‘vivir. Entonces ¿cómo algo muerto puede ‘ser’?»

Rilke llama a la naturaleza fundamento originario, en la medida en que es el fundamento de ese ente que somos nosotros mismos. Esto indica que el hombre llega más profundamente al fundamento de lo ente que ningún otro ente. Desde antiguo llamamos ser al fundamento de lo ente. La relación del ser que fundamenta con lo ente fundamentado es, aquí con el hombre o allí con la planta y el animal, la misma. Consiste en que el ser «abandona a [su] riesgo» al correspondiente ente. El ser desata y abandona a lo ente en el riesgo. Este abandono que arroja a lo ente es el auténtico riesgo. El ser de lo ente es esta relación con lo ente que consiste en arrojar al riesgo. Todo ente es arriesgado. El ser es el riesgo por excelencia. Nos arriesga a nosotros, los hombres. Arriesga a los seres vivos. Lo ente es, en la medida en que sigue siendo lo arriesgado una y otra vez. Ahora bien, lo ente sigue siendo arriesgado en el ser, esto es, en un arriesgar. Por eso, el ente es abandonado al riesgo, arriesgándose él mismo. Lo ente es, en la medida en que marcha junto con el riesgo en el que es abandonado. El ser de lo ente es el riesgo. Éste reside en la voluntad, que desde Leibniz se anuncia

más claramente como ser de lo ente desvelado en la metafísica. La voluntad que debemos pensar aquí no es la generalización abstracta de un querer en sentido psicológico. Por el contrario, el querer del hombre, experimentado metafísicamente, sigue siendo sólo la deseada contrapartida a la voluntad en cuanto ser de lo ente. En la medida en que Rilke representa la naturaleza como riesgo, la piensa metafísicamente a partir de la esencia de la voluntad. Esta esencia se oculta todavía tanto en la voluntad de poder, como en la voluntad en cuanto riesgo. La voluntad está presente en tanto que voluntad de voluntad.

El poema no dice nada directo sobre el fundamento de lo ente, esto es, sobre el ser como riesgo por excelencia. Pero si el ser en cuanto riesgo es la relación que consiste en arrojar al riesgo y de este modo conserva eso mismo arriesgado en su arrojar, entonces, y desde el momento en que nos habla de lo arriesgado, el poema nos dice de modo directo algunas cosas sobre el riesgo.

La naturaleza arriesga a los seres vivos y «sin proteger a ninguno en particular». Del mismo modo, nosotros los hombres, en cuanto arriesgados, no le somos «más queridos» al riesgo que nos arriesga. En ambos casos tenemos que al riesgo le corresponde arrojar al peligro. Arriesgar es poner en juego. Heráclito piensa el ser como el tiempo del mundo y a éste como el juego de un niño (frag. 52): *αἰὼν παις ἐστὶ παιζῶν πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊη*. «El tiempo del mundo es un niño que juega a las tablas; del juego de un niño depende el mando.» Si lo arrojado quedase fuera de peligro, no sería arriesgado. Ahora bien, si estuviera protegido, lo ente quedaría fuera de peligro. En alemán ‘Schutz’, ‘Schütze’, ‘schützen’ son términos que pertenecen al



ámbito del verbo 'schiessen', como 'Buck', 'bücken' al de 'biegen'. 'Schiessen' significa 'schieben' en expresiones como correr el cerrojo [einen Riegel vor-schieben] <sup>2</sup>. El tejado avanza y sobresale [schießt] por encima del muro. En el campo todavía decimos que la campesina 'schießt ein': mete [schiebt] la masa ya moldeada en el horno. La protección es lo que se ha metido antes y previamente. Es lo que impide que el peligro afecte a lo amenazado, que llegue a alcanzarlo. Lo protegido es confiado al protector. Nuestra antigua lengua alemana, más rica, habría dicho que es prometido al protector, esto es, querido <sup>3</sup>. Por el contrario, lo desprotegido ya no es «querido». Planta, animal y hombre, en la medida en que son entes, esto es, arriesgados, coinciden en afirmar que no están protegidos propiamente. Pero al igual que se diferencian en su ser, también sigue habiendo una diferencia en su manera de estar desprotegidos.

Con todo, en cuanto arriesgados, los no-protegidos no están abandonados. Si lo estuvieran, se verían igual de poco arriesgados que si estuvieran protegidos. Entregados únicamente a la aniquilación ya no se encontrarían en la balanza. La palabra «balanza» todavía significa en la Edad Media algo así como peligro. Es la situación en la que las cosas pueden suceder de ésta o de la otra manera. Por eso, el instrumento que se mueve de tal manera que puede inclinarse hacia aquí o hacia allá se llama balanza. La balanza juega y practica su juego. La palabra balanza en el sentido de peligro y como nombre del instrumento procede de 'wägen', 'wegen', hacer un 'Weg' o camino, esto es, marchar, estar en movimiento. 'Be-wägen' significa poner en camino y por lo tanto en movimiento: 'wiegen', pesar. Lo que pesa ['wiegt'] se llama así porque es capaz de hacer entrar en el juego del movimiento a la balanza de esta o de la otra manera. Lo que pesa ['wiegt] tiene peso

['Gewicht']. 'Wagen', arriesgar, significa poner en el movimiento del juego, poner sobre la 'Wage', balanza, soltar al peligro. Lo arriesgado de este modo, permanece ciertamente desprotegido, pero porque está sobre la balanza, porque permanece inscrito dentro del riesgo. Es llevado por el riesgo. Permanece, a partir de su fundamento, oculto dentro del riesgo. Lo arriesgado es, en cuanto ente, algo querido; él mismo permanece, inscrito dentro de la voluntad, al modo de la voluntad y se arriesga. Así pues, lo arriesgado está des-preocupado, *sine cura*, *securum*, esto es, seguro. Sólo en la medida en que lo arriesgado reposa seguro en el riesgo, puede seguir al riesgo, concretamente en la desprotección de lo arriesgado. La desprotección de lo arriesgado no sólo no excluye el estar seguro en el fundamento, sino que lo incluye necesariamente. Lo arriesgado marcha junto al riesgo.

El ser, que mantiene a todo ente en la balanza, atrae de este modo a todo ente en sí y hacia sí, hacia sí como medio o centro. En cuanto riesgo, el ser mantiene en esta relación a todo ente como lo arriesgado. Pero este centro atrayente de la relación, se retira al mismo tiempo de todo ente. De este modo, el centro abandona a lo ente al riesgo y es arriesgado como riesgo. En este abandonar agrupador se oculta la esencia metafísica de la voluntad, pensada a partir del ser. El centro de lo ente, que atrae y todo lo media, el riesgo, es esa capacidad que le presta a lo arriesgado un peso, esto es, una gravedad v. El riesgo es la fuerza de gravedad. Así dice de ella un poema tardío titulado «Gravedad» («Späte Gedichte», p. 156):

Centro, cómo te retiras  
de todo y vuelves a ganarte a ti mismo

a partir de lo que vuela, tú, centro, el más fuerte.  
 En pie: como un trago la sed,  
 la gravedad le atraviesa.  
 Pero del dormido cae,  
 como de cargada nube,  
 rica lluvia de gravedad.

La gravedad aquí citada es, a diferencia de la gravitación física de la que solemos oír hablar, el centro de lo ente en su totalidad. Por eso, Rilke la llama «el inaudito centro» (Sonetos, segunda parte, XXVIII). Es el fundamento en cuanto «medio», que –mediando– mantiene las cosas unidas y agrupa todo en el juego del riesgo. El centro o medio inaudito es «el eterno contrincante» en el juego universal del ser. El mismo poema, en el que el ser aparece como riesgo, nombra (en los versos 11 y 12) la relación mediadora como «gravedad de las puras fuerzas». La gravedad pura, el centro inaudito de todo riesgo, el eterno contrincante en el juego del ser, es el riesgo.

En la medida en que el riesgo arroja a lo arriesgado, también lo mantiene en la balanza. El riesgo libera a lo arriesgado de tal manera que lo arrojado no es liberado más que a una atracción hacia el centro. En virtud de esa atracción, lo arriesgado es prestado al centro. El riesgo recoge hacia sí una y otra vez a lo arriesgado en esa atracción. Recoger algo y hacerse con algo sacándolo de alguna parte, hacer que nos llegue algo, es lo que llamamos recibirlo o percibirlo. Éste es el sentido originario de la palabra alemana 'Bezug': recepción, percepción <sup>\*</sup>. Todavía hablamos de percibir una mercancía, un sueldo, etc. La atracción que en cuanto riesgo atrae y atañe a todo ente y lo mantiene dentro de esa atracción hacia sí, es la percepción por excelencia. La

palabra percepción es un término fundamental de la poesía válida de Rilke, concretamente en giros como «la pura percepción», «la completa», «la verdadera», «la más clara», «la otra percepción» (esto es, la misma percepción desde otro punto de vista).

La «percepción» ['Bezug'] de Rilke sólo se comprende a medias o, lo que es lo mismo, no se entiende en absoluto, en el caso de que se conciba únicamente en el sentido de la palabra 'relación'. La mala interpretación del término se hace aún más grave cuando se concibe esta relación como el referirse del Yo humano al objeto. Este significado, esto es, «referirse a», es el más reciente desde el punto de vista histórico. Aunque, desde luego, el término «Bezug» de Rilke también conoce ese significado, no lo adopta en primera línea, sino únicamente desde el fundamento del sentido más originario. El giro «la completa percepción» no es pensable si nos representamos la palabra 'Bezug' como mera relación. La gravedad de las fuerzas puras, el centro inaudito, la pura percepción, la completa percepción, la plena naturaleza, la vida, el riesgo, son lo mismo.

Todos los nombres citados nombran a lo ente como tal en su totalidad. La manera de hablar habitual de la metafísica también dice para esas mismas cosas «el ser». Según el poema, la naturaleza debe ser pensada como riesgo. Aquí, la palabra riesgo nombra simultáneamente al fundamento que arriesga y a lo arriesgado en la totalidad. Esta ambigüedad no es casual ni tampoco basta con notar su existencia. En ella habla claramente el lenguaje de la metafísica.

