

# El fondo metafísico de la poesía de Rainer María Rilke

Por el Dr. OTTO E. LANGFELDER

Parecería, señoras y señores, que en una Exposición Bibliográfica de Filosofía no puede ni debe figurar la obra de un poeta. Y parecería que, por grande que fuera el artista, estaríamos fuera de lugar —en un sentido bien espacial— al hablar, hoy y aquí, acerca de una obra de ese hombre extraño que fué Rainer María Rilke.

Mas este parecer es un engaño, como cuando nos dejamos guiar por la superficie ilusoria que las cosas y caras nos presentan a primera vista. Cada una de las líneas que Rilke nos ha legado tiene una íntima relación con el pensar filosófico, considerado éste como el afán de esclarecer y ostentar las últimas honduras de nuestro existir en el mundo, los «árjai» del ente en cuanto tal y en toda su integridad. Los versos, los trabajos en prosa, las cartas que escribió, todos son símbolos inmediatos de una vida que surgió, más marcadamente que otras, de esas honduras iniciales y que en ellas volvió a sumergirse. Nos miran las delicadas obras del arte rilkeano con aquellos ojos eternamente abiertos de las estatuas de Bernini en las iglesias y palacios romanos. Superficie lisa, muerta y hasta dura para la mirada y la mano que rozan nada más que la piedra tallada, se abren al observador que se detiene ante ellas para ver algo más que la belleza y forma de su ritmo exterior. Entonces parece como si esos Papas, cardenales y caballeros nos condujesen a través de su mirada, hacia algo escondido para nosotros; más aún: parece como si comenzasen a hablar con una realidad no perceptible para los sentidos humanos, pero, a pesar de todo, real, muy real; aunque con una existencia tan

elevada que, ante ella, la pequeña «realidad» de nuestra vida mundana, por mucho mundo que tenga, se delata como existencia vulgar y circunstancial y se «deshace ante la existencia más fuerte» de aquélla.

Con estas palabras de la primera Elegía de Duino, nos hallamos ya en presencia de nuestro tema. Nos hemos propuesto demostrar, mediante una interpretación fenomenológica de primera aproximación, por qué el último horizonte apuntado por Rilke en sus Elegías de Duino —cúspide de su labor, según el poeta mismo— forma un tema, tal vez el tema de la filosofía hodierna. El nuestro será, pues, un somero ejemplo de una de las maneras cómo la filosofía puede y debe tratarlo.

Poesía y filosofía —si en verdad tienen algo en común— pertenecerán radicalmente a una región ideal que abraza a ambas. ¿Qué es esta región en la que el arte rilkeano y el pensar filosófico vigente convergen y se distinguen? ¿Es posible que una obra de la fantasía artística nos lleve a un terreno común con este obrar que se arroga la competencia de fundamentar, con un rigor intelectual extremo, todas las otras regiones del vivir humano, y que, por ello, se ocupa generalmente de un dominio más afín a su preocupación: el de las ciencias?

Para dar a este problema una solución lo más aproximada posible, hemos elegido algunas líneas de la Octava Elegía de Duino, que nos servirán de ejemplo intuitivo para la poesía, el primer término de la relación que investigaremos. Y sobre los versos vibrantes, por lo menos en su original alemán, proyectaremos la serenidad analítica y conscientemente árida de la fenomenología trascendental.

Hemos tomado una de las Elegías de Duino que, salvo pequeñas excepciones, juntamente con los Sonetos a Orfeo, forman la última obra de Rilke. Las Elegías y Sonetos tratan, en realidad, de un solo tema: de la existencia humana en su relación con lo absoluto, para decir por de pronto nada más que un término indicativo. Son las únicas obras que el poeta, al fin de su corta vida, reconoció como reveladoras de su auténtico pensamiento. La dificultad de su exégesis es universalmente admitida y dió lugar a un sinnúmero de trabajos. *Martin Heidegger*, en su conferencia «¿Por qué poetas?», se niega a interpretarlas, afirmando que no estamos ni preparados

ni legitimados aún para ello, puesto que la región esencial de la «dialogía» entre el poetizar y el pensar filosófico, región común que intentamos mostrar, sólo de una manera muy paciente puede ser explorada, alcanzada y penetrada por el pensar.

Y otro filósofo, *Romano Guardini*, catedrático de Göttingen, que recientemente empezó la ardua labor de explicar cada una de las Elegías, afirma que la octava, la elegida por nosotros, es particularmente difícil, porque exige un cambio completo de nuestra habitual manera de mirar en rededor.

Si, pese a todo ellos, nos atrevemos a invitarles a incursionar por este camino espinoso, es porque creemos que el método de la fenomenología trascendental nos ayudará a aclarar un pequeño rincón del secreto que asoma en estos versos.

