

INMANENCIA-INTIMIDAD, MUERTE DEL TIEMPO, HUSSERL-RILKE

Pedro Juan Aristizábal Hoyos

RÉSUMÉ

Il s'agit d'approfondir la relation entre la philosophie d' E. Husserl et la poésie de R. M. Rilke à partir du conflit qu'expérimente l'humanité actuellement vis à vis de la perte de l'intimité et de l'objectivation de la conscience. Aussi bien le philosophe que le poète montrent la nécessité de pénétrer dans l'immanence ou l'intimité, et alors que Husserl propose la naturalisation de la conscience, Rilke invite au recueillement dans l'intimité.

*"El tiempo es como el borde ajado
en la página de un libro,
es la brillante vestidura que Dios ha reprobado
cuando él
que fue siempre la profundidad
se fatigó del vuelo
y se ocultó delante de cada año
hasta que su cabellera de raíces creció,
a través de todas las cosas."*

«El libro de horas», R. M. Rilke.

*"El mundo predado en su cotidianidad abierta infinita
me contiene en el encadenamiento
de las generaciones" (...)*

*«Zur Phänomenologie der Intersubjektivität»
E. Husserl*

INTRODUCCIÓN

Alguna vez escuché un comentario acerca del problema del *espacio* que debía existir en el hombre de la «inexistente» Europa central, quién

se sentía absorbido por el mundo eslavo o por la Europa del Oeste; su existencia espacial o geográfica era, pues, algo innegable pero nunca reconocido socio-políticamente.

Este comentario referido a Milán Kundera me evocó igualmente una serie de escritores de ese lado del mundo: Franz Kafka, Bruno Schulz, al poeta Reiner Maria Rilke y al filósofo de Moravia, Edmund Husserl. La vivencia original de la presente inquietud viene de unos años atrás con algunas lecturas de Kafka¹. Noté entonces que en sus obras reveladoras, Kafka no dibujaba hombres sino imágenes-objetos; hombres-objetos desenvolviéndose en un *espacio exterior*, en dicho espacio las relaciones interpersonales eran de una indiferencia tal que ello imposibilitaba cualquier tipo de relación que fuera humana, es decir, no había afectación entre los hombres y las relaciones eran tan indiferentes como las que, verbigracia, se daban entre la máquina de escribir y el papel, dos objetos del mundo que por su propia naturaleza son inafectables en su ser. En dicho espacio no tenía cabida la interioridad y ni siquiera el tiempo; es notorio como en *El Castillo*, p. e., el tiempo sólo existe para conferir una plenitud mayor al espacio: muchos paisajes, la oscuridad, la poca duración de la claridad del sol tratan de agotar el tiempo y sumirlo en algo plástico sometido a los objetos. Hay igualmente, una espacialización de lo interno que imposibilita el transcurrir del tiempo interior y deniega cualquier tipo de relación que sea interna entre los personajes; la imagen más interior en dicha obra, por ejemplo, se manifiesta por el amor existente entre el señor K y Frida, y sin embargo, Frida vuelve pronto a esa exterioridad de indiferencia propia de los hombres del Castillo exclamando: «Casi todo, casi todo me era indiferente²».

Estos elementos que son un tanto adicionales es necesario traerlos a

1. Dichas inquietudes quedaron consignadas en una investigación precedente. Cf. ARISTIZABAL HOYOS, Pedro Juan. «El Otro». Manizales, Universidad de Caldas, 1984; (Mimeo-tesis de grado). En ella se puso en evidencia a la exterioridad y a la espacialidad como fundamento de las relaciones humanas en un momento de creciente enajenación. Igualmente en un texto aún inédito intitulado: "Solipsismo filosófico y solipsismo real": Sartre-Kafka "se investiga" las relaciones de intersubjetividad y su remisión solipsista.

2. KAFKA, Franz. *Obras completas*. Tomo I. Novelas-Cuentos-Relatos. Barcelona, Editorial. Planeta, 1971, pág. 415.

cuento para ir comprendiendo el trasfondo del problema. En la obra de Kafka, contemporánea de la de Husserl y la de Rilke, el tiempo aparece ya muerto, perviviendo solamente el espacio, en tanto que en Rilke se vivenciaba ya dicha muerte. La época de esta oleada de pensadores y poetas abarca desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del XX, aparece como un momento de crisis que pone en cuestión la esencia humana. Tanto Husserl como Rilke reaccionaron de manera singular a la crisis, teniendo algunos aspectos en común que en la segunda parte pondremos de relieve.

La relación que se establece entre ambos autores tiene como base fundamental el conflicto que experimenta la humanidad actualmente debido a la pérdida de la intimidad y a la objetivación de la vida y de la conciencia. Tanto Husserl como Rilke dejan entrever en sus obras y en su vida dicha crisis y muestran posibles alternativas. La sociedad de hoy con todas las grandes posibilidades que posee, comporta igualmente la destrucción de la subjetividad y de todo sentido amenazando definitivamente al mundo vital.

Tanto el filósofo como el poeta muestran la necesidad de adentrarse en la inmanencia o la intimidad. El camino fenomenológico a partir de la *epojé* se muestra como un viaje en dirección a la inmanencia que permitirá descubrir la subjetividad constituyente y autorresponsable en relación con el mundo. Y Rilke dejaría entrever en sus obras la búsqueda incesante del mundo abierto e invisible, búsqueda que se muestra como un camino hacia la intimidad, allí el poeta logra realizar la aspiración que tienen las cosas y los seres de habitar lo abierto; un mundo que rompe con los límites establecidos entre la vida y la muerte.

Por eso el texto se propone en primera instancia reconstruir el pensamiento de Husserl desde la naturalización de la conciencia y de la vida en sus manifestaciones solipsistas hasta su recuperación con la reducción trascendental y el develamiento de la experiencia vital humana. Luego el pensamiento de Rilke que nos invita a un recogimiento en la intimidad, al final, el tema de la muerte del tiempo sirve de apoyo a la tesis de la objetivación del mundo con el consecuente debilitamiento de la expectación, y la amenaza a la intimidad.

1. LOS PLANTEAMIENTOS DE HUSSERL

Edmund Husserl nace en 1859 en un pueblo de Moravia, actual república Checa perteneciente en ese entonces al imperio alemán, y muere en Friburgo en 1938. El tema de las esencias es un aspecto importante para su *fenomenología*, una filosofía que en su aspecto estático es fundamentalmente eidética, esto es, de esencias.

Al inaugurar la fenomenología, Husserl, se dio como una tarea importante proponer para la filosofía el estudio de las vivencias intencionales de la conciencia y también el estudio del tiempo interior o de la conciencia. Ya en sus últimas obras, como dice Gadamer, Husserl pretende dejar a un lado toda inventiva subjetivista heredada de la modernidad cartesiana, al no hablar ya tan incisivamente en términos de *conciencia*, sino de *vida que experimenta un mundo*, con un importante concepto acuñado posteriormente en «experiencia y Juicio» y en su obra posterior: «Mundo de la Vida» (*Lebenswelt*) que define el mundo abierto de la experiencia. Este concepto apareció por primera vez en la obra de Husserl con motivo del segundo aniversario de Kant; inspirado probablemente, en la primacía que dio éste a la razón práctica sobre la razón pura, y a la influencia que pudo haber ejercido, Wilhelm Dilthey en la obra de Husserl³. El concepto «*mundo de la vida*» (o *mundo vital*), está ligado de manera estrecha con el aspecto genético de la fenomenología, que intenta desprender las diversas capas de sedimentación de la experiencia idealizada hasta poner en evidencia toda fundación originaria. Hasta el concepto del yo varía fundamentalmente en las últimas obras de Husserl. En el mundo de la experiencia, el yo, aparece como un torrente de vivencias cuya significación hace inseparable al hombre con su comprensión preontológica del mundo, a «(...) las realidades y al mundo en cuyo horizonte estas aparecen⁴».

3. SAN MARTIN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona, Anthropos Editorial del hombre, 1987, pág. 29.

4. HERRERA Restrepo, Daniel. «Aproximación a Husserl» en *Cultura Caribe*. (18/19) 1990, pág. 16.

Conviene recordar algunos aspectos en la evolución de su pensamiento: El período de enseñanza en Halle que termina con las *Investigaciones Lógicas* (1901) en las cuales hace la refutación al psicologismo. El segundo periodo de enseñanza en Gotinga termina con la publicación de *Ideas* (1913), en la cual extrae las

No obstante, el Husserl del año 1928 en adelante parece permanecer fiel en algunos tópicos al del año 1913⁵. En este sentido se utilizará el término conciencia o vida que en lo fundamental no requiere para nuestro trabajo diferenciación alguna.