Todo arriesgado, en cuanto éste o aquel ente, se encuentra introducido en la totalidad de lo ente y reposa en el fundamento de la

totalidad. Eso que en cada caso es ente de ésta o de la otra manera, es en cada caso según la fuerza atrayente por la que se mantiene en la atracción de la completa percepción. El tipo de atracción de la percepción es el modo de relación con el centro en cuanto pura gravedad. Por eso, la naturaleza llega a su presentación cuando se dice cómo lo arriesgado es percibido en cada caso en la atracción hacia el centro. Según esto, es en cada caso en el medio de lo ente en su totalidad.

Rilke gusta de llamar con el término «lo abierto» a esa completa percepción a la que queda abandonado todo ente en cuanto arriesgado. Se trata de otra palabra fundamental de su poesía. «Abierto» significa en el lenguaje de Rilke eso que no cierra o impide el paso. No cierra porque no pone límites. No limita, porque dentro de sí está libre de todo límite. Lo abierto es la gran totalidad de todo lo ilimitado. Permite que los seres arriesgados pasen dentro de la pura percepción en su calidad de atraídos, de tal modo que siguen pasando múltiplemente los unos hacia los otros sin toparse con barrera alguna. Pasando atraídos de esta manera, eclosionan en lo ilimitado, lo infinito. No se disuelven en la nada anuladora, sino que se resuelven en la totalidad de lo abierto.

A lo que Rilke se refiere con esa palabra no es a algo que se determine en absoluto por medio de la apertura en el sentido del desocultamiento de lo ente, que permite que lo ente se haga presente como tal. Si intentáramos interpretar eso abierto a lo que alude Rilke en el sentido del desocultamiento y de lo que se desoculta, habría que decir que lo que Rilke experimenta como abierto es precisamente lo cerrado, lo no iluminado, lo que sigue su camino hacia lo ilimitado de tal

modo que no puede toparse ni con algo inusual ni con nada en absoluto. En donde hay algo que sale al encuentro surge un límite. Donde hay limitación lo limitado es reconducido y empujado hacia sí mismo y por tanto retraído hacia sí mismo. La limitación desvía, cierra la relación con lo abierto y convierte esa misma relación en una relación desviada. La limitación dentro de lo ilimitado nace en la representación humana. Lo que se encuentra enfrente no le permite al hombre ser inmediatamente en lo abierto. En cierto modo, excluye al hombre del mundo y lo sitúa ante el mundo, siendo aquí «el mundo» lo ente en su totalidad. Por el contrario, lo mundano es lo abierto mismo, la totalidad de lo no objetivo. Pero el término «o abierto», como la palabra «riesgo», es ambiguo en cuanto término metafísico. Significa tanto la totalidad de las percepciones ilimitadas de la pura percepción, como la apertura en el sentido de la falta de límites reinante en todas partes.

Lo abierto permite entrar. Pero esto no significa un permiso para entrar y acceder a lo cerrado, como si lo oculto hubiera de desvelarse para poder manifestarse como algo no oculto. Permitir entrar significa traer y ordenar dentro de la totalidad no iluminada de la atracción de la pura percepción. Este permiso de entrada tiene, en cuanto manera de ser de lo abierto, el carácter de una implicación al modo de la gravedad de las fuerzas puras. Cuanto menos se le niega al riesgo la entrada en la pura percepción, tanto más forma parte de la gran totalidad de lo abierto. Por eso, Rilke llama a los seres que son inmediatamente arriesgados en esa grandeza y se mecen en ella «las cosas de mucha costumbre», es decir, las cosas habituales, cotidianas (Späte Gedichte, p. 22). El hombre no forma parte de ellas. La octava elegía de Duino canta la diferente relación que mantienen los seres vivos y el hombre con lo abierto. La diferencia reside en los distintos

grados de la conciencia. La diferenciación de lo ente según este punto de vista es, desde Leibniz, moneda corriente de la moderna metafísica.

Se puede saber lo que piensa Rilke cuando usa la palabra «lo abierto» gracias a una carta escrita por él a un lector ruso, que le había hecho preguntas sobre su octava elegía, en su último año de vida (25 de febrero de 1926) (vid. M. Betz, «Rilke in Frankreich. Erinnerungen-Briefe-Dokumente», 1938, p. 289). Rilke escribe lo siguiente: «Usted debe entender el concepto de ‘abierto’, que he intentado proponer en esa elegía, **de tal manera** que el grado de conciencia del animal sitúa a éste en el mundo sin que tenga que enfrentarse permanentemente a él (como hacemos nosotros); el animal está **en el mundo**; nosotros estamos **ante el mundo** debido a ese curioso giro y a la intensificación que ha desarrollado nuestra conciencia». Rilke continúa: «Con ‘lo abierto’ no me refiero por tanto a cielo, aire y espacio; para el que contempla y juzga éstos también son ‘objetos’ y en consecuencia ‘opacos’ y cerrados. El animal, la flor, **son** presumiblemente todo aquello sin darse cuenta y por eso tienen ante ellos y sobre ellos esa libertad indescriptiblemente abierta que tal vez sólo tenga equivalentes (muy pasajeros) en los primeros instantes de amor -cuando un ser humano ve en otro, en el amado, su propia amplitud- o en la exaltación hacia Dios».

Planta y animal están incluidos dentro de lo abierto. Están «en el mundo». El «en» significa que están inscritos, de modo no iluminado, dentro de la corriente de atracción de la pura percepción. La relación con lo abierto es -si todavía podemos hablar aquí de una relación «con»- una inconsciente imbricación, puramente ansiosa y atrayente, en la totalidad de lo ente. Con la intensificación de la conciencia, cuya

esencia es para la metafísica moderna la representación, también aumenta el estado y la forma de estar enfrentados de los objetos. Cuanto mayor es la conciencia, tanto más excluido del mundo se ve el ser consciente. Por eso, en el lenguaje de la carta citada, el hombre está «ante el mundo». No se encuentra inscrito en lo abierto. El hombre se encuentra frente al mundo. No habita inmediatamente en la corriente y soplo de la completa percepción. Dicho pasaje de la carta hace progresar muy especialmente la comprensión de lo abierto, porque Rilke niega ahí expresamente que haya que pensar lo abierto en el sentido de la apertura del cielo y el espacio. El pensamiento de lo abierto en el sentido de la esencial y más originaria claridad del ser, se encuentra completamente al margen de la poesía de Rilke, que permanece cubierta por la sombra de una metafísica nietzscheana algo dulcificada.

Lo que pertenece inmediatamente a lo abierto es introducido por él dentro de la corriente de la atracción del centro. Por eso, de entre todos los arriesgados, el que primero pertenece a lo abierto es el que, según su naturaleza, siente una suerte de estupor, de tal modo que en su estupefacción nunca aspira hacia algo que pudiera enfrentársele. Lo que así se presenta se halla bajo el influjo de «un oscuro deseo».

Como la naturaleza abandona a los seres  
al riesgo de su oscuro deseo ....

Oscuro se entiende aquí en el sentido de sordo: que no irrumpe fuera de la corriente de atracción de ese ilimitado seguir pasando que no se ve molestado por un continuo relacionar todo en todos los sentidos, forma bajo la que se precipita la representación consciente. Oscuro significa al mismo tiempo, como en el caso del sonido sordo,

eso que yace en la profundidad y tiene la naturaleza de un soporte. Oscuro no se entiende en el sentido negativo de romo o pesado. Rilke no piensa el oscuro deseo como algo bajo o inferior. Da testimonio de la pertenencia de las citadas cosas de mucha costumbre de la naturaleza a la totalidad de la pura percepción. Por eso puede decir Rilke en una poesía tardía: «que para nosotros el ser de las flores sea grande» (Späte Gedichte, p. 89; vid. Sonetos, segunda parte, XIV). Así como el citado pasaje de la carta piensa el hombre y los seres vivos desde el punto de vista de su diferente relación de conciencia con lo abierto, del mismo modo, el poema llama a los «seres» y a «nosotros» (los hombres) desde la perspectiva de su diferente relación con el riesgo (versos 5 y ss.):

...Sólo que nosotros,  
 más aún que la planta o el animal,  
 marchamos *con* ese riesgo...

Que el hombre marche con el riesgo más aún que la planta u el animal, podría significar en primera instancia que el hombre se encuentra inscrito dentro de lo abierto con menos barreras todavía que esos seres. El «más» hasta debería significar eso, si no fuera porque el «con» está destacado gráficamente mediante la cursiva. Esa forma de destacar el «con» no significa una mayor intensidad en esa manera citada de ir libremente con el riesgo, sino simplemente que, para el hombre, marchar con el riesgo es algo expresamente representado y propuesto en su propósito. El riesgo y lo que arriesga, la naturaleza, lo ente en su totalidad, el mundo, están para el hombre situados fuera, fuera de esa sorda oscuridad de la percepción ilimitada. Pero ¿dónde se sitúa lo así situado y por medio de qué? La naturaleza es puesta

ante el hombre por medio del poner delante o re-presentar del ser humano. El hombre sitúa ante sí el mundo como lo objetivo en su totalidad y se sitúa ante el mundo. El hombre dispone el mundo en relación hacia sí mismo y trae aquí la naturaleza, la produce, para sí mismo. Este traer aquí, este producir, debemos pensarlo en toda su amplia y múltiple esencia. El hombre encarga la naturaleza allí donde ella no basta a su representar. El hombre produce cosas nuevas allí donde le faltan. El hombre desplaza las cosas de allí donde le molestan. El hombre oculta las cosas allí donde le distraen de sus propósitos. El hombre expone las cosas allí donde las evalúa para su compra y utilización. El hombre expone allí donde exhibe sus propios resultados y ensalza y hace propaganda de su propia empresa. En esta múltiple producción el mundo es detenido y llevado a su estar. Lo abierto se convierte en objeto y de este modo es desviado hacia el hombre. Frente al mundo como objeto, el hombre se exhibe a sí mismo y se establece como aquel que impone todas estas producciones deliberada o intencionalmente.

Traer algo ante sí de tal modo que eso traído determine desde todos los puntos de vista, en tanto que algo previamente representado, todos los modos de la producción, es un rasgo fundamental de la conducta que conocemos como querer. El querer aquí mencionado es la producción en el sentido de esa autoimposición intencional o deliberada de la objetivación. Plantas y animales no quieren, en la medida en que ensordecidos en el estupor de su deseo, nunca traen ante sí lo abierto como objeto. No pueden marchar junto con el riesgo en cuanto elemento representado. Debido a que están inscritos dentro de lo abierto, la pura percepción nunca llega a ser eso otro enfrentando

a ellos, objetivo. Por el contrario, el hombre marcha «**con**» el riesgo porque es, en el sentido mencionado, ese ser que quiere:

... Sólo que nosotros,  
 más aún que la planta o el animal  
 marchamos **con** ese riesgo, lo queremos.