Ya las primeras líneas de la Elegía nos sumergen en oscuridades:

Con todos los ojos ve la criatura  
lo abierto. Sólo los nuestros están como vueltos  
y, puestos como trampas alrededor de ella  
y su libre salida, la encierran por completo.

La criatura, a diferencia del hombre, ve lo abierto. ¿Qué es «lo abierto», y qué significa, en esta conexión, «la criatura»? Necesitamos unos versos más para completar la idea:

Lo que está fuera lo sabemos únicamente  
por el rostro del animal; pues ya al niño tierno  
lo volvemos y lo constreñimos a mirar hacia atrás:  
a mirar lo configurado, no lo abierto, que tan profundo late  
en el rostro del animal...

Ahora sabemos que el término «criatura» en Rilke se refiere a los animales y al niño pequeño, tal vez al recién nacido, que no ha experimentado aún la transformación que habrá de torcer su mirada.

¿Hacia dónde mira aquí el poeta con estas sus más próximas criaturas? Lo llama «lo abierto» y dice que es profundo en el rostro del animal. A primera vista diríamos que estamos en la dimensión de la religiosidad, la dimensión de lo divino, y Rilke mismo parece confirmarlo, ya que algunas líneas más abajo dice textualmente que el animal se encuentra siempre ante Dios. Pero tal explicación será insuficiente. La distorsión a que se refieren los versos equivaldría a una

suerte de miopía, a una contracción del alcance de la mirada, mera diferencia de grado, pero no de calidad.

Mas semejante inteligencia «técnica» se ve frustrada ante la contraposición de los resultados a que llegan las dos maneras de mirar: por un lado, «lo abierto», por el otro, lo configurado, que señala el ámbito propio de la existencia humana *trastrocada*. Hay, pues, una diferencia de calidad. Si miramos alrededor, vemos nada más que cosas bien definidas: esta sala, las luces, las personas que llegaron para escuchar —¿qué?— palabras definidas, una determinada conferencia, a una determinada hora, etc. Esta experiencia normal y natural, como nosotros la llamaríamos, no es, pues, tan natural y normal a los ojos del poeta. Para él es invertida, por ser forzada a moverse dentro de una dimensión de «configuraciones». Lo «configurado», a diferencia de lo «abierto», es algo limitado, algo definido, algo que se nos opone como bien determinado: es decir, *como* algo. En efecto: lo que Rilke simboliza, es esto: la capacidad de la existencia humana normalizada la endereza hacia una esfera en que todo está determinado como *esto* o *aquello*. La existencia normal o promedia se dirige en sus acciones prácticas y teóricas —ambas constituyen lo que llamariamos la «praxis»— hacia entes comprendidos y prendidos dentro de un marco limitado. Cuando nos dirigimos con nuestras miradas a *algo*, ya lo hemos comprendido como persona humana o como animal, como planta o piedra, como útil, inútil, agradable, desagradable, amable u odioso, sublime o ínfimo. Más aún: esta capacidad, que llamaremos objetivadora, porque hace que encontremos objetos con propiedades y relaciones objetales, nos obliga a una actitud muy particular.

Tenemos que tomar estos entes como fines o como medios para algún fin. Todo ente, en cuanto ente, se halla forzosamente insertado en la cadena teleológica, en el dominio finalista. Por esta razón Heidegger, partiendo de Kant y Scheler, y también Sartre, se esfuerzan, cada uno a su manera, en ubicar al hombre, tanto en su primera como en su segunda persona, al margen de la objetividad. El «otro» de Sartre no es aprehendido por negación externa<sup>1</sup>, pues así se configuraría

<sup>1</sup> «L'être et le néant», pp. 309 ss.

como cosa separada, en su ser concluído, de otra cosa. Sería algo definido. Agregaremos por nuestra cuenta que tal definición es el resultado de una facultad del hombre que puede recaer, advertida o inadvertidamente, sobre todo ente, hasta sobre el hombre mismo: la facultad de abstracción intelectual. Por una abstracción cada vez distinta convierto los entes en fines y medios.