El método utilizado por Husserl, la reducción trascendental, es una aspiración intuitiva a verdades esenciales por medio de abstracciones ideativas que implican la *inmanencia* y la desconexión metódica del «espacio» y en general del mundo exterior y empírico, superando la actitud natural de la conciencia, hasta elevarse a la inmanencia pura, en la cual, la conciencia intencional constituye sus objetos.

Antes de entrar en los problemas implícitos a la reducción trascendental y la concurrencia con el poeta Rilke y la intimidad, se hará entonces un estudio sobre las cuestiones inherentes a la actitud natural del espíritu y su consecuente naturalismo solipsista.

1.1 La naturalización de la conciencia

Husserl con la consideración central «de que los intereses más elevados de la cultura humana exigen el desarrollo de una filosofía rigurosamente científica» comienza una crítica a la filosofía naturalista lo mismo que al historicismo y a la filosofía de la cosmovisión (producto

consecuencias de la refutación al psicologismo, que es básicamente el tema de la reducción trascendental, en este periodo el método fenomenológico se convierte en una reflexión sobre la vida de la conciencia, y que coloca a la fenomenología como una filosofía idealista, pues el mundo parecía quedar reducido a la conciencia. El llamado “último Husserl” comprende los textos escritos en Friburgo desde los años veinte (1920) entre los cuales encontramos los inéditos que dieron lugar a la publicación de dos volúmenes de *Erste Philosophie, Experiencia y Juicio* editado por su discípulo Landgrebe y la Crisis, además de innumerables textos sobre fenomenología genética.

CF. SAN MARTÍN, Javier. *Op. cit.* págs. 19 y 37.

5. En este sentido el profesor Strasser, Langrebe y otros coinciden en negar una fractura total en la evolución del pensamiento de Husserl pues el campo trascendental, añade Strasser, nunca se abandonó; precedentemente se recorrió como “ego” y en sus últimas obra como “vida”.

CF. STRASSER, S. *Das Gemüt*. Freiburg, Herder verlag, 1956. citado por: IRIBARNE, J. V. *La intersubjetividad en Husserl, bosquejo de una teoría*. Buenos Aires, Eds. Carlos Lohlé, 1988, pág. 137.

de la transformación de la historia de la metafísica hegeliana en un historicismo al señalar -según Husserl- que cada filosofía es legítima en relación con su época⁶. Al naturalismo como «la consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas⁷» Husserl le señala una crítica en dos sentidos: Una *crítica positiva* referente a los fundamentos y métodos de la filosofía naturalista. La *crítica en sentido negativo* a partir de las consecuencias que generó el naturalismo: la naturalización de la conciencia y los datos intencionales que le son inmanentes; y de otro, la naturalización de las ideas, es decir, «de todo ideal y de toda norma absoluta⁸». La *crítica negativa* pretende mostrar que tanto la ciencia natural como la psicología experimental no pueden servir de fundamento a la filosofía, pues de ello se puede generar la naturalización de la conciencia. Por el lado de la naturalización de las ideas pretende mostrar, como no se pueden reducir los principios y conceptos lógicos a los procesos psicológicos del pensar⁹. Desarrollaremos ahora el efecto de naturalización de la conciencia como un proceso inherente a la objetivación naturalista:

Husserl se encuentra con el hecho de que la filosofía natural, se presenta con una base científica, teniendo un método y una disciplina que le asegura haber alcanzado definitivamente el estatuto de ciencia exacta. Para los naturalistas toda otra filosofía es confusa como es, p. e., la filosofía del renacimiento frente a la «mecánica exacta de Galileo¹⁰», o como sería, p. e., inaceptable y carente de sentido la metafísica del ser frente al positivismo del círculo de Viena¹¹.

La psicología experimental como psicología científica exacta pretendía fundamentar científicamente a la lógica, a la ética, a la

6. HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. AS., Edit. Nova, 1981; págs 47 y 48

7. *Ibid.*, pág. 49.

8. *Ibid.*, pág 50.

9. *Ibid.*, pág 50.

10. *Ibid.*, pág 53.

11. Cf. CARNAP, Rudolf. «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje», en AYER, A.J. (comp.) *El positivismo lógico*. México. Fondo de Cultura Económica, 1965; págs. 66 ss.

pedagogía y en general a todas las ciencias del espíritu¹². Husserl objeta que la psicología en general como ciencia de hechos es inadecuada para fundamentar las disciplinas que se ocupan de los principios puros de toda normatividad, pues toda ciencia de hechos es relativista ya que como lo muestra: en tanto la verdad sea relativa temporal o espacialmente, implica la referencia a un hecho afirmado por la verdad, más no a la verdad misma¹³. En tal caso, «la relatividad de la verdad trae consigo la relatividad de la existencia del universo. Pues este no es otra cosa que la unidad objetiva total, que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho; y es inseparable del mismo»¹⁴. En consecuencia se conciben absurdamente las verdades como causas o efectos en el mundo natural-fáctico, siendo que los hechos, en cuanto están subordinados a la contingencia no son algo absoluto, pues solamente las ideas son absolutas ya que las relaciones entre ellas tienen las características universalmente válidas y lógicamente necesarias de las ciencias teóricas de la razón y de las matemáticas en general. En todo esto podemos ver que al reducir la conciencia a facticidad, necesariamente contingente, la estamos cosificando como resultado de la investigación de una ciencia de hechos: «Meras ciencias de hechos -dice Husserl- hacen meros hombres de hechos¹⁵». Sobre este punto en una de sus obras, Sartre, haciendo referencia al nacimiento de la fenomenología señalaría como

«Fue por reacción contra las insuficiencias de la psicología y del psicologismo por lo que apareció (...), la fenomenología. A su fundador Husserl le llamó primero la atención la verdad siguiente: Hay inconmensurabilidad entre las esencias y lo hechos, y quién empiece su indagación por los hechos, no logrará nunca hallar las esencias»¹⁶.

La psicología empirista, en este sentido, tendrá al frente una serie de hechos del pasado que intentará concatenar de acuerdo a su parecer ya que su visión accidental no tiene en cuenta que la relación sintética

12. HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Op. cit., pág. 54.

13. HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza Editorial. 1982; &36, pág. 115.

14. Ibid., pág. 116.

15. HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México, Editorial Folios, 1981; pág. 11.

16. SARTRE, Jean Paul. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid, Alianza Editorial. 1971; pág. 19.

hombre-mundo tiene una significación esencial hacia el porvenir; se trata en últimas no de una suma de hechos, sino de un mundo de posibilidades en tanto que la conciencia es fundamentalmente intencional y expectante.

Husserl señala como desde su punto de partida toda ciencia de la naturaleza es ingenua, pues la naturaleza que pretende conocer existe simplemente, las cosas están en reposo o en movimiento, las percibimos en el espacio y en el tiempo y las describimos en juicios de experiencia¹⁷. Por su estatuto, la ciencia de la naturaleza pretende conocer de un modo objetivamente válido esos datos evidentes. Igual sucede con el mundo psíquico que para la ciencia natural está subordinada al mundo físico¹⁸, es decir, el yo y sus vivencias para el naturalismo están ligados en la experiencia cotidiana a los cuerpos físicos, por eso cree que «la naturaleza humana puede expresar el universo del mismo modo que un efecto expresa a su objeto¹⁹». Sus métodos derivan pues de la fisiología y de la física. Seguir el modelo de las ciencias de la naturaleza lleva implícito el cosificar la conciencia²⁰. La conciencia pura no es tenida en cuenta por la psicología experimental al rehuir todo análisis puro y directo de ella. Solamente el mundo espacio-temporal de los cuerpos es naturaleza en sentido estricto, «lo inmanente psíquico no es en sí naturaleza sino el correlato de la naturaleza²¹», algo que no se debió para nada olvidar.