El querer aquí citado es la autoimposición, cuyo propósito ya ha dispuesto el mundo como la totalidad de objetos producibles. Este querer determina el ser del hombre moderno sin que al principio sea consciente de su alcance, sin que sepa todavía hoy a partir de qué voluntad, en cuanto ser de lo ente, es querido ese querer. El hombre moderno se revela en ese querer como aquel que en todas las relaciones con todo lo que es y, por tanto, también consigo mismo, se alza como el productor que se autoimpone y eleva ese alzarse al nivel de un dominio incondicionado. La totalidad de las existencias objetivas, bajo cuya forma se manifiesta el mundo, es asignada y encomendada a la producción autoimpositiva y de este modo queda sometida a su mandato. El querer tiene en sí la naturaleza del mandato, pues, efectivamente, la autoimposición intencional es un modo en el que lo que compete a la producción y lo objetivo del mundo se reasumen en una unidad incondicionada y por lo tanto completa. Allí, en la reasunción de sí misma, se anuncia el carácter de mandato de la voluntad. Con dicho carácter, en el transcurso de la metafísica moderna se manifiesta como ser de lo ente la esencia largo tiempo oculta de la voluntad que estaba presente desde hacía tiempo.

Según esto, también el humano querer puede ser sólo al modo de la autoimposición, si previamente obliga a que entre todo en su reino sin pasarlo por alto. Para este querer todo se convierte de antemano, y

por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica. Es sólo a partir de la época moderna cuando comienza a desplegarse esa esencia como destino de la verdad de lo ente en su totalidad, mientras que hasta ese momento sus manifestaciones e intentos dispersos habían quedado presos en el extenso ámbito de la cultura y la civilización.

La ciencia moderna y el Estado total, en su calidad de resultados necesarios de la esencia de la técnica, son también su consecuencia. Lo mismo se puede decir de los medios y formas empleados para la organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano. No sólo se objetiva técnicamente lo vivo para su dominio y utilización, sino que el ataque de la física atómica a las manifestaciones de vida como tal, se encuentra en pleno esplendor. En el fondo, la propia esencia de la vida debe entregarse en manos de la producción técnica. El hecho de que hoy se pretenda con toda seriedad encontrar en los resultados y en la posición de la física atómica posibilidades para demostrar la libertad humana e instaurar una nueva doctrina de valores, es señal del dominio de la representación técnica, cuyo despliegue se ha sustraído desde hace tiempo al ámbito de las opiniones y concepciones personales de los individuos singulares. El poder esencial de la técnica también se muestra allí, donde todavía se intenta dominar la técnica con ayuda de antiguas posiciones de valor en terrenos secundarios, esfuerzos para

los que sin embargo se recurre ya a medios técnicos, que son todo menos formas puramente externas. Efectivamente, el uso de maquinarias y la fabricación de máquinas no son ya en absoluto la propia técnica, sino sólo el instrumento más adecuado para la instauración de su esencia en el medio objetivo de sus materias primas. Hasta eso, el hecho de que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto, es una consecuencia de la esencia de la técnica que se establece a sí misma y no al contrario.

En la medida en que lo abierto es experimentado por Rilke como lo no objetivo de la plena naturaleza, el mundo de ese hombre que quiere debe destacarse, por el contrario y del modo adecuado, como lo objetivo. A la inversa, una mirada que contempla en el exterior la totalidad intacta de lo ente, puede captar, a partir de las manifestaciones de la técnica en vías de instauración, una señal procedente del ámbito del que tal vez pueda venir una superación de lo técnico más constructiva y originaria.

Las construcciones informes de la producción técnica se interponen ante lo abierto de la pura percepción. Las cosas que fueron creciendo anteriormente desaparecen a toda velocidad. Ya no pueden mostrar lo que les es propio a través de la objetivación. En una carta del 13 de noviembre de 1925, Rilke escribe así:

Todavía para nuestros abuelos una 'casa', una 'fuente', una torre conocida, incluso su propio vestido, su abrigo, eran infinitamente más e infinitamente más familiares; casi cada cosa era un recipiente en el que encontraban algo humano y acumulaban lo humano. Ahora, procedentes de América, nos

invaden cosas vacías e indiferentes, cosas sólo aparentes, **engañifas de vida...** Una casa, según la concepción americana, una manzana americana o un racimo de uvas de los de allí, no tienen **nada** en común con la casa, el fruto, el racimo en el que se habían introducido la esperanza y la meditación de nuestros ancestros... (Cartas desde Muzot, pp. 335 y s.).

Pero lo americano sólo es una reacción concentrada de la esencia de la voluntad moderna de lo europeo sobre una Europa para la que, claro está, en la consumación de la metafísica llevada a cabo por Nietzsche, por lo menos ya se han pensado previamente los ámbitos de la esencial cuestionabilidad de un mundo en el que el ser comienza a imponer su dominio como voluntad de voluntad. No es lo americano lo que nos amenaza hoy en primer lugar, sino que la esencia inexperimentada de la técnica ya amenazaba a nuestros antepasados y a sus cosas. La lección que podemos extraer de la meditación de Rilke no reside en su intento por salvar todavía las cosas de sus antepasados. Pensando con mayor antelación, debemos reconocer qué es lo que se torna cuestionable en relación con el carácter de cosa de las cosas. Rilke también escribe ya anteriormente, desde Duino, el 1 de marzo de 1912, lo siguiente: «El mundo se repliega, pues también por su parte las cosas hacen lo mismo, en la medida en que van desplazando cada vez más su existencia a la vibración del dinero, construyéndose allí una especie de espiritualidad que ya está superando su realidad tangible. En la época de la que me ocupó [Rilke se refiere al siglo XVI] el dinero todavía era oro, todavía era un metal, una cosa bella, la más manejable, la más inteligible de todas» (Cartas, 1907/14, pp. 213 y ss.). Todavía una década antes, Rilke publica en el «Libro de la peregrinación» (1901), el segundo del «Libro de las horas»,

los siguientes versos de anticipadora clarividencia (Obras Completas, vol. II, p. 254):

Los reyes del mundo son viejos  
y no tendrán herederos.  
Los hijos mueren ya de niños,  
y sus pálidas hijas entregaron  
al más fuerte las enfermas coronas.  
El vulgo las trocea para hacer monedas,  
el nuevo señor del mundo  
las dilata en el fuego para hacer máquinas  
que sirvan rugientes a su voluntad;  
pero la dicha no está con ellas.  
El metal siente añoranza. Y quiere  
abandonar las monedas y ruedas,  
que le enseñan una vida pequeña.  
Y de las fábricas y las cajas fuertes  
retornará a los filones de las montañas,  
cuyas fallas se cerrarán nuevamente tras él.

En lugar de las cosas, que antaño se daban libremente y eran percibidas como un contenido de mundo, ahora cada vez se hace más prepotente, rápida y completa la objetividad del dominio técnico sobre la tierra. No sólo dispone todo ente como algo producible en el proceso de producción, sino que provee los productos de la producción a través del mercado. Lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que, no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad,

mercadea dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde no precisa de números.

El poema de Rilke piensa el hombre como el ser que se arriesga en un querer, el cual, sin experimentarlo ya, es querido en la voluntad de voluntad. Queriendo así, el hombre puede marchar de tal modo con el riesgo, que se autopropones como ese que impone a todo lo que existe su hacer y dejar de hacer. Así, el hombre arriesga más que la planta o el animal. De acuerdo con esto, también se encuentra en el peligro de distinta manera que ellos.

Tampoco los seres (plantas y animales) están especialmente protegidos, por mucho que estén inscritos en lo abierto y allí asegurados. Frente a ellos, el hombre, en tanto que aquel que se quiere a sí mismo, no sólo no está especialmente asegurado por la totalidad de lo ente, sino que carece de toda protección (verso 13). En cuanto representador y productor se encuentra ante lo abierto limitado. Así, se encuentra expuesto, él mismo y sus cosas, al peligro creciente de convertirse en un mero material, en una mera función de la objetivación. El propio propósito de esa autoimposición desarrolla el ámbito del peligro consistente en que el hombre pierda su mismidad en la producción ilimitada. La amenaza que afecta a la esencia del hombre, surge a partir de esa misma esencia. Dicha esencia reside sin embargo en la relación del ser con él. Así, por medio de ese querer a sí mismo, el hombre se encuentra amenazado en un sentido esencial, esto es, se ve precisado de protección, aunque al mismo tiempo, por esa misma naturaleza esencial, se encuentra carente de protección.



Esta «desprotección» nuestra (verso 13) sigue siendo diferente y en la misma medida que ese no estar especialmente protegidos de las plantas y los animales como su «oscuro deseo» es diferente del querer así mismo del hombre. La diferencia es infinita porque no existe tránsito alguno entre el oscuro deseo y la objetivación dentro la autoimposición. Pero el deseo no sólo sitúa al hombre «fuera de toda protección», sino que la imposición de la objetivación del mundo elimina cada vez con más decisión hasta la posibilidad de protección. En la medida en que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto, que de todas formas ya estaba bloqueado. El hombre que se autoimpone es asimismo, quiéralo o no, súpalo o no, el funcionario de la técnica. No sólo se encuentra fuera de lo abierto y ante él, sino que a través de la objetivación del mundo se aparta propiamente de la «pura percepción». El hombre se separa de la pura percepción. El hombre de la era de la técnica se encuentra en semejante separación frente a lo abierto. Esta separación no es una separación de..., sino una separación frente o contra...

La técnica es la instauración incondicionada -situada en la autoimposición del hombre- de la desprotección incondicionada sobre el fundamento de la aversión reinante en toda objetivación contra la pura percepción, bajo cuya forma el inaudito centro de todo ente atrae hacia sí todas las fuerzas puras. La producción técnica es la organización de la separación. La palabra separación es, en el sentido recién esbozado, otra palabra fundamental de la poesía válida de Rilke<sup>2</sup>.

Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza

mortalmente al hombre, precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa. Pero la paz de eso pacífico es únicamente la actividad constante y no perturbada de la locura de la autoimposición intencional que sólo se dirige a sí misma. Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que esa imposición de la producción podría arriesgarse sin peligro, siempre que al lado de eso se conservase la validez de otros intereses, tal vez los de una fe. Es como si esa relación esencial en la que se encuentra el hombre con respecto a la totalidad de lo ente, por medio del querer técnico, pudiera disponer todavía de una estancia especial y separada en alguna construcción aneja, que fuera capaz de ofrecer algo más que un mero refugio pasajero en las propias ilusiones y autoengaños como, por ejemplo, la huida hacia los dioses griegos. Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es precisamente ese orden el que nivela todo orden o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser.

No es la totalidad del querer la que constituye primordialmente el peligro, sino el propio querer bajo la forma de la autoimposición dentro de un mundo permitido únicamente como voluntad. El querer que es querido por esta voluntad ya se ha decidido por el mando incondicionado. Con esta decisión, se ve completamente entregado a

manos de la organización total. Pero es sobre todo la propia técnica la que impide cualquier experiencia de su esencia. Porque mientras se despliega por completo, desarrolla en las ciencias una especie de saber al que siempre le queda cerrada la posibilidad de alcanzar algún día el ámbito esencial de la técnica y sobre todo la de volver a pensar su origen esencial.

La esencia de la técnica sólo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito. Ahora, no sólo se le niega protección al hombre, sino que lo salvo de todo lo ente permanece en tinieblas. Lo salvo se sustrae. El mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado. De este modo, no sólo lo sagrado permanece oculto como rastro que lleva hacia la divinidad, sino que hasta esa huella hacia lo sagrado, lo salvo, parece haber sido borrada. A no ser que haya todavía algunos mortales que sean capaces de ver cómo les amenaza la falta de salvación **en tanto** que falta de salvación. Tendrían que llegar a ver qué peligro acecha al hombre. El peligro consiste en esa amenaza que atañe a la esencia del hombre en su relación con el propio ser y no en peligros casuales. Este peligro es **el** peligro. Se esconde de todo ente en el abismo. A fin de que el peligro sea visto y mostrado, tiene que haber esos mortales que son capaces de alcanzar antes el abismo.

Pero donde está el peligro, crece  
también lo salvador  
(Hölderlin IV, 190).

Tal vez cualquier otra salvación que no venga de allí, de **donde** está el peligro, siga siendo no salvadora <sup>\*</sup>. Por buenas que sean sus

intenciones, toda salvación por medio de alguna estratagema sigue siendo para el hombre amenazado en su esencia, a lo largo de su destino, una apariencia inconsistente. La salvación tiene que venir del lugar donde la esencia de los mortales cambia. ¿Hay mortales que llegan antes al abismo de lo indigente y su penuria? Estos mortales entre los mortales serían los más arriesgados. Serían aún más osados que el ser humano que se autoimpone, quien a su vez es ya más osado que la planta o el animal.

Rilke dice así en los versos 5 y ss.:

... Sólo que nosotros,  
más aún que la planta o el animal,  
marchamos **con** ese riesgo, lo queremos.

Y en la misma línea sigue así:

... a veces  
(y no por interés) hasta nos arriesgamos más  
que la propia vida, al menos un soplo  
más...

El hombre no es sólo esencialmente más arriesgado que la planta o el animal. A veces, el hombre hasta es más arriesgado «que la propia vida». La vida significa aquí: lo ente en su ser, la naturaleza. El hombre es a veces más osado que el riesgo, más ente que el ser de lo ente. Pero el ser es el fundamento de lo ente. Quien es más arriesgado que el fundamento, se atreve a ir allí, a donde se deshace todo fundamento, al abismo. Pero si el hombre es el arriesgado que marcha junto con el riesgo, en la medida en que lo quiere, entonces esos

hombres que a veces son más arriesgados, deben querer aún más. Ahora bien ¿existe un aumento de ese querer por encima de lo incondicionado de la autoimposición intencional? No. Entonces, aquellos que a veces son más arriesgados, sólo pueden querer más en la medida en que su querer es otro en su esencia. Así, querer y querer no serían inmediatamente lo mismo. Esos que quieren más a partir de la esencia del querer, siguen siendo más conformes a la voluntad en cuanto ser de lo ente. Corresponden antes al ser que se muestra como voluntad. Quieren más en la medida en que son más dispuestos . ¿Quiénes son esos más dispuestos que arriesgan más? Parece como si el poema no contestase expresamente a esta pregunta.

Ahora bien, los versos 8-11 nos dicen algo sobre esos más osados, aunque sea negativamente y de manera muy aproximada. Los más arriesgados no se arriesgan por interés propio o por su propia persona. No pretenden ni conseguir alguna ventaja ni adular su amor propio. A pesar de ser más arriesgados tampoco pueden jactarse de haber realizado grandes hazañas. En efecto, sólo son más arriesgados en una muy pequeña medida; «... un soplo más». Ese «más» de riesgo es tan nimio como un soplo fugaz e imperceptible. Es imposible deducir quiénes son esos más arriesgados a partir de una indicación tan poco precisa.

Por contra, los versos 10-12 dicen lo que aporta ese riesgo que se atreve a ir más allá del ser de lo ente:

... Eso nos crea, fuera de toda protección,  
una seguridad, allí, donde actúa la gravedad de las  
fuerzas puras ....

Como todos los seres, sólo somos entes en cuanto arriesgados dentro del riesgo del ser. Como, sin embargo, en cuanto seres que quieren marchamos junto con el riesgo, somos más arriesgados y, por tanto, estamos más a merced del peligro. En la medida en que el hombre se enclava en la autoimposición intencional y se instala por medio de la objetivación incondicionada en la separación frente a lo abierto, es él mismo el que provoca su propia desprotección.

En contrapartida, el riesgo más arriesgado nos crea una seguridad. Ahora bien, esto no ocurre por medio de la edificación de protecciones en torno a lo desprotegido, pues de este modo simplemente se erigirían protecciones en donde falta protección. Para ello haría precisamente falta una producción. Tal cosa sólo es posible en la objetivación, pero ésta nos corta el camino frente a lo abierto. El riesgo más arriesgado no produce ninguna protección, pero nos procura una seguridad. Seguro, securus, sine cura, significa: sin cuidado. El cuidado tiene aquí la naturaleza de la autoimposición intencional por los caminos y con los medios de la producción incondicionada. Sólo estaremos libres de cuidado si no instalamos nuestro ser exclusivamente en el ámbito de la producción y el encargo, de lo útil y lo susceptible de protección. Sólo estamos seguros donde no contamos ni con la desprotección ni con una protección edificada sobre el querer. Una seguridad sólo existe fuera de la aversión de la objetivación contra lo abierto, «fuera de toda protección», fuera de la separación frente a la pura percepción. La percepción es el centro inaudito de toda atracción que atrae a cada cosa dentro de lo ilimitado y la conduce al centro. Este centro es el «allí» donde actúa la gravedad de las fuerzas puras. La seguridad es el reposo resguardado dentro del tejido de la completa percepción.

El riesgo más arriesgado, que quiere más que toda autoimposición porque es dispuesto, nos «crea» una seguridad en lo abierto. Crear significa extraer de la fuente. Extraer de la fuente significa tomar lo que emana y llevar lo recibido. El riesgo más arriesgado del querer dispuesto no fabrica nada. Recibe y da lo recibido. Lleva en la medida en que despliega lo recibido en su plenitud. El riesgo más arriesgado lleva a cabo, pero no produce. Sólo un riesgo que se torna más arriesgado en la medida en que es dispuesto, puede llevar a cabo recibiendo.

Los versos 12-16 definen en qué consiste el riesgo más arriesgado, que osa salir fuera de la protección y nos lleva allí a una seguridad. El riesgo no elimina en absoluto la desprotección impuesta por la autoimposición intencional. En la medida en que el ser del hombre se sume en la objetivación de lo ente, permanece sin protección en medio de lo ente. Así desprotegido, el hombre permanece relacionado con la protección desde la perspectiva de que carece de ella y, por tanto, permanece dentro de la protección. Por contra, la seguridad está fuera de toda relación con la protección: «fuera de toda protección».

De acuerdo con esto, parece como si para la seguridad y para que podamos adquirirla hiciera falta un riesgo que abandone toda relación con la protección y la desprotección. Pero sólo lo parece. En realidad, cuando pensamos a partir de lo cerrado de la completa percepción, acabamos por experimentar lo que finalmente, esto es, de antemano, nos libra del cuidado de la autoimposición desprotegida (versos 12 y s.):

... lo que finalmente nos resguarda  
es nuestra desprotección...

¿Cómo puede resguardar la desprotección si sólo lo abierto proporciona abrigo, mientras que la desprotección consiste en la permanente separación frente a lo abierto? La desprotección sólo puede resguardar cuando se invierte la aversión contra lo abierto, de manera que se vuelve hacia lo abierto y dentro de él. Así, es la desprotección la que, una vez invertida, resguarda. Resguardar significa aquí, por un lado, que la inversión de la separación lleva a cabo ese resguardar y, por otro, que en cierto modo la propia desprotección procura por sí misma una seguridad. Lo que resguarda...

es nuestra desprotección y el que así la volviéramos  
hacia lo abierto cuando la vimos amenazar.

El «y» conduce a la explicación que dice de qué modo es posible eso tan extraño, el hecho de que nuestra desprotección nos procure una seguridad fuera de toda protección. Ahora bien, la desprotección nunca resguarda porque la invirtamos cada vez que se torna amenazadora. La desprotección resguarda sólo en la medida en que ya la hemos invertido, en que ya la hemos vuelto hacia lo abierto. Rilke dice: «que así la volviéramos hacia lo abierto». En ese volverse reside un modo destacado de inversión. En ese volverse, la desprotección se encuentra de antemano invertida en su esencia, como una totalidad. Lo destacado del volverse consiste en que hayamos visto esa desprotección como eso que amenaza. Sólo semejante haber visto contempla el peligro. Ve que la desprotección como tal amenaza a nuestra esencia con la pérdida de su pertenencia a lo abierto. En este haber visto es en donde debe residir el volverse o la inversión. Una vez

invertida, la desprotección se encuentra en «lo abierto». Habiendo visto el peligro en tanto que peligro esencial, tenemos que haber llevado a cabo la inversión de la aversión contra lo abierto. Esto implica que lo abierto mismo tiene que haberse vuelto hacia nosotros de una manera tal que podemos volver hacia él nuestra desprotección...

para, en algún lugar del más amplio círculo,  
allí, donde nos toca la ley, afirmarla.