Como la ciencia natural acepta ingenuamente dada la naturaleza y reduce todo método de la ciencia a experiencia, no se plantea: el problema de «¿Cómo ha de tornarse inteligible la ciencia de la naturaleza frente al influjo subjetivo de la conciencia? Ni ¿Cómo la experiencia puede dar o encontrar un objeto en tanto acto de conciencia?²²». lo que intenta mostrar Husserl con estos interrogantes es que la ciencia de la naturaleza no puede plantear esos enigmas, y mucho menos resolverlos, ya que son en principio trascendentes a ella.

En cambio, la fenomenología en su versión idealista (1913), sin incluir

17. HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Op. cit.; pág. 54.

18. *Ibid.*; pág. 55.

19. SARTRE, Jean Paul. «La república del silencio», en *Situaciones III*. Buenos Aires. Editorial Losada. 1986; pág. 14.

20. HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Op. cit. Pág. 69.

21. *Ibid.*, pág. 74.

22. *Ibid.*, pág. 56.

el horizonte temático del mundo de la vida, establece como la conciencia es la que debe hacer evidente e inteligible que es la objetividad. Efectivamente, el estudio de las relaciones entre la conciencia y el ser, tiene de presente el ser como correlato de la conciencia, como algo mentado al modo de la conciencia, es decir, percibido, evocado, fantaseado, etc.; hace notorio que el estudio debe referirse a una descripción de la esencia de la conciencia, a lo que la conciencia en esencia es en todas sus formas cuando enfoca el orden objetivo. Es la conciencia, desde una perspectiva trascendental, la que en su proceso dinámico de intencionalidad clarifica no solamente la significación y la objetividad de sí misma con relación al mundo, sino igualmente que reflexiona sobre los modos de ser mentado y ser dado. Esta sería una fenomenología de la conciencia pura, de la conciencia en actitud fenomenológica.

1.2 El solipsismo (*solus ipse*)

A la naturalización de la conciencia le es inherente un cambio en su estructura ontológica fundamental. Si «toda conciencia es conciencia de algo», significa que la conciencia apunta intencionalmente hacia el mundo, y solo se capta negándose, al reafirmarse como ser en el mundo. Ello no solo significa rebasarse en la pura relación con el ser sino igualmente un contenido en la conciencia del sujeto. Sin embargo, el hecho de que el psicologismo positivice a la conciencia estableciéndola como parte del mundo objetivamente válido de la ciencia, en sentido galileano es como afirma Husserl- una substracción teórico-lógica de algo no experimentable en sí mismo²³. En otro sentido, es sumir a la conciencia y al hombre en un *solipsismo* no compatible en algunos aspectos con la fenomenología.

El solipsismo, que en sus implicaciones intersubjetivas se puede definir como una afirmación de mi soledad ontológica; significa que la conciencia encuentra en el mundo solamente lo que ella misma pone. El viejo lenguaje del idealismo «ser es ser percibido» es aplicable sin más a mis relaciones concretas con el otro. Si el otro es mi representación, quiere decir que yo no lo encuentro en mi experiencia cotidiana porque

23. HUSSERL, Edmund. *Crisis. Op. cit.*; pág. 131.

«es» lo que yo percibo de él y esto en principio es negación de la alteridad. Sin embargo, el problema aún es complejo. En realidad nadie es absolutamente solipsista; se sabe que hay otros, solo que la relación de la conciencia con el ser, que es fundamentalmente ontológica, se traslada al mundo de lo epistémico. Con lo cual queda primando el conocer sobre el ser.

Al margen de este solipsismo que se mantiene en el plano hipotético del conocimiento hay un *solipsismo real*²⁴ que se muestra en fenómenos como la soledad, que en nuestro siglo adquiere ribetes patológicos. A propósito Sartre señala en el *El Ser y la Nada* cómo «Hay hombres que mueren sin haber sospechado siquiera -salvo durante breves y aterradoras iluminaciones-, lo que es el Otro»²⁵.

El *solipsismo real* significa que el otro no me afecta en mi ser puesto que siempre lo encuentro al exterior como un objeto, y en esa medida tampoco está en mi experiencia cotidiana. Es la actitud del hombre de la sociedad postindustrial, quién ha ido perdiendo su subjetividad para parecerse cada día más a los objetos del mundo. Esto quiere decir, que hay una efectiva degradación de la vida humana en este siglo. Esta situación es avizorada también por Max Weber, como lo señala Habermas²⁶, al indicar que Weber lo que intenta mostrar en su análisis de la sociedad moderna, es como el hombre está siendo atacado en su mundo de la vida privado y público, (y en su propia intimidad), por los sistemas económico y administrativo; por una coartación burocrática y monetarista de la libertad que va reduciendo tanto el plano cultural como el plano de la sociedad a una máquina de orientaciones racionales finalistas como sucede en *El Castillo* kafkiano²⁷.

24. Así lo hice notar precedentemente:

ARISTIZABAL HOYOS, Pedro Juan, «*El otro*». *Op. cit.*, capítulo II.

En esta ocasión detuve mi análisis sobre las imágenes literarias que ofrece el escritor Checo Franz Kafka; allí hice notar la presencia del solipsismo confrontando la visión fenomenológica del tema tal como la ofrece J. P. Sartre. Este solipsismo real significa una cosificación del sujeto que se vuelve cosa entre las cosas implicando una negación de la subjetividad.

25. SARTRE, Jean -Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires., Editorial losada, 1966; pág. 475.

26. HABERMAS, Junger. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II, capítulo VIII. Madrid, Taurus Editores., 1987, pág. 428.

27. C.f. «*El otro*». *Op. cit.* El problema literal kafkiano; p. 49

Esta problemática señalada, forma parte de la *crisis* que pone en cuestión la esencia humana, crisis que fue plasmada tanto por Husserl en las críticas a la objetivación lógico-matemática de la vida y de la conciencia y por el poeta Rilke como vivencia intuitivo-poética de la crisis. La alternativa frente a dicha problemática, si es compatible el término, tiene que ver con lo que Husserl denomina *volver a las cosas mismas* sin ideologías, especulaciones, metarrelatos; *haciendo presente y describiendo los fenómenos en su experiencia originaria*; *Tal y como se aparecen a la conciencia intencional*, remitiéndonos, de esta manera, a una construcción que nos descubre las cosas dadas intuitivamente en la inmanencia pura. Y, lo semejante parece suceder, cuando desde la transparencia del lenguaje poético, en su experiencia vital, el artista capta las esencia del mundo iluminándolo.

1.3 La reducción trascendental

El método husserliano, la reducción trascendental, como vía de acceso a la inmanencia, posibilita desconectar a la conciencia del mundo absoluto de la experiencia en que se encuentra atrapada originariamente y desviar su atención hacia adentro, hacia la propia vida interior. En *Erste Philosophie*, escribe Husserl: la reducción (...) «permite abrazar de una hojeada mi vida²⁸», permite pensar las estructuras esenciales de la subjetividad como vida fluctuante, y especialmente la «esencial peculiaridad de mi vida: el hecho de que ella, en cada fase presente, tiene y produce siempre de nuevo en su corriente una conciencia de lo distante, aunque vacía, es decir, una conciencia de horizonte²⁹». De esta manera, es en la apertura que se descubre con la reducción como se posibilita constituir los sentidos y significados de la existencia humana. Veremos en qué consiste este método:

El mundo de la vida en su universalidad, existe siempre para nosotros que vivimos en él y posibilita nuestra praxis teórica y práctica. En el campo universal de dicha praxis este mundo nos es predado como

28. HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie*. 2 Theorie der Phanomenologische Reduktion. Ed. Boehem, Den Hag, Martinus Nijhof, 1951; pág 157 (Trad. de Daniel Herrera).

29. *Ibid.*, pág., 161.

horizonte³⁰, un horizonte que se define como apertura y cuyos múltiples elementos son determinables desde la praxis particular de cada hombre y en cada instante que vive el mundo y lo tematiza.

Las estructuras más generales del mundo de la vida, agrega Husserl, son por un lado las cosas y el mundo que son vividos constantemente en la certeza de mundo, y de otro lado, la conciencia de cosas, que hace referencia al estar despiertos, no solamente en cuanto seres conscientes de algo, sino de nosotros mismos en cuanto vivientes en el mundo³¹. De esta manera, el mundo vital, implica a las cosas arrojadas en el espacio y marcadas por el tiempo tal como lo vivimos en la certeza inmediata y la conciencia significativa con sus actos diversos.

«(...) Vivir despierto significa estar despierto para el mundo, ser constante y actualmente 'consciente' del mundo y de sí mismo en cuanto viviendo en el mundo³²», pues en dicho vivir está implicada una auténtica correlación sujeto-mundo, un mundo que se experimenta más allá de su experiencia efectiva, es decir, se vive en un horizonte continuo «(...) que engloba todas nuestras metas, todos nuestros fines, los fugaces y los permanentes, de una manera fluyente y constante³³»

Este mundo cuando es vivido por mí en su certeza inmediata y sin conciencia de horizonte, implica al yo viviente, operando ingenuamente en la realidad, perdido y olvidado de sí mismo. No obstante, este mundo predado en mi acto de intuición sensible esencial, puede ser tematizado, es decir, ser objeto de un acto consciente de manera explícita, ordenada y sistemática³⁴, mediante una transformación personal, que podría compararse con una conversión religiosa³⁵. La vida que opera la validez del mundo que es vida natural en el mundo no se deja estudiar en la actitud de la vida mundano-natural³⁶ ya que dicha actitud señala entonces «una verdadera enajenación del sujeto en el flujo de su percepción ingenua³⁷». Por lo tanto, hay que realizar una elección, un acto libre

30. HUSSERL, Edmund. *Crisis. Op. cit.*, &37, p-g. 146.

31. *Ibid.*, pág. 145.

32. *Ibid.*, pág. 146.

33. *Ibid.*, pág. 147.

34. HERRERA Restrepo, Daniel. *Aproximación a Husserl. Op. cit.*, pág. 18.

35. HUSSERL, Edmund. *Crisis. Op. cit.*, pág. 114.

36. *Ibid.*, pág. 151.

37. MURALT, André de. *La idea de la fenomenología*. México, Centro de Estudios Filosóficos - UNAM. 1963, pág. 271.

«que es exigido por la naturaleza misma del interés teórico que expresa³⁸», es la *epojé* que neutraliza esa enajenación en el mundo, esa manera de estar el hombre comprometido en la pura exterioridad de la vida. Con la *epojé* desvío la mirada hacia la inmanencia y me niego entonces a efectuar la posición existencial a que me ha subsumido la actitud natural.

Con la *epojé* «no se trata de negar la existencia y el conocimiento del mundo natural, ni de fundamentarlo en la certeza del *cógito* como hiciera Descartes³⁹». En tal caso, lo que se propone es «ponerlo entre paréntesis (...) para dirigir la mirada exclusivamente hacia la conciencia y hacia todo lo que en ella se da⁴⁰». Por eso, en la actitud reflexiva del espíritu permitida por la *epojé* «No suprimo el mundo, ni lo tacho, pero no opero su valor de ser» y de esta manera, suspendiendo todo juicio e interés por el mundo, centro la atención hacia dentro y «constato que el mundo subsiste a pesar de su valor de ser⁴¹», me doy cuenta que existe en la conciencia en su valor noemático (el objeto pensado), e igualmente soy consciente que es correlato inmediato de su *noesis* constitutiva (acto perceptivo).

Lo anterior significa que el mundo reducido a la inmanencia por la *epojé*, se revela como el correlato inmediato de la conciencia. por lo tanto, constituyo objetos a quienes me aplico de manera intencional. Hay pues, una transcendencia en la inmanencia, un objeto de conocimiento puesto significativamente en la inmanencia.

No obstante, «Yo puedo modificar las relaciones en que se presenta ese objeto apelando a la imaginación y puedo ir eliminando lo circunstancial hasta fijar la mirada solo en aquellos elementos que constituyen una unidad y que conforman la esencia del objeto⁴²» el resultado de este proceso es la intuición de una esencia particular, esta es la esencia constituida y este procedimiento se llama reducción eidética, que igualmente implica al ego concreto que experimenta esa operación, este es el ego trascendental que no sucumbe a la reducción. De esta manera, el proceso de reducción fenomenológica requiere llegar hasta

38. *Ibid.*, pág. 273.

39. HERRERA Restrepo, Daniel. *Aproximación a Husserl*. *Op. cit.*, pág. 20

40. *Ibid.*, pág. 28

41. MURALT, Andre, *Op. cit.* pág. 274

42. HERRERA Restrepo, Daniel. *Op. cit.*, pág. 20.

un fundamento irreductible que es la subjetividad trascendental. «La reducción trascendental -dice Muralt- inaugurada por la *epojé*, es, en su sentido total, el análisis intencional (reflexivo constitutivo del mundo predado) y su enraizamiento motivante en la conciencia constituyente trascendental⁴³» como referencia última y supuesto absoluto dador de sentido que posteriormente es reducción también al *Mundo de la Vida* donde se constituye la intersubjetividad o el reconocimiento de los otros.

Entonces, En una actitud mundano-vital ingenua, el hombre está aplicado objetivamente al mundo, dejándose absorber por él y atrapado en un realismo inconciente. Sin embargo, por medio de un acto de libertad que es la *epojé*, se neutraliza dicha actitud y se dirige la mirada hacia dentro, hacia la misma vida interior: «quien vive en la *epojé* intencional y a través de ella -añade Husserl- tiene el horizonte universal de la propia «vida interior», de la vida intencional como productora de sentido y de validación (...)»⁴⁴. El resultado del desinterés por el mundo y de la *epojé* en general, es el fenómeno inmediatamente dado en la inmanencia, es decir, la mirada queda inmersa en la conciencia y en todo aquello que le es concomitante.

Hay pues en la reducción trascendental, una desconexión metódica del espacio y en general del mundo exterior y empírico, que implica la inmanencia y una vuelta al mundo de las significaciones.

Penetrando a continuación en la obra del poeta Rainer María Rilke queremos igualmente señalar como en ella subyace la penetración en el mundo interno, el recogimiento del espíritu sobre sí mismo, y desde otra perspectiva, la búsqueda incesante de la intimidad.

2. EL TRASEGAR DE RILKE

Rainer María Rilke, nace en el año de 1875 en Praga, su obra poética más destacada comprende una serie de obras escritas entre los años 1897 a 1926. En 1898 escribe las *poesías juveniles*, luego *El libro de horas* de 1899 a 1903, llegando a una total madurez expresiva con *El libro de las imágenes* 1898-1906 y las dos partes de las *Nuevas poesías* 1903-1907.

43. MURALT, André de. *Op. cit.*, pág. 274.

44. HUSSERL, Edmund. *Crisis. Op. cit.* pág. 240.

Las famosas diez *Elegías de Duino* fueron escritas la mayor parte en el año de 1912, (salvo la cuarta en 1915), para completarse tras un largo silencio en 1922 y terminando con los bellos *Sonetos a Orfeo* escritos también en 1922. De su obra en prosa vale destacar *Los Cuadernos de Malte Laurids Brigge* importante obra autobiográfica, los ensayos y conferencias sobre el escultor Auguste Rodín, las innumerables cartas sobre el pintor Paul Cezanne y la importantísima correspondencia a lo largo de toda su existencia. Muere a causa de una leucemia el 29 de diciembre de 1926 en el sanatorio de Val-Mont cerca de Ginebra. El dos de enero de 1927 es enterrado en un pequeño pueblo al sur de Suiza. El epitafio elegido por el poeta para su tumba dice:

Rosa, oh contradicción pura,
alegría
de no ser sueño de nadie
bajo tantos párpados

La rosa significa para Rilke el claro movimiento hacia el mundo abierto, en su esplendor la rosa anuncia ya su ocaso, es por eso contradicción pura, pues simboliza la muerte en el puro esplendor de la vida, y es un sueño que nadie sueña bajo tantos pétalos que se van desprendiendo y renovando en el tránsito hacia la muerte. Es significativo que la muerte halla tomado al poeta en circunstancias extrañas, casi simbólicas: al regalar unas rosas a una adolescente se pinchó una mano con una espina a lo que sobrevino una infección que lo condujo definitivamente al envenenamiento de su sangre, luego de varios días de atroz sufrimiento murió de leucemia⁴⁵.