¿Cuál o qué es el más amplio círculo? Rilke piensa presumiblemente en lo abierto y concretamente según un determinado punto de vista. El más amplio círculo rodea todo lo que es. El círculo engloba o abraza a todo lo ente, de tal modo que en esta unificación es el ser de lo ente. Pero ¿qué significa «ente», «lo que es»? Ciertamente que el poeta nombra lo ente en su totalidad con las palabras «naturaleza», «vida», «lo abierto», «la completa percepción». Es más, siguiendo la costumbre del lenguaje metafísico hasta nombra esa totalidad redonda de lo ente con el término «el ser». Pero nunca llegamos a saber qué esencia tiene ese ser. Aunque ¿no se dice ya algo cuando Rilke llama al ser el riesgo que todo lo arriesga? No cabe duda. Por lo tanto, también intentamos volver a pensar lo así nombrado en la esencia moderna del ser de lo ente dentro de la voluntad de voluntad. Sólo que ahora el discurso sobre el más amplio círculo no nos dice nada preciso si intentamos pensar lo así nombrado como lo ente en su totalidad y el círculo unificador como el ser de lo ente.

En nuestra calidad de seres pensantes no podemos dejar de pensar que inicialmente el ser de lo ente ya ha sido pensado desde la perspectiva del círculo. Pero pensamos este carácter esférico del ser de modo demasiado ligero y superficial si antes no hemos preguntado y

experimentado cómo se presenta inicialmente el ser de lo ente. El *ἔόν*, lo ente, de los *ἔόντα*, de lo ente en su totalidad, se llama el *έν*, el uno unificador. Pero ¿en qué consiste esta unificación circular como rasgo fundamental del ser? ¿Qué significa ser? *ἔόν*, lo que es, significa, estar presente, concretamente en el desocultamiento. Pero en la presencia se oculta una manera de aportar desocultamiento que permite que venga a la presencia aquello que se presenta. Lo único que verdaderamente está presente es la propia presencia, que en todas partes es como lo mismo en su propio centro y, en cuanto tal, es la esfera. Lo esférico no reside en una especie de rodeo que abarca, sino en el centro desocultador que resguarda, iluminando, a lo presente. Lo esférico de la unificación y ésta misma tienen el carácter de ese iluminar desocultador dentro del cual lo presente puede llegar a la presencia. Por eso, Parménides (frag. VIII, 42) llama al *ἔόν* la presencia de lo que se presenta, el *ἐύχυλος σφαίρη*. Esa esfera bien redondeada debe ser pensada en cuanto ser de lo ente, en el sentido de la unificación desocultadora e iluminadora. Eso que siempre unifica a su modo nos da pie para que le demos el nombre de esfera iluminadora, la cual, en cuanto desocultadora, no rodea precisamente, sino que iluminando ella misma, libera en la presencia. Nunca nos debemos representar esta esfera del ser y su carácter esférico como un objeto. ¿Acaso entonces de manera no objetiva? No; eso sería buscar refugio en un simple modo de hablar. Hay que pensar lo esférico a partir de la esencia inicial del ser en el sentido de la presencia desocultadora.

¿Se refiere la expresión de Rilke acerca del más amplio círculo a ese carácter esférico del ser? No sólo no hay nada que nos permita pensar esto, sino que la caracterización del ser de lo ente como riesgo

(voluntad) habla completamente en contra de dicha acepción. Sin embargo, Rilke mismo habla en una ocasión de la «esfera del ser» en un contexto que atañe directamente a la interpretación del discurso sobre el más amplio círculo. En una carta del día de Reyes de 1923 (vid. Inselalmanach, 1938, p. 109) Rilke escribe así: «como la luna, seguramente la vida también tiene una cara siempre oculta que **no** es su contrario, sino lo que le falta para la perfección, la completitud, para la verdadera, salva y completa esfera **del ser**». Por mucho que no debamos forzar una imagen corporal a partir del cuerpo celeste que se representa aquí objetivamente, no deja de estar claro que en este caso Rilke no piensa lo esférico desde la perspectiva del ser en el sentido de la presencia iluminadora y unificadora, sino desde la perspectiva de lo ente en el sentido del número completo de todas sus caras. La esfera del ser aquí citada, esto es, de lo ente en su totalidad, es lo abierto en cuanto lo cerrado de las puras fuerzas que, carentes de límites, fluyen y actúan las unas sobre las otras. El más amplio círculo es la completitud de toda la percepción de la atracción. A este más amplio círculo corresponde en cuanto centro más poderoso «el inaudito centro» de la gravedad pura.

Volver la desprotección hacia lo abierto significa «afirmar» esa desprotección dentro del más amplio círculo. Semejante afirmación sólo cabe donde la totalidad del círculo no sólo es desde cualquier perspectiva completa, sino del mismo número y, como tal, ya está o yace ahí y es, por tanto, el positum. A éste sólo le puede corresponder la posición y nunca la negación. También esas caras de la vida que nos quedan ocultas deben ser tomadas positivamente, desde el momento en que son. En la ya mentada carta del 13 de noviembre de 1925 se dice lo siguiente: «La muerte es la **carta de la vida** que nos queda

oculta y no está alumbrada por nosotros» (Cartas desde Muzot, p. 332). La muerte y el reino de los muertos, en cuanto esa otra cara, forman parte de la totalidad de lo ente. Ese ámbito es «la otra percepción», esto es, la otra cara de la completa percepción de lo abierto. En el más amplio círculo de la esfera de lo ente se encuentran esos ámbitos y lugares que, como eso que nos queda oculto, parecen ser algo negativo, pero no lo son si nos paramos a pensar todo desde la perspectiva del más amplio círculo de lo ente.

Visto desde lo abierto, también la desprotección parece ser algo negativo, en tanto que separación frente a la pura percepción. La autoimposición de la objetivación separadora de la naturaleza quiere siempre la permanencia de los objetos producidos y sólo deja valer como ente y positivo a dicha permanencia. La autoimposición -de naturaleza separadora- de la objetivación técnica es la negación permanente de la muerte. Por medio de dicha negación la propia muerte se convierte en algo negativo, lo no permanente y nulo por autonomasia. Si, a pesar de todo, volvemos la desprotección hacia lo abierto, la introduciremos en el más amplio círculo de lo ente, dentro del cual sólo podemos afirmar la desprotección. La vuelta hacia lo abierto es la renuncia a leer negativamente aquello que es. ¿Pero qué es más ente, es decir, pensado modernamente, qué es más cierto que la muerte? La citada carta del 6 de enero de 1923 dice que se trata de «leer la palabra 'muerte' **sin** negación».

Si volvemos la desprotección como tal hacia lo abierto, entonces la invertimos en su esencia -esto es, en tanto que separación frente a la pura percepción-, la volvemos hacia el más amplio círculo. Sólo nos queda afirmar lo así invertido. Pero semejante afirmación no

significa transformar el no en un sí, sino reconocer lo positivo como lo ya presente, lo que yace ante nosotros. Esto ocurre cuando dejamos que la desprotección invertida pertenezca a ese lugar dentro del más amplio círculo «donde nos toca la ley». Rilke no dice 'una ley' ni tampoco piensa en una regla. Piensa en eso que «nos toca». ¿Quiénes somos nosotros? Somos los que quieren, que instauran el mundo como objeto a la manera de la autoimposición intencional. Si nos vemos tocados desde el más amplio círculo, nuestra propia esencia se ve tocada. Tocar significa poner en movimiento. Nuestra esencia es puesta en movimiento. En ese tocar, nuestro querer se ve conmovido, de tal modo que sólo entonces la esencia del querer llega a la apariencia y al movimiento. Es sólo entonces cuando el querer se convierte en un querer dispuesto.

Pero ¿qué es lo que viene a tocarnos inmediatamente desde el más amplio círculo? ¿Qué es lo que nos bloquea el paso y se nos sustrae por nuestra propia causa en nuestro habitual querer la objetivación del mundo? La otra percepción: la muerte. Ella es la que toca a los mortales en su esencia y de este modo los coloca en el camino hacia el otro lado de la vida y por tanto en la totalidad de la pura percepción. La muerte reúne y agrupa, así, en la totalidad de lo ya planteado opuesto, en el positum de la completa percepción. En cuanto tal agrupación del poner, la muerte es la pro-posición o ley, así como la cordillera es la reunión de las montañas en la totalidad de su configuración. Allí, donde nos toca la ley, se encuentra dentro del más amplio círculo el lugar en el que podemos dejar entrar positivamente en la totalidad de lo ente a la desprotección invertida. La desprotección así invertida nos resguarda finalmente, fuera de toda protección, dentro de lo abierto. Pero ¿cómo es posible semejante inversión? ¿De qué

manera puede ocurrir la inversión de la aversión separadora contra lo abierto? Presumiblemente, sólo puede ocurrir si la inversión nos vuelve previamente hacia el más amplio círculo y nos hace entrar a nosotros mismos dentro de él en nuestra esencia. El ámbito de la seguridad debe habérsenos mostrado primero, debe sernos primero accesible en cuanto posible terreno para que se produzca la inversión. Lo que, con todo, nos aporta una seguridad y con ella la dimensión de la seguridad, es ese riesgo que a veces arriesga más que la propia vida.

Pero este riesgo más arriesgado no se ocupa aquí y allá de nuestra desprotección. No intenta cambiar tal o cual modo de objetivar el mundo. Lo que hace es volver la desprotección como tal. El riesgo más arriesgado introduce propiamente a la desprotección dentro del ámbito que le es propio.

¿Cuál es la esencia de la desprotección si consiste en la objetivación que reside a su vez en la autoimposición intencional? Lo objetivo del mundo se torna **permanente** en la producción representadora. Esta representación presenta. Pero lo presente está presente en una representación que tiene la naturaleza de un cálculo. Esta representación no conoce nada visible. Lo visible del aspecto de las cosas, la imagen que ofrecen a la intuición inmediata sensible, desaparece. La producción calculadora de la técnica es un «hacer sin imagen» (IX elegía). Con sus diseños, la autoimposición intencional pone ante la imagen visible el proyecto de una figura meramente calculada. Cuando el mundo se sume en lo objetivo de la figura solamente pensada, se sitúa en lo no sensible e invisible. Eso permanente debe su presencia a un poner, cuya actividad pertenece a la res cogitans, esto es, a la conciencia. La esfera de la objetividad de

los objetos permanece dentro de la conciencia. Lo invisible propio de lo objetivo pertenece al interior de la inmanencia de la conciencia.

Ahora bien, si la desprotección es la separación frente a lo abierto, pero la separación consiste en la objetivación que pertenece a lo invisible e interno de la conciencia calculadora, entonces, la esfera esencial de la desprotección es lo invisible e interno de la conciencia.

Pero en la medida en que la inversión de la desprotección en lo abierto atañe de antemano a la esencia de la desprotección, dicha inversión es una inversión de la conciencia, concretamente en el *interior* de la esfera de la conciencia. La esfera de lo invisible e interno determina la esencia de la desprotección, pero también la manera en que ha sido invertida dentro del más amplio círculo.

De este modo, aquello hacia lo que debe volverse lo esencialmente interno e invisible, con el fin de hallar su propia particularidad, sólo puede ser lo más invisible de lo invisible y lo más interno de lo interno. En la metafísica moderna se determina la esfera de lo interno invisible en cuanto ámbito de la presencia de los objetos calculados. Dicha esfera es la que Descartes caracteriza como conciencia del ego cogito.

Casi al mismo tiempo que Descartes, Pascal descubre frente a la lógica de la razón calculante, la lógica del corazón. Lo interno y lo invisible del ámbito del corazón no es sólo más interno que lo interno de la representación calculadora, y por ello más invisible, sino que al mismo tiempo alcanza más lejos que el ámbito de los objetos únicamente producibles. Es sólo en la más profunda interioridad

invisible del corazón donde el hombre se siente inclinado a amar a los antepasados, los muertos, la infancia, los que aún están por venir. Esto forma parte del más amplio círculo, que ahora se muestra como la esfera de la presencia de la completa y salva percepción. Es verdad que dicha presencia, como la de la conciencia habitual de la producción calculante, es una presencia de la inmanencia. Pero el interior de la conciencia inhabitual sigue siendo el espacio íntimo en el que, para nosotros, todo ha pasado por encima de lo numérico del cálculo y, libre de semejantes límites, puede fluir y derramarse en la totalidad ilimitada de lo abierto. Esto superfluo que excede al número surge, en relación con su presencia, en el interior y lo invisible del corazón. La última frase de la novena elegía, que canta la pertenencia de los hombres a lo abierto, dice así: «Nace en mi corazón una existencia que excede al número».

El más amplio círculo de lo ente se torna presente en el ámbito interno del corazón. La totalidad del mundo llega aquí, de acuerdo con todas sus percepciones, a una presencia igual de esencial. Utilizando el lenguaje de la metafísica Rilke dice para ello «existencia». La completa presencia del mundo es, en su más amplia acepción, «existencia mundanal». Se trata de otro nombre para lo abierto, a partir de otro modo de nombrar, que ahora piensa lo abierto en la medida en que la aversión representadora y productiva contra lo abierto se ha vuelto, a partir de la inmanencia de la conciencia calculadora, hacia la intimidad del corazón. Por eso, el espacio íntimo del corazón para la existencia mundanal se llama también «espacio interno del mundo». «Mundial» significa la totalidad de lo ente.



En una carta desde Muzot del 11 de agosto de 1924, Rilke escribe así:

Por muy extendido que esté lo 'externo' apenas soporta con todas sus distancias siderales una comparación con las dimensiones, **con la dimensión profunda de nuestro interior**, que ni siquiera precisa la generosa espaciosidad del universo para ser casi interminable en sí. Así pues, si los muertos, si los que están por venir precisan una estancia, ¿qué refugio les podría resultar más agradable y señalado que este espacio imaginario? A mí siempre me parece como si nuestra conciencia habitual habitara la cima de una pirámide cuya base se extendiera tan completamente por dentro de nosotros (y hasta cierto punto por debajo de nosotros), que cuanto más capaces nos vemos de aposentarnos en ella, tanto más universalmente inscritos nos sentimos en aquellas cosas que, independientes del espacio y del tiempo, nos son dadas en la existencia terrestre o, en el sentido más amplio, en la existencia **mundanal**.

Frente a esto, lo objetivo del mundo queda saldado en esa representación, que trata con el tiempo y el espacio como quanta del cálculo, y puede saber tan poco de la esencia del tiempo como de la esencia del espacio. Rilke tampoco piensa más a fondo la espacialidad del espacio interior del mundo, ni tan siquiera se pregunta si acaso ese espacio interior del mundo, puesto que le ofrece una estancia a la presencia mundial, no se fundamenta con dicha presencia en una temporalidad cuyo tiempo esencial constituye, con el espacio esencial,

la unidad originaria de ese espacio-tiempo, bajo cuya forma se presenta el propio ser.

En lugar de esto, Rilke intenta comprender dentro de la estructura esférica de la metafísica moderna, esto es, dentro de la esfera de la subjetividad como esfera de la presencia interna e invisible, esa desprotección establecida por la esencia autoimpositiva del hombre, de tal modo que la propia desprotección, que ha sido invertida, nos resguarda en el ámbito más íntimo e invisible del más amplio espacio interno del mundo. La desprotección en cuanto tal resguarda. Efectivamente, le da a la esencia del hombre, en cuanto interior e invisible, la señal para una inversión de la aversión contra lo abierto. La inversión señala el ámbito interno de lo interior. La inversión de la conciencia es por lo tanto una interiorización rememorante<sup>2</sup> que vuelve la inmanencia de los objetos de la representación en una presencia dentro del espacio del corazón.

Mientras el hombre se limita a sumirse en la autoimposición intencional, no sólo él mismo está sin protección, sino también las cosas, en la medida en que se han convertido en objetos. Es verdad que ahí reside también una transformación de las cosas en dirección a lo interno e invisible. Pero esta transformación sustituye lo percedero de las cosas por las construcciones imaginarias de los objetos calculados. Éstos son producidos para su desgaste. Cuanto antes se gastan, antes es necesario volver a reemplazarlos por otros con mayor rapidez y facilidad aún. Lo que permanece en la presencia de las cosas objetivas, no es su reposar en ellas mismas dentro del mundo que les es propio. Lo permanente de las cosas producidas, en cuanto meros objetos para el uso, es la reposición o sustitución.

De igual modo que a nuestra desprotección le pertenece, en el predominio de la objetividad, la desaparición de las cosas conocidas, así, la seguridad de nuestra esencia exige también un salvamento de las cosas fuera de la pura objetividad. La salvación consiste en que las cosas, dentro del más amplio círculo de la completa percepción, puedan reposar en sí mismas, lo que significa que puedan descansar sin límites unas en otras. Tal vez incluso el volverse de nuestra desprotección hacia la existencia mundanal, dentro del espacio interno mundial, deba comenzar por que cambiemos lo perecedero y por tanto pasajero de las cosas objetivas, haciéndolas salir fuera de lo interior y lo invisible de la conciencia únicamente productiva e introduciéndolas en lo verdaderamente interno del espacio del corazón para dejarlas surgir allí de modo invisible. De acuerdo con esto, la carta del 13 de noviembre de 1925 (Cartas desde Muzot, p. 335), dice así:

... nuestra tarea es imprimir en nuestra alma esta tierra provisional y perecedera de modo tan doloroso y apasionado que su esencia vuelva a surgir en nosotros 'invisible'. **Nosotros somos las abejas de lo invisible. Libamos incesantemente la miel de lo visible, para acumularlo en la gran colmena de oro de lo Invisible** <sup>2</sup>

La interiorización rememorante vuelve nuestra esencia, cuyo carácter sólo consiste en querer e imponer, junto con sus objetos, en el ámbito más íntimo e invisible del espacio del corazón. Allí, todo es interioridad: no sólo todo permanece vuelto hacia esto verdaderamente interno de la conciencia, sino que dentro de esto interno una cosa se vuelve libre de límites en lo otro. La interioridad del espacio interno del mundo nos libera lo abierto. Sólo lo que retenemos de este modo

internamente (par coeur), lo sabemos verdaderamente externamente, de memoria <sup>2</sup>. En eso interior somos libres, fuera de la relación con los objetos que nos rodean y que sólo nos protegen en apariencia. En esa interioridad del espacio interno del mundo existe una seguridad que se encuentra fuera de toda protección.

Pero, y esto es lo que preguntamos siempre, cómo puede esa interiorización rememorante de eso ya inmanentemente objetivo de la conciencia ocurrir en lo más íntimo del corazón? Añade a lo interior y lo invisible. Pues tanto aquello interno rememorado como aquello hacia lo que se rememora tiene esa esencia. La interiorización rememorante invierte la separación y permite entrar en el más amplio círculo de lo abierto. ¿Quién de entre los mortales es capaz de semejante rememoración inversora?

Es verdad que el poema dice que una seguridad de nuestra esencia nos llega por el hecho de que los hombres «a veces hasta nos arriesgamos más... que la propia vida, al menos un soplo más...».

¿Qué arriesgan esos que arriesgan más? El poema, aparentemente, no responde. Por eso, intentamos salir con nuestro pensamiento al encuentro del poema, ayudándonos, además, de otros poemas.

Preguntamos ¿qué podría arriesgarse que fuera todavía más arriesgado que la propia vida, esto es, el riesgo mismo, es decir, algo más arriesgado que el ser de lo ente? En cualquier caso y desde todos los puntos de vista, lo arriesgado debe ser de tal manera que añada a todo ente, en la medida en que es ente. De este tipo es el ser; pues no

se trata de un modo especial entre otros, sino del modo de lo ente como tal.

¿Con qué se puede superar al ser, si el ser es lo único propio de lo ente? Sólo consigo mismo, sólo con lo que le es propio y concretamente entrando expresamente en eso que le es propio. Entonces el ser sería el único que se supera completamente a sí mismo (lo transcendens por excelencia). Pero esta superación no va más allá, trascendiendo hacia otra cosa, sino que retorna a sí misma y a la esencia de su verdad. El propio ser atraviesa este retornar y es él mismo su dimensión.