Rilke es un poeta finamente sensible que llega como un iluminado al corazón mismo de las cosas, en toda su obra es notoria la penetración profunda hacia las cosas y los seres transfigurándose en lo otro sin desvanecerse. Su mundo mítico pleno de poesía y de misterio gira alrededor de una serie de figuras y símbolos que desde su *poesías juveniles* se van transformando hasta adquirir una forma definida en las *Elegías* y en los *Sonetos*. Su obra es inseparable de su vida, una vida tan

45. BOWRA, C. M. *La Herencia del Simbolismo*. Buenos Aires. Editorial Losada. 1951, pág. 125.

misteriosa y tan inexplicable como lo atestigua el mismo poeta "(...) casi todo lo que sucede es inexplicable y se realiza en una región a la que no tiene acceso la palabra (...)")⁴⁶

2.1 Acercamientos: Husserl-Rilke

Situar a Edmund Husserl nacido en Moravia, al lado de un poeta tan delicado e íntimo como Rainer María Rilke de Praga, no es ninguna invención ni tampoco un mero esfuerzo, pues sus relaciones se legitiman a sí mismas desde diversas perspectivas y son múltiples. Ambos checos (como Kafka), pero por razones socio-políticas de cultura y formación alemanas. Ambos viven los cambios sociales operados desde finales del siglo pasado y el primer cuarto del siglo XX. En los finales del siglo XIX había decaído profundamente la fe en la razón humana heredada de la ilustración. Tampoco el hombre tiene confianza en el progreso. Los grandes pensadores del siglo XIX y principios de siglo XX⁴⁷ habían desenmascarado y socavado las bases «sólidas» de la cultura, y las consecuencias comienzan a ser percibidas a gran escala en la primera mitad del siglo XX, cuando hay un desarrollo tecnológico y científico recurrentemente extraño a toda ética. Efectivamente, el nihilismo, la amenaza a la intimidad, la contingencia de la vida, la indeterminación, el desamparo íntimo del hombre y el consecuente sometimiento a la precisión de los medios, comienzan a ser palpados como fenómenos inescapables no solo para los hombres de aquellos tiempos, sino para nuestra época en las postrimerías del siglo XX.

Todo esto se ha dejado traslucir como una crisis en la esencia de la conciencia que trasciende hacia la vida misma. Además, La conciencia humana, como develaría Sartre en una apuesta existencial, es portadora de un rango ontológico de indeterminación en tanto «que es lo que no es y que no es lo que es»⁴⁸ pues su ser es un puro rebasarse a sí misma en lo

46. RILKE, R. M. *Briefe an einen jungen Dichter*, 17 de febrero de 1903. Citado por: DELFINER-LEOPOLD, Lieselot. *Obras de Rainer María Rilke*. Barcelona, Plaza y Janés editores. 1971, pág. 48. Traducción: José María Valverde.

47. Especialmente Marx, Nietzsche, Freud, considerados como maestros de la sospecha; fundadores de la filosofía de la interpretación desde la perspectiva social.

48. SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. op. cit. pág. 748.

otro, y en suma es conciencia de ser sí misma en la nada de su ser, es decir, su ser se define como trascendencia. De esta manera, vivenciando la indeterminación, la conciencia no reposa en sí misma, no tiene un suelo firme, es pura contingencia que oscila entre el ser y la nada. Pero aparte de ese rango ontológico de indeterminación humana subsiste igualmente una objetivación de la conciencia que es extendible a la vida misma; una especie de enajenación humana que abarca no solamente a la conciencia, sino en general al *mundo de lo cotidiano* a la *-alltagswelt* que esta siendo colonizada por los sistemas sociales. Dicha enajenación se extiende cada vez a capas más amplias del mundo contemporáneo. Estos elementos de degradación de la vida y de la conciencia han puesto en cuestión la esencia del hombre. Algunos de estos problemas no solo son tomados por Husserl en sus conferencias de Viena y de Praga, sino que son vividos por innumerables artistas y pensadores. Así lo deja entrever en sus obras el «doctor» seráfico - como llamó la princesa María Thurn und Taxis a Rilke-, en cuyo castillo de Duino comenzó él sus famosas elegías.

Durante la guerra en julio de 1914, Rilke fue obligado a abandonar su residencia; en esos años dolorosos y accidentados cesa de escribir suspendiendo la composición de algunos versos de las «Elegías» que habría de concluir en el año de 1922. Esos años de inestabilidad creativa del poeta son marcados, no solamente por las vicisitudes de la guerra, sino por una grave crisis personal. No obstante los años de silencio poético, Rilke escribió una serie de poemas titulados los «cinco cánticos⁴⁹» en los cuales hace referencia al horror de la guerra, vivenciando la destrucción de la vida y presintiendo el desgarramiento del «espacio interior» del universo, un espacio que se ha sedimentado desde hace mucho en nuestro espíritu; a él, pertenecen los sentimientos que nos acompañan cotidianamente y que son parte de nuestra intimidad:

Entra el único espacio por todo ser; espacio
interior del universo. Quietas, las aves vuelan
a través de nosotros. Oh, que quiero crecer,
miro afuera, y está en mí creciendo el árbol.

49. RILKE, Rainer María. *Obras. Op. cit.*, pág. 967.

50. BARJAU, Eustaquio. *Rilke y su obra*. Barcelona. Editorial Barcanova, 1981, pág. 110.

Me preocupo, y la casa está dentro de mí.
Me cubro, y el sombrero está también en mí.
Amado, el que yo me hago, reposa en mí la imagen
de la creación hermosa y se deshace en llanto.

Rilke hace referencia a las cosas íntimas, verbigracia, aquellas casas derruidas por la guerra que mantienen aún viva su esencia, esencia que no reposa en ellas sino en las complejas relaciones que tienen para con el hombre que ha habitado en ellas amorosamente. Sin embargo, eso mismo también va muriendo, la solicitud puesta por el hombre en ellas. En este quinto cántico el «mundo interior» resaltado se convierte para él en refugio, ante la inevitable degradación de la vida. En el fragmento, Rilke ha suprimido el mundo yendo hacia la «interioridad». El espacio interior del universo se revive en nosotros en su esencia pura. Para el poeta el proceso significa una inversión de la mirada hacia el «interior» de su alma, hacia la intimidad. Desde este espacio, se revela el espacio «interior» del mundo exterior. El hombre suprime el mundo yendo hacia la interioridad, y desde allí, ve algo así como la realidad intrínseca de las cosas a la manera de realidades *nouménicas* ocultas, pero solamente para quien no ve solicitud en ellas mismas.

Entre el espacio «interior» del mundo y el espacio «interior» del hombre no hay diferencia alguna. Por eso en el fragmento escribe: «entra el único espacio por todo ser: espacio interior del universo (...) Oh, que quiero crecer, miro afuera, y está en mí creciendo el árbol». De esta manera, las cosas del mundo visible tienen una «interioridad», un espacio esencial; que se identifica en su movimiento con el espacio de nuestra «interioridad». En el fragmento resalta «el árbol» como aquel ser que simboliza el paso del mundo exterior al mundo «interior» e invisible⁵⁰. El árbol significa para el poeta aquel proceso de transformación. Así se expresa en la primera estrofa de los *Sonetos a Orfeo*:

Allí se elevó un árbol. ¡Oh, puro superar!
Oh, canta Orfeo! ¡Oh, alto árbol en el oído!
Y todo calló. Pero incluso en el silencio
Hubo un nuevo empezar, seña y transformación

El espacio en el que se mueve el mundo «interior»⁵¹ del espacio

51. RILKE, R. M. *Op. cit.*, pág. 829

exterior es el espacio de nuestra propia intimidad y cuando yo quiero crecer, en mí está creciendo también el mundo. Se trata en este proceso no de una repetición mecánica del mundo, sino de un enriquecimiento del mundo en mi «interior», pues el significar el mundo es amarlo, es conocerlo, comprenderlo y acceder al deseo mismo del mundo de hacerse invisible en nosotros. por eso en una carta a Hulewich escribe Rilke: «La tierra no tiene otra salida que hacerse invisible -en nosotros que estamos tomando parte en lo invisible- con una parte de nuestro ser»⁵²; y de igual manera crecemos nosotros mismos en armonía con el universo.