Cuando pensamos esto, experimentamos que dentro del propio ser hay algo «más» que forma parte de él y, por tanto, existe la posibilidad de que también allí, donde el ser es pensado como riesgo, pueda reinar eso más arriesgado que el propio ser, en la medida en que habitualmente nos representamos el ser a partir de lo ente. El ser atraviesa como él mismo su ámbito, delimitado (t<sub>i</sub>mein, tempus) por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (templum), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa. Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras «fuente» y «bosque», incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua. Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje.

Todo ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua. Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla **única y exclusivamente en ese recinto**.

Para la poesía de Rilke el ser de lo ente está determinado metafísicamente como presencia mundial que permanece siempre referida a la representación en la conciencia, ya tenga ésta el carácter de la inmanencia de la representación calculadora o el de la vuelta interna hacia lo abierto, accesible por medio del corazón.

Toda la esfera de la presencia está presente en el decir. Lo objetivo de la producción se encuentra en el enunciado de las proposiciones del cálculo y los teoremas de la razón, que progresa de proposición en proposición. El ámbito de la desprotección que se autoimpone está dominado por la razón. No sólo ha establecido para su decir, para el lñgow entendido como predicación explicativa, un sistema especial de reglas, sino que la lógica de la razón es ella misma la organización del dominio de la autoimposición intencional en lo objetivo. En la inversión de la representación objetiva, la lógica del corazón corresponde al decir de la interiorización rememorante. En ambos ámbitos, que están determinados metafísicamente, es la lógica la que reina, porque la interiorización rememorante tiene que crear una seguridad a partir de la desprotección misma y fuera de toda protección. Esta forma de resguardar atañe al hombre en cuanto ese ser que posee el lenguaje y, dentro del ser acuñado metafísicamente, toma desde un

principio el lenguaje sólo como algo a mano, algo que maneja para su representación y conducta. Por eso, el *λόγον*, el decir como organon, necesita de la organización por medio de la lógica. Sólo existe lógica dentro de la metafísica.

Pero si cuando se crea una seguridad el hombre se siente tocado por la ley de todo el espacio interno del mundo, esto quiere decir que se ve tocado y conmovido en su propia esencia, por el hecho de que ya es ese que dice en cuanto ese ser que se quiere a sí mismo. Sin embargo, en la medida en que la creación de una seguridad procede de los que arriesgan más, éstos tienen que arriesgarse al lenguaje. Los que arriesgan más arriesgan el decir. Pero cuando el recinto de ese riesgo, el lenguaje, pertenece al ser de esa única manera por encima y fuera de la cual no quiere que haya nada de su mismo género, ¿en qué dirección debe ser dicho lo que deban decir esos que dicen? Su decir atañe a esa inversión rememorante de la conciencia, que vuelve nuestra desprotección hacia lo invisible del espacio interno del mundo. Porque atañe a la inversión su decir no sólo habla desde ambos ámbitos, sino a partir de la unidad de ambos, en la medida en que ya ha ocurrido en tanto que unificación salvadora. Por eso, donde la totalidad de lo ente es pensada como lo abierto de la pura percepción, la inversión rememorante tiene que ser un decir que le dice lo que tiene que decir a un ser que ya está seguro en la totalidad de lo ente, porque ya ha consumado la transformación de lo visible representable en lo invisible del corazón. Este ser se ve inscrito en la pura percepción por cada una de las dos caras de la esfera del ser. Este ser, para el que apenas prevalecen límites y diferencias entre las percepciones, es el ser que gobierna y hace aparecer el centro inaudito del más amplio círculo. Este ser es en las Elegías de Duino de Rilke, el ángel. Este

nombre vuelve a nombrar una palabra fundamental de la poesía de Rilke. Es, como «lo abierto», «la percepción», «la separación», «la naturaleza», una palabra fundamental, porque lo dicho con ella piensa la totalidad de lo ente a partir del ser. En la carta del 13 de noviembre de 125 (loc. cit. p. 337), Rilke escribe lo siguiente:

El ángel de las *Elegías* es esa criatura en la que ya aparece consumada la transformación de lo visible en invisible que nos esforzamos por llevar a cabo... El ángel de las *Elegías* es ese ser que garantiza reconocer en lo invisible un rango más elevado de la realidad.

En qué medida dentro de la consumación de la moderna metafísica la relación con semejante ser forma parte del ser de lo ente, en qué medida la esencia del ángel de Rilke, a pesar de todas las diferencias de contenido, es *metafísicamente lo mismo* que el Zarathustra de Nietzsche, sólo puede mostrarse a partir de un desarrollo más originario de la esencia de la subjetividad.

El poema piensa el ser de lo ente, la naturaleza, como riesgo. Todo ente es arriesgado en un riesgo. En cuanto arriesgado, se encuentra en la balanza. La balanza es el modo que tiene el ser de pesar a cada ente, esto es, de mantenerlo en el movimiento del sopesar. Todo arriesgado se encuentra en peligro. Los ámbitos de lo ente se pueden diferenciar según el tipo de relación que mantienen con la balanza. Desde la perspectiva de la balanza también debe aclararse la esencia del ángel, siempre que admitamos que es él el que tiene el rango más alto de todo el ámbito de lo ente.

Planta y animal se encuentran «en el riesgo de su oscuro deseo» mantenidos en lo abierto libres de todo cuidado. Su corporalidad no les turba. Los seres vivos se ven introducidos y medidos en lo abierto por sus instintos. Es verdad que también ellos se ven amenazados, pero no en su esencia. Planta y animal reposan de tal modo en la balanza, que ésta vuelve a equilibrarse y tranquilizarse siempre de nuevo en la quietud de una seguridad. La balanza en la que son arriesgados la planta y el animal no alcanza todavía el ámbito de la esencial y por lo tanto permanente inquietud. También la balanza sobre la que se arriesga al ángel permanece fuera de la inquietud, pero no porque todavía no pertenezca, sino porque ya no pertenece al ámbito de dicha inquietud. De acuerdo con su esencia incorpórea, la posibilidad de turbación por lo sensible visible se ha transformado en invisible. El ángel se presenta a partir de la quieta calma de la unidad equilibrada de ambos ámbitos dentro del espacio interno del mundo.

Por contra, en cuanto ese que se autoimpone intencionalmente, el hombre es arriesgado en la desprotección. La balanza del peligro permanece en manos del hombre así arriesgado esencialmente inquieta. El hombre que se quiere a sí mismo cuenta siempre con las cosas y los hombres como con elementos objetivos. Lo contabilizado se convierte en mercancía. Todo cambia constantemente transformándose en nuevos órdenes. La separación frente a la pura percepción se instala en la inquietud de la balanza constantemente sopesadora. Por medio de la objetivación del mundo y en contra de su propia intención, la separación da lugar a lo inconstante. Arriesgado de esta manera en la desprotección, el hombre se mueve en el medio de los negocios y el «cambio». El hombre que se autoimpone vive de las apuestas de su querer. Vive esencialmente arriesgando su esencia en la vibración del

dinero y el valer de los valores. El hombre, como permanente cambista e intermediario es «el mercader». Pesa y sopesa constantemente y sin embargo no conoce el auténtico peso de las cosas. Tampoco sabe nunca lo que dentro de él tiene verdaderamente peso y pesa más que nada. En uno de sus poemas tardíos (pp. 21 y ss.) Rilke dice así:

¡Ah! ¡Quién sabe lo que predomina en él!  
¿Clemencia? ¿Terror? ¿Miradas, voces, libros?

Pero, al mismo tiempo, fuera de toda protección, el hombre puede encontrar una «seguridad», en la medida en que vuelve la desprotección como tal hacia lo abierto y la introduce en el espacio del corazón de lo invisible. Siendo esto así, lo inquieto de la desprotección pasa al lugar donde, en la unidad equilibrada del espacio interno del mundo, aparece el ser que hace que brille el modo en que esa unidad unifica y de esta manera representa al ser. La balanza del peligro pasa del ámbito del querer calculador al ángel. Se conservan cuatro versos de la última época de Rilke que parecen representar el inicio de un proyecto para un poema más largo. No es necesario decir nada más sobre esos versos. Rezan así (Obras Completas, vol. III, p. 438).

Cuando de manos del mercader  
la balanza pasa  
a las del ángel, quien en el cielo  
la aquieta y apacigua con el equilibrio del espacio.

El espacio que equilibra es el espacio interno del mundo, en la medida en que le brinda espacio a la totalidad mundial de lo abierto. Este espacio garantiza a una y otra percepción la manifestación de su unidad unificadora. La unidad rodea como esfera salva del ser a todas

las fuerzas puras de lo ente, desde el momento en que circunda a todos los seres liberándolos in-finitamente de sus límites. Esto se vuelve presente cuando la balanza pasa. ¿Cuándo pasa? ¿Quién hace que la balanza pase del mercader al ángel? Cuando llega a ocurrir semejante traspaso, acontece en el ámbito de la balanza. El elemento de la balanza es el riesgo, el ser de lo ente. Pensamos expresamente el lenguaje como su recinto.

La vida corriente del hombre actual es la vida corriente de la autoimposición sobre el mercado desprotegido de los cambistas. El traspaso de la balanza al ángel es, por contra, lo inhabitual. Es inhabitual incluso en el sentido de que no sólo representa la excepción dentro de la regla, sino que lleva al hombre, en relación con su esencia, fuera y más allá de la regla de la protección y la desprotección. Por eso, el traspaso sólo ocurre «a veces». Aquí, esto no significa de vez en cuando y arbitrariamente, sino raras veces y en el momento justo, en un caso siempre único y de modo único. El traspaso de la balanza del mercader al ángel, esto es, la inversión de la separación, ocurre como interiorización rememorarte en el espacio interno del mundo cuando existen esos que «a veces..., hasta nos arriesgamos más... un soplo más...».

Desde el momento en que esos más arriesgados arriesgan el propio ser y por lo tanto se arriesgan en el ámbito del ser, el lenguaje, son esos que dicen. Pero entonces ¿el hombre no es ese que posee el lenguaje por naturaleza y constantemente lo arriesga? Es verdad. En este caso, incluso ese que quiere de la manera habitual también arriesga ya el decir en su producción calculadora. Así es. Entonces, los más arriesgados no pueden ser sólo esos que dicen. El decir de los

más arriesgados debe arriesgar expresamente el dicho. Los más arriesgados sólo son lo que son cuando son los que más dicen.

Cuando en la relación representadora y productora con lo ente también nos comportamos como decidores, ese decir no es lo querido. La enunciación sigue siendo camino y medio. Frente a ella, existe un decir que se introduce expresamente en el dicho, aunque sin reflexionar sobre el lenguaje, lo que lo convertiría también en objeto. Introducirse en el dicho es lo que caracteriza un decir que va tras los pasos de algo que hay que decir con la única pretensión de decirlo. Entonces, eso que hay que decir podría ser lo que según su naturaleza pertenece al ámbito del lenguaje. Pensado metafísicamente eso es lo ente en su totalidad. Su totalidad es lo intacto de la pura percepción, lo salvo de lo abierto, en la medida en que incluye en su espacio al hombre. Esto ocurre en el espacio interno del mundo, el cual toca al hombre cuando se vuelve hacia el espacio del corazón en la interiorización rememorarte inversora. Los más arriesgados convierten la desprotección no salvadora en lo salvo de la existencia mundanal. Ésta, es lo que hay que decir. En el decir se vuelve a los hombres. Los más arriesgados son los más decidores, al modo de los rapsodas. Su canto escapa a toda autoimposición intencional. No es ningún querer en el sentido de un deseo. Su canto no pretende ni trata de alcanzar algo que haya que producir, En el canto, se introduce el propio espacio interno del mundo. El canto de estos rapsodas no pretende nada ni es un oficio.

El decir más decidor de los más arriesgados, es el canto. Pero...

Canto es existencia,

dice el tercer soneto de la primera parte de los Sonetos a Orfeo, La palabra existencia ha sido utilizada aquí en el sentido tradicional de presencia, como sinónima de ser. Cantar, decir expresamente la existencia mundanal, decir a partir de lo salvo de la percepción pura y completa, y decir sólo eso, significa: pertenecer al ámbito de lo ente mismo. Este ámbito es, como esencia del lenguaje, el propio ser. Cantar el canto significa estar presente en lo presente mismo, es decir, existencia.

Pero el decir más decidir también acontece sólo a veces, porque sólo los más arriesgados son capaces de él. En efecto, no deja de ser difícil. La dificultad reside en consumir la existencia. La dificultad no sólo reside en lo penoso que resulta construir la obra del lenguaje, sino en pasar de esa obra que dice, propia de una visión que todavía apetece las cosas, esto es, de una obra de la vista, a una «obra del corazón». El canto es difícil en la medida en que cantar ya no debe ser un modo de solicitar algo, sino existencia. Para el dios Orfeo, que mora in-finitamente en lo abierto es algo fácil, pero no para el hombre. Por eso, la segunda estrofa del soneto pregunta así:

Entonces, ¿cuándo **somos** nosotros?

El acento recae sobre el «somos» y no sobre el «nosotros». Que pertenecemos a lo ente y desde ese punto de vista estamos presentes, es algo fuera de toda duda. Pero sigue siendo dudoso cuándo somos de tal modo que nuestro ser sea canto, un canto que al cantar no resuena en cualquier sitio, sino que es de veras un cantar cuyo sonido no se aferra a algo que finalmente ha acabado por alcanzarse, sino por el contrario ya se ha descompuesto en el sonido a

fin de que sólo se haga presente lo cantado mismo. Así pues, los hombres dicen más cuando se arriesgan más de lo que se arriesga el propio ente. Esos más arriesgados son, según el poema, «un soplo más» arriesgados... El citado poema se cierra así:

En verdad, cantar es otro soplo.

Un soplo por nada. Un alentar en Dios. Un viento.

En sus «Ideas sobre la Filosofía de la Historia de la Humanidad», Herder escribe lo siguiente: «En un soplo de nuestra boca se convierte el cuadro del mundo, la huella de nuestros pensamientos y sentimientos en el alma del otro. De una pequeña brisa animada depende todo lo que los hombres han pensado, querido y hecho jamás sobre la tierra, todo lo que harán todavía. Porque todos nosotros seguiríamos recorriendo los bosques si no nos hubiera envuelto el aliento divino y no flotara en nuestros labios como un sonido mágico» (Obras Completas, Suphan XIII, pp. 140 y s.).

Ese soplo más, que arriesgan los más arriesgados, no significa sólo y en primer lugar la medida apenas perceptible, por lo fugaz, de una diferencia, sino que significa de modo inmediato la palabra y la esencia del lenguaje. Esos que son un soplo más arriesgados se arriesgan al lenguaje. Son esos decidores que dicen más. Porque ese soplo más al que se arriesgan, no es sólo un decir en general, sino que tal soplo es otro soplo, otro decir distinto al decir humano. El otro soplo no pretende tal o cual objeto, sino que se trata de un soplo por nada. El decir del cantor dice la salva totalidad de la existencia mundanal, la cual se aposenta de modo invisible en el espacio interno del mundo del corazón. El canto ni siquiera persigue eso que hay que decir. El canto es la pertenencia a la totalidad de la pura percepción. Cantar es ser

llevado por el empuje del viento desde el inaudito centro de la plena naturaleza. El propio canto es «un viento».

Así pues, es verdad que el poema dice claramente, aunque de modo poético, quiénes son esos más arriesgados que la propia vida. Son aquellos que se arriesgan «un soplo más...». No por casualidad, en el texto del poema las palabras «un soplo más» van seguidas de puntos suspensivos. Expresan lo callado.

Los más arriesgados son los poetas, pero aquellos poetas cuyo canto vuelve nuestra desprotección hacia lo abierto. Tales poetas cantan porque invierten la separación frente a lo abierto, rememorando su falta de salvación en el todo salvo y lo salvo en lo no salvador. La inversión rememorante ya ha superado la separación frente a lo abierto. Va «por delante de toda separación» y supera todo aquello objetivo que se encuentra en el espacio interno del mundo del corazón. La interiorización rememorante inversora es el riesgo que se arriesga a partir de la esencia del hombre, en la medida en que tiene el lenguaje y es el que dice.

Se llama al hombre moderno ese que quiere. Los más arriesgados son los que quieren más, desde el momento en que quieren de otra manera que la autoimposición intencional de la objetivación del mundo. Su querer no quiere nada de eso. Si querer sigue siendo únicamente la autoimposición, entonces no quieren nada. No quieren nada en ese sentido porque son más dispuestos. Concuerdan más con la voluntad que, como riesgo mismo, atrae hacia sí todas las puras fuerzas en tanto que completa percepción de lo abierto. El querer de los más arriesgados es la buena disposición de los que dicen más, esos

que están resueltos y ya no están cerrados en la separación respecto a esa voluntad, bajo cuya forma el ser quiere lo ente. La esencia de los más arriesgados, que consiste en que son más dispuestos, dice con mayor capacidad de decir (según las palabras de la elegía IX):

Tierra ¿no es eso lo que quieres? ¿Invisible  
surgir en nosotros? ¿No es acaso tu sueño  
ser invisible alguna vez? ¡Tierra! ¡Invisible!  
¿Qué es, sino metamorfosis, tu imperiosa tarea?  
Tierra, amada, yo quiero.»

En lo invisible del espacio interno del mundo, bajo la forma de cuya unidad mundial aparece el ángel, lo salvo de lo ente mundial se torna visible. Sólo en el más amplio ámbito de lo salvo puede aparecer lo sagrado. Los poetas del género de esos más arriesgados se encuentran en camino hacia la huella de lo sagrado, porque experimentan como tal la falta de salvación. Su canción por encima de la tierra salva y consagra. Su canto celebra lo intacto de la esfera del ser.

Lo no salvador como tal, nos pone sobre la pista de lo salvo. Lo salvo invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios.

Los más arriesgados experimentan en la falta de salvación la desprotección. En las tinieblas de la noche del mundo llevan a los mortales la huella de los dioses huidos. Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo, «poetas en tiempos de penuria».



La característica que distingue a estos poetas reside en que la esencia de la poesía se torna para ellos en algo cuestionable, porque se encuentran, poéticamente, sobre el rastro de lo que, para ellos, hay que decir. En el rastro hacia lo salvo, Rilke llega a la pregunta poética que se pregunta cuándo hay un canto que cante esencialmente. Esta pregunta no se encuentra al principio del camino poético, sino allí, donde el decir de Rilke accede al oficio y vocación de poeta de la poesía que corresponde a la era del mundo que está llegando. Esta era no es ni decadencia ni declive. Como destino, reside en el ser y reclama al hombre.

Hölderlin es el precursor de los poetas en tiempos de penuria. Por eso, ningún poeta de esta época puede superarlo. Sin embargo, el precursor no se marcha hacia un futuro, sino que vuelve de él, de tal modo, que sólo en el advenimiento de su palabra se hace presente el futuro. Cuanto más puro es ese advenimiento, tanto más presente será su permanencia. Cuanto más escondidamente se reserva lo que viene en la predicción, tanto más puro es el advenimiento. Por eso, sería erróneo pensar que sólo llegará el tiempo de Hölderlin cuando «todo el mundo» entienda su poema. Nunca llegará por esa vía, porque es la propia penuria la que le presta a la edad del mundo fuerzas con las que, ignorante de su hacer, impide que la poesía de Hölderlin se adecue a los tiempos.

Si el precursor no puede ser superado, tampoco puede perecer, porque su poesía permanece como algo que ya ha estado presente. Lo presente del advenimiento se recoge y refugia en el destino. Lo que de este modo no cae nunca en el transcurso del perecer, supera de antemano toda caducidad. Lo que sólo es pasado, ya es, antes de su

paso, lo carente de destino. Por el contrario, lo que ya ha sido es lo destinal. En lo supuestamente eterno sólo se esconde algo caduco y echado a un lado, retirado al vacío de un ahora sin duración.

Si Rilke es un «poeta en tiempos de penuria», entonces su poesía es la única que responde a la pregunta de para qué es poeta y hacia dónde se encamina su canto, a qué lugar del destino de la noche del mundo pertenece el poeta. Este destino decide qué sigue siendo destinal dentro de esta poesía.