Interesa señalar entonces que aparece en la teoría rilkeana un espacio «interior» que se descubre desde la propia intimidad del hombre igual como ocurre con la fenomenología de Edmund Husserl, en la cual, se constituye el mundo -desde la subjetividad- asistiendo al nacimiento de una significación del mismo, que se revela en su esencia. De esta forma, en la filosofía de E. Husserl, la reducción como procedimiento fenomenológico, permite acceder al mundo de las esencias y siempre en su relación noético-noemática. Tal proceso ocurre también en la visión del poeta, que en su contacto con las cosas del mundo visible las desentraña; con un leve deslizamiento de su corazón y a fuerza de contemplación capta esencias, las anima y las siente imperecederas. En este sentido, su biógrafa más penetrante Delfiner-Leopold escribió: «Rilke abordaba los seres y los objetos de un modo completamente personal. La percepción exterior no era más que la materia bruta sobre la que su mente dibujaba otros contornos que le permitían captar la íntima esencia o, mejor aún, un nudo de esencias entre el objeto, el ambiente y el poeta que iba a abordarlo y se sometía a su influjo»⁵³. De esta manera, es posible también establecer la relación con la fenomenología, pues, la intuición categorial eidética es igualmente la forma como el filósofo a partir de la percepción presente viviente dibuja, encuentra o descubre esencias poniendo en evidencia la correlación existente entre el hombre y el mundo. por eso, tanto en Husserl como en Rilke el hombre se trasciende a sí mismo en el mundo.

Husserl, igualmente, con su procedimiento fenomenológico, pretende

52. *Ibid.*, pág. 1454.

53. DELFINER-LEOPOLD, Lieselot. *Obras de Reiner María Rilke. Op. cit.* pág. 44.

desconectarse de lo real y hacer un viaje hacia la interioridad hasta encontrar las esencias. Es el acceso a la inmanencia a través de la reducción y la *epojé* lo que le permite invertir la mirada de lo trascendental real hacia la inmanencia, pero teniendo presente el mundo de la vida para revitalizar y significar las vivencias.

Rilke por su parte, propone una vuelta hacia la «interioridad», que en su propia evolución él llama: «Un camino hacia la intimidad»⁵⁴. El concepto *íntimo* (inning) es un «estado de concentración dirigido al interior, a la manera íntima de ser, en oposición a lo disperso, a la distracción que está vertida al exterior»⁵⁵. El concepto *íntimo* tanto como el concepto *inmanente*, no se inscriben solamente en la esfera del sujeto a la manera solipsista del idealismo, pues también incluye al mundo de las intencionalidades que apuntan al «espacio en el cual vivimos, nos movemos y somos»⁵⁶. En Rilke, tanto como en Husserl, la conciencia es un puro rebasarse a sí misma en lo otro. El concepto que Rilke emplea es el de «relación» (Bezug)⁵⁷. El hombre está en relación al mundo pero esa relación se hace auténtica desde un vínculo «interior» con el mundo. Para el poeta se trata de «aprender la infinita relación»⁵⁸ con el mundo.

Rilke exclamaría, que la mirada atenta a la profundidad de la propia alma posibilita comprender más claramente y de forma pura el mundo externo⁵⁹. Tanto el poeta como el filósofo proponen una inversión de la mirada hacia el interior.

Aquello que hemos llamado refugio en Rilke, no se entiende de ninguna manera como una huida ante la vida, sino, al contrario, como un intento de amarla, llevándola a una profundidad en la cual el amor y el pensamiento puedan obrar con más libertad⁶⁰.

Husserl y Rilke sostienen que el hombre se relaciona con algo diferente de sí mismo, es decir, que la conciencia en cuanto es

54. BOLLNOW, Otto Friedrich. *Rilke; poeta del hombre*. Madrid. Editorial Taurus. 1963. pág. 243.

55. *Ibid.*, pág. 95.

56. RIVAS Osorio, Pedro Pablo. *Filosofía y vida cotidiana*. Pasto, Universidad de Nariño, 1989, pág. 38.

57. BOLLNOW, O. F. *Op. cit.*, pág. 279.

58. *Ibid.*, pág. 282.

59. *Ibid.*, pág. 244.

60. BOWRA, C. M. *La herencia del simbolismo*. *Op. cit.*, pág. 113.

intencionalidad se relaciona con algo diferente de sí mismo, esto significa, que la conciencia en cuanto intencionalidad no reposa en sí misma sino en el mundo.

Por tanto, el hombre no es «un ser consciente por sí mismo que entra luego en relación con las cosas del mundo exterior, sino que (...) como (...) ser consciente trasciende (...) más allá de sus límites para insertarse (...) en algo que no es él mismo»⁶¹. Esta trascendencia que es la auténtica, no se da como una simple relación real: En Husserl aparece como una actitud voluntaria y responsable del sujeto, es decir, como la actitud (antinatural o fenomenológica) que implica neutralizar la enajenación ingenua del sujeto en el mundo; en Rilke como actitud poética, también antinatural, que se realiza en la obra de arte. De esta forma lo manifiesta en la carta de 1920 a Merline: «Oh querida, cuantas veces me habré preguntado en toda mi vida (...) si el arte tal como lo concibo yo no será un movimiento antinatural»⁶².

Todo acto humano implica una relación, un apuntar hacia algo: Lo que la fenomenología llamó «intencionalidad» (*intendere*), Rilke lo denomina «estar en relación» (Bezug), «del mismo modo que nosotros estamos ya de antemano emigrando de nosotros mismos (...) con la mirada puesta (...) en la meta»⁶³.

2.2 El recogimiento en la intimidad

De esta manera entendemos, que en la obra del poeta Reiner María Rilke, tanto como en Husserl, hay igualmente una especie de supresión del mundo espacio-temporal objetivo y en consecuencia un dirigir la atención hacia el mundo interior humano. Así Pues, Rilke, en su vida solitaria, reacciona ante la degradación de la vida ya perceptible en su época, busca refugio en su mundo interior, en lo delicado de su imperturbable intimidad. Esta crisis la plasma en uno de sus personajes: Malte.

Al inicio de los apuntes escribe Malte: «Aprendo a ver»⁶⁴, con estas

61. BOLLNOW, O. F. *Op. cit.*, pág. 248.

62. RILKE, R. M. *Op. cit.*; pág. 65.

63. BOLLNOW, O.F. *Op. cit.*, pág. 286.

64. RILKE, Reiner María. *Los apuntes de Malte Lauris Brigge*. (trad. Francisco Ayala). Madrid. Alianza Editorial. 1981, pág. 9.

palabras se significa que el mundo comienza a vivirse como apertura (como lo abierto), se orienta hacia adentro. El punto de partida de Malte es la incomunicación y la soledad. Asume la soledad que da un significado diferente a cada acto de su vida, se afirma en su aislamiento, lo cuida, defiende su intimidad. En Malte aparece el tema enigmático del no-rostro, el ser-nadie, como también estarían dados los personajes sin tiempo (o de tiempo muerto) de Franz Kafka⁶⁵. No obstante, Malte se niega a ser ese ser-sin-rostro, *a caerse*, pues el tiempo todavía subsiste y anota: «no soy nada y sin embargo esta nada se pone a pensar»⁶⁶, pero antes había hecho notar «no es suficiente (...) saber pensar (...) es necesario tener recuerdos (...) y tampoco basta tener recuerdos, es necesario saber olvidarlos (...) hay que tener la paciencia de esperar que vuelvan»⁶⁷ y entonces es el contacto con las cosas antiguas suspendidas en el tiempo, que posibilita que el alma enmudecida y por mucho tiempo en la intimidad, exhale de sí la esencia de la vida.

El refugio del poeta en lo íntimo es, dice Bollnow, ese «estado de concentración dirigido al interior», -ese silencio es opuesto a lo disperso- «a la alteración que está vertida al exterior»⁶⁸. Este refugio no es una huida ante la vida, sino un intento de comprender en la soledad y en la no dispersión, el lenguaje de la vida misma. El mundo que se abre a Rilke, el de la misma intimidad es el que explora profundamente. El recogimiento, un modo de vivir mucho tiempo asimilando sensaciones y pensamientos según expresión de Bowra, era como una tarea para «crear poesía de sí mismo» para verter en trazos metafóricos su mundo interno; ese «poder iluminar y volver las cosas reales»⁶⁹. Refiriéndose a las «Elegías de Duino», Rilke en 1914 escribe este poema:

Pues hay un límite para el mirar
Y el mundo contemplado quiere dar fruto en el amor
la obra visual está realizada; una obra del corazón ahora, con
esos cuadros, esas criaturas que están en ti»⁷⁰

65. KAFKA, Franz. *El Castillo*. Op. cit. Tomo I.

66. RILKE, R.M. *Los apuntes de Malte*. Op. cit., pág. 19.

67. *Ibid.*, pág. 18.

68. *Ibid.*, pág. 195.

69. BOWRA, C. M. *La herencia del simbolismo*. Op. cit., pág. 95.

70. RILKE, R. M. Citado por C. M. BOWRA. *Ibid.*, pág. 94.

Es notorio como los temas de la obra de Rilke, que han sido tan asimilados por él durante tanto tiempo y con tanta intensidad, al ser plasmados en el lenguaje parecen integrados a su mundo anímico; «en un sentido plástico -como lo afirma O. Bollnow- pertenecen al mundo visible». Pero al mismo tiempo son aptos «para construir el paisaje del alma»⁷¹. Por eso en la séptima elegía escribe:

(...) sin embargo, la más visible suerte
solo se nos da a reconocer, si nosotros la transformamos
dentro.

En ningún lugar, amada, se hará mundo, sino dentro.
nuestra vida pasa allá con transmutación. Y cada vez más
pequeño se disipa lo externo⁷².

La misión del arte para Rilke consiste en transformar el mundo visible en algo invisible, lo transitorio en lo imperecedero. En una carta a Hulewich escribe: «nuestra tarea consiste en grabar en nosotros esta tierra provisional y caduca, tan profundamente, tan dolorosa y apasionada que su esencia resucite en nosotros invisible»⁷³. Esta transformación significa la conversión de lo corpóreo en un ser de naturaleza espiritual. Es desde este espacio «interior» desde donde se regresa al mundo significado por la palabra.

Bowra afirma que después de muchos años de acumular vivencias y ligado a sus impresiones, la fuente se había secado. En el Castillo de Duino, su vida se vio paralizada, pero después de años de desesperación, allí nació su obra más grande *Elegías de Duino*. De pie, frente a una tormenta y mirando el mar, una voz, el ángel de las elegías, le susurró al oído los primeros versos:

¿Quién, si yo gritase, me oiría desde los coros
de los ángeles? Y si uno de repente me tomara
sobre su corazón: me fundiría ante su más potente
existir. Pues lo bello no es más que el comienzo
de lo terrible (...)»⁷⁴.

71. OLLNOW, Otto Friedrich. Rilke. *Poeta del hombre*. Op. cit., pág. 112.

72. RILKE, R.M. *Obras*. Op. cit., pág. 803.

73. *Ibid.*, pág. 1453.

74. *Ibid.*, pág. 796.

Al terminar la *última Elegía*, y los *Sonetos a Orfeo* unos años después, escribió Rilke: «Fueron unos pocos días, hubo una tormenta indescrptible, un huracán en el espíritu (como en la poca de Duino) todo lo que en mí es fibra o tejido se quebró»⁷⁵. Rilke quedó vacío y deshecho⁷⁶. En 1926, la muerte, la que había frecuentado tantas veces hasta encontrar sabiduría le sobrevino definitivamente.

Hemos pretendido de esta forma, señalar aspectos importantes de la obra del poeta y algunos puntos en común con la filosofía de Edmund Husserl. El deseo de acceder a la inmanencia y a la intimidad que denotan ellos, refleja también el anhelo del mundo de habitar *lo abierto*. Aunque este ámbito es esencial, no se le devela fácilmente al hombre. Este precisamente vive atrapado en los polos opuestos de lo interior y lo exterior. Se mira de esta manera como un proceso, un ascenso constante que no está limitado ni a sus logros, ni a la física, ni a las leyes naturales y que definitivamente es una tarea que no puede desvanecerse ante la finitud e infinitud del mundo visible. Paradójicamente, el hombre en el recogimiento puede sentir lo abierto, e incluso puede intempestivamente topárselo. Pero se le pone en evidencia también la imposibilidad de retenerlo. Tal vez, por eso solo sea para nosotros un extraño presentimiento, que como deja entrever Rilke, se hace evidente con el deseo de habitarlo que manifiestan las cosas verdaderas. Nosotros develamos esa evidencia en la relación pura, o en sentido fenomenológico, en correlato con el mundo.

El disfrute libre de la vida, como una manifestación de lo abierto, el poeta lo deja sentir plenamente en los *Sonetos a Orfeo*, en estos versos el poeta-músico Orfeo habita el mundo de lo abierto, y conjugando la vida y la muerte va por el mundo cantando y alabando la movilidad del espíritu libre, que desde la abundancia reconoce los más bellos frutos de la existencia; aunque no por eso, la poesía deja de ser denunciante. Orfeo impregna al corazón de la naturaleza de su música deliciosa y logra expresar el sentimiento de las cosas, pues habla a través de la naturaleza cumpliendo el deseo de transmutación hacia lo invisible que realiza la vida a través del poeta. En el *Soneto V* Rilke refiere a Orfeo de la siguiente manera:

75. BOWRA, C. M. *Op. cit.*, pág. 69.

76. *Ibid.*, pág. 125.

No erijáis una estela. Dejad solo a las rosas
florecer en su honor todos los años.
Pues es Orfeo: son sus metamorfosis
en esto y en aquello. No hemos de preocuparnos

es Orfeo, si canta. Viene y va.
¿No es ya mucho que a veces sobreviva
a la piel de las rosas unos días?

¡Cómo ha de disiparse para que lo captéis!
Aunque también a él mismo le aterre disiparse.
Su palabra trasciende el estar aquí, y ya

está allí, donde nada le acompañe.
La verja de la lira no violenta sus manos.
y él obedece, yendo más allá⁷⁷

Los *Sonetos a Orfeo* en su diáfana literalidad son sueltos, hermosos
y se deslizan libremente por el mundo abierto. Allí ni el tiempo, el tiempo
objetivo y preciso, logra destruir lo que permanece y crece. Así lo hace
notar en el *Soneto XXVII*:

¿Existe de verdad el tiempo, el destructor?
¿Cuando, en el monte en paz, se ha de hundir el
castillo?

¿Y cuando el Demiurgo domina el corazón
que sin fin pertenece a los dioses? ¿De veras

somos tan temerosos frágiles como
el destino nos quiere verificar?
La niñez, tan profunda y tan prometedora
¿después, en las raíces, se quedará callada?

Ay, el fantasma de lo transitorio
atraviesa como si fuera un humo
por lo que lo recibe ingenuamente.

Como quien somos, como los que pasan,
valemos, sin embargo, entre las fuerzas
duraderas como un uso divino⁷⁸

Este poema nos adentra al tema de la muerte del tiempo.

77. RILKE, Reiner María. *Obras. Op. cit.*, pág. 833.

78. *Ibid.*, pág. 887.

2.3 La muerte del tiempo

El punto al que hemos llegado en este escrito nos resulta paradójico, pues este mundo de intimidad y de inmanencia al que se ha hecho referencia a lo largo del mismo, es expresión precisamente de una época que está perdiendo contacto con la intimidad humana. En el tratamiento que hace Rilke del tiempo, tema obligado en su obra, se refleja esta crisis con una problemática que hemos titulado: *muerte del tiempo*. Al instante surge el interrogante: ¿Cómo pensar que por un poeta fluye un tiempo inexistente?, y que es precisamente un ¿tiempo que se distiende al hacia el pasado y no hacia el futuro?. El futuro inexistente en la distensión temporal es en este sentido una prueba real de la muerte del tiempo. La opción de Rilke, como se ha visto, es el recogimiento, y hay una voluntad efectiva de no dejarse apresar por la exterioridad de las cosas. No me refiero, claro está, a «las cosas» Rilkeanas que tienen una connotación especial, sino a lo que en términos del poeta estaría desprovisto de toda intimidad.

Nuestra disertación sobre el tiempo posibilita hablar de la conciencia y su estructuración temporal: Toda conciencia está referida ontológicamente a otro ser que no es ella misma, esto significa que la conciencia siendo en su esencia intencionalidad es igualmente denegación de sí misma al manifestarse en lo otro; en la existencia la conciencia desplegada como tal es pura temporalidad, es decir, la temporalidad aparece con la irrupción de la conciencia en el mundo.

La interioridad humana, o la vida que experimenta el mundo como conciencia, presupone necesariamente tiempo. O «un tiempo» que es el tiempo interior: El de las percepciones internas, de los recuerdos, de las presentificaciones, de las fantasías que se vivencian y tienen esencia aunque no tengan correlato real. Esto podríamos caracterizarlo como un tiempo fenomenológico que pone esencias. Es el tiempo reducido y que implica conciencia de tiempo o conciencia del devenir. La constitución de la conciencia del tiempo, para Husserl, significa, que la conciencia que se tiene de un objeto se sabe a sí misma consciente en los diversos actos en que se aprehende ese objeto como unidad⁷⁹. Las actividades y

79. HUSSERL, Edmund. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires. Editorial Nova, 1928, pág. 142.

vivencias de la conciencia que dan origen a la constitución de la conciencia del tiempo, como la retención y la protención, son inherentes a toda percepción consciente⁸⁰. Así, la vivencia del presente en forma perceptiva (*protoimpresional*), se vuelve objeto para nosotros en la reflexión inmediata, y el objeto retenido como punto invariable, se distiende hacia el pasado, siendo portador él mismo del punto objetivo del tiempo. Y se dan también las protenciones, en tanto que hay conciencia expectante de algo inexistente, o fantástico, puesto eidéticamente y posibilitando la distensión temporal hacia el futuro.

Estos fenómenos de la retención y la protención, significan que el ver no está limitado al ahora, ya que consigue retener o protender intencionalmente lo que ya no existe ahora. Precisamente, lo que hace que la conciencia «se temporalice es que en cada instante aparece un nuevo ahora»⁸¹ que se transmuta en un antes haciendo surgir el doble horizonte en la distensión presente: manteniendo lo que fue y protendiendo lo que será.

Hay, pues, para la fenomenología, un tiempo vivido, el de las experiencias o vivencias internas y es completamente opuesto al mundo y su tiempo, o al tiempo objetivo del que da cuenta Aristóteles. Este tiempo exterior, como dice Paul Ricoeur, es un tiempo estelar y se mide en años-luz; por contraposición el tiempo vivido es inmensamente pequeño y da sentido a la existencia⁸². Toda percepción humana, entonces, se da en el ahora, como captación del presente vivido, y se amplía en la retención y en la protención. Es precisamente a este último aspecto del tiempo al que hacemos referencia al mentar «la muerte del tiempo». La muerte del tiempo se hace sentir en Rilke, un poeta que se sumerge absolutamente en la intimidad.

El tiempo de la conciencia o el tiempo íntimo, del que se ocupa Husserl, no tiene relación aparente con el tiempo del mundo objetivo de la realidad. Este último tiempo en cuanto es objetivo está necesariamente ligado de alguna forma a objetos del espacio, es decir, a esa exterioridad

80. *Ibid.*, pág. 134.

81. PICARD, Ivonne. «Prólogo» a: *La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Op. cit., pág. 156.

82. RICOEUR, Paul. *Temp et recit. Tomo III*. Editions Du Seuil. 1985, pág. 156.

geográfica de las cosas que son medibles y cuantificables. Este espacio exterior, ligado a la indiferenciación de los objetos, podría ser extractado de su exterioridad de indiferencia por una ligazón interior que se encuentre al exterior de esos mismos objetos; este ser es la conciencia quién sacaría a las cosas de su exterioridad de indiferencia y las colmaría de lo humano. Y es en esta perspectiva donde se ubican «las cosas» en Rilke. En efecto, «las cosas» aparecen como una mediación entre el tiempo del mundo y el tiempo de la conciencia; ellas poseen ese carácter de ser objetos del mundo, ligados de alguna forma al tiempo estelar; cosas que habitan en el espacio, que se pueden medir y su tiempo no está ligado al tiempo inmanente de la conciencia.

Pero a la vez «las cosas», en cuanto fueron creadas por el hombre no le son extrañas porque su esencia está ligada a lo que el hombre ha depositado en ellas; estas «cosas», como dice Rilke, se transforman con el hombre y se adaptan a él⁸³, y en cuanto son seres mimados, fragilizados por unas manos bellas, se deterioran con un trato insensible, e incluso mueren con «su dueño» y por eso escapan al tiempo objetivo del devenir, es decir, al flujo temporal.

Si bien, estas «cosas» escapan al flujo temporal del tiempo objetivo, tampoco pertenecen al tiempo de la conciencia en cuanto son ontológicamente «otros seres». Además, dichas cosas son portadoras de lo humano en cuanto tienen historia, es decir, son portadoras de recuerdos. Esto quiere decir que «las cosas» rilkeanas son posibles únicamente en cuanto son antiguas, así, son cosas del pasado y en cuanto tal no permiten un horizonte de expectativas que se amplíe hacia el futuro. Estamos pues en el punto de nuestra pregunta inicial para acercarnos a una respuesta sobre la muerte del tiempo. El tiempo interior en Rilke está mediado por «las cosas», y estas solo permiten la distensión temporal hacia el pasado, no hay distensión temporal hacia futuro y por eso el tiempo solo existe como lo que ya fue, es decir, ha muerto el tiempo (interior), en plenitud, por carencia de un aspecto de su distensión, es decir, la distensión del tiempo en la conciencia del pasado permite presentificar ese pasado; «las cosas» como formas de transmisión mediatizadora permiten que el pasado vuelva a vivificar el presente, pero

83. BOLLNOW, O. F. *Rilke poeta del mundo*. Op. cit., pág 171.

el presente se repliega sobre el pasado y este se retrotrae sobre sí mismo negando en el presente la expectación.

Al margen de toda inventiva teleológica, «las cosas» también están pereciendo y con ellas la intimidad y el tiempo. En las «Cartas a Benvenuta», Rilke escribe: «Rondo un tanto entre dos vidas: una vieja vida pasada, que está empezando a parecerme absolutamente poco plausible, y otra de la que nada puedo decir»⁸⁴. Luego escribe, «la era actual no es sino una huida del no-tener-tiempo»⁸⁵.

De este modo, hemos puesto de manifiesto vinculaciones entre la filosofía de Edmund Husserl, su reducción fenomenológica a la inmanencia, con la poesía de Reiner María Rilke, su recogimiento en la intimidad.

En el significado que le hemos asignado a la muerte del tiempo hay implícita una paradoja: La temporalidad fenomenológica revela que a todo presente viviente le es inherente el doble horizonte en su distensión presente ampliándose en la retención y en la protención. Sin embargo, la muerte del tiempo deniega dicho horizonte suspendiendo la dimensión del futuro.

Esa misma situación se aplica al hecho de que al *mundo de la vida* en su aspecto significativo le sea arrebatado su horizonte de expectativas, lo que significa en otras palabras, que la sociedad positivizada conlleva en sí la lógica de su destrucción. En este sentido, el tiempo tematizado no puede dar cuenta de su dimensión del futuro, se vuelve definitivamente inescrutable. Quizás el poeta como vidente revele *otros tiempos*. ¿No es acaso lo que nos dice con su música deliciosa el cantor Orfeo?

Tomar conciencia de la frágil que es la intimidad frente al curso de precisión del mundo, lleva a repensar el tiempo de la inmanencia como un tiempo que está siendo relegado por el tiempo objetivo; es la subordinación latente a los sistemas y a las cosas aparentes que reenvían al sujeto a un habitáculo repulsivo y poco vital, en la pura exterioridad. Allí, el hombre es un ser sometido a la objetivación temporal finalista y utilitarista propia de los sistemas sociales modernos.

84. RILKE, R. M. *Cartas a Benvenuta*. Traducción y recopilación de Leonor Calvera. Buenos Aires. Editorial Leviatán. 1981, pág. 40.

85. *Ibid.*, pág. 62.

La muerte del tiempo no es un invento del pensamiento, es quizás un fenómeno enraizado en la esencia misma del mundo contemporáneo. Un *pathos* sobre el que hay que meditar con hondura y ante el cual no queda otra opción que la denuncia, y también, el rechazo a todo lo que contribuya con su muerte. La intimidad, la belleza, la filosofía, el arte y todas las aportaciones creativas, tienen la obligación de restituirle al espíritu su inmortalidad, para no ceder definitivamente al mundo visible, a las leyes del desarrollo y al naturalismo.