En realidad, la cuestión de la teleologibilidad de los entes es una cuestión histórico-sociológica. Todo ente puede ser incorporado al dominio finalista, es decir, es necesario y suficiente para ello que el hombre asuma aquella actitud que convierte *algo* en fin, y en consecuencia, otro *algo* en medio para el primero. Pero, en sentido estricto, hablamos de finalismo sólo cuando la transformación se remonta a una actitud explícita. La explícita atención al finalismo puede llamarse indistintamente racional o intelectual. Lo que importa es distinguirla de aquella otra en que el ente humano, no por el interés expreso, sino por alguna otra motivación implícita, llámese religiosa, ética, o de otra manera, toma a un ente para realizar otro: el puro actuar funcional, así, p. e., el puro acto del santo, que lo ejecuta por una intrínseca moción de unirse con Dios, se diferencia del acto de la magia, que ya es finalista, porque efectúa cierto rito *para* influir en las fuerzas divinas. El finalismo de la acción es, por ende, una categoría fundada en una *abstracción intelectual* que pretende cualquier motivación primordial, abstracción que, a su vez, es consecuencia de una desvinculación frente a lo directamente vivenciado, un enfrentamiento que, por diversas causas, se produce históricamente. En el momento actual somos testigos de ese multiforme desapego, hijo del positivismo y nieto de la ilustración. A este fenómeno lo llamamos desprendimiento o desatadura. Toynbee, y antes Ortega, describe este fenómeno bajo el título de «desintegración de alturas», que también se produce por una suerte de propagación.

Así, en nuestros tiempos, la técnica primitivamente circunscripta al campo del dominio físico-matemático, donde surgió como la aplicación prevista de la teorización empírico-naturalista, se extendió a la psicología, a la sociología, a la economía, y finalmente a todo el dominio de la sociedad humana.

Esto significa que la relación interhumana se ha transformado. Donde antes había un tejido intervivencial, encontramos ahora sujetos «relacionados», es decir, cada uno de estos sujetos, en vez de habérselas como «yo» con un «tú», se enfrenta ahora con un objeto que se llama «alter ego». Pero «el otro» ya no es vivido en inmediata conmoción pática —sino antipática—, si no se lo observa o concibe o «comprende» en una conciencia explícitamente dirigida hacia él: el «tú» inmediato se ha transformado en objeto-ente y, al mismo tiempo, en eslabón del finalismo. Brotando del impacto de la ilustración, se observa este desarrollo a través de la antropología de Fichte y de Feuerbach, en los cuales el «tú» se tematiza por vez primera. Pero donde el «tú» se convierte en objeto, se esfuma simultáneamente el «yo», para dejar su lugar a un «sujeto» o «ego», ambos igualmente entes no inmediatamente vividos. La instrumentalización total del hombre, con sus teorías de cultura, de valores, etc., es la consecuencia inmediata de este movimiento abstractivo de la desatadura. La aparición del llamado *hombre-masa* no es sino un epifenómeno de ella. En su famoso libro «El trabajador», escrito por Ernst Jünger en la Alemania del aciago año 1932, leemos estas frases:

Ciertamente —por extraño que sea en una época en que el hombre se presenta «en masse»— hay que empeñarse con un afán particular en percibirlo. (p. 97).

La pérdida de los «yo» y «tú» es la causa de la carencia de moral, de que Ortega y Gasset se queja en la «Rebelión de las Masas» (p. 178). Un ethos, un «paraje» común de personas humanas, no puede exigirse cuando en vez de éstos sólo existen sujetos de objetos. Para éstos se ha inventado el nombre de «collectivum» y de comprensión. Variando un célebre pasaje de la Filosofía del Derecho, de Hegel, podría decirse:

Cuando los conceptos pintan el claroscuro, se ha envejecido una configuración de la vida, no permiten su rejuvenecimiento, sino sólo su conocimiento. Conocer: ésta es la actitud frente al objeto-ente. La base de todo tecnicismo finalista. Pero conocer es abstraerse, es desatarse del vínculo primario y de su conmoción.

En la técnica, en el actuar sobre hombres desde el punto de vista económico, educativo, jurídico, político, etc., se calcula con entes; y la categoría de la causalidad, que fundamenta

las leyes del cálculo abstracto, parece dominarlo todo. El mundo del cálculo técnico se extiende cada día más; en esta dimensión hasta nosotros y los demás, son tales entes los que tratan con entes existentes y posiblemente existentes. Así trabajamos y reflexionamos en la vida cotidiana y científica: todo cuanto tocamos es éste o aquel ente que se distingue frente a otro ente semejante circunscripto, configurado, aunque sea de una manera vaga. Esta actitud del hombre en la vida cotidiana la llama Rilke «retorcida».

También la filosofía cree que no es la única posible, y que cabe otra. La actitud normal, exclusiva y directamente orientada en el ente; el *ón*, como es el término griego, ha sido designada con el término técnico *óntica*. Ella, quiéralo o no, se da siempre con entes y relaciones entre entes, los tiene que sentar ante sí, en la aprehensión perceptiva, en el recuerdo o en la imaginación, en la práctica como en la teoría; siempre presenta, representa entes. Pero veamos si esto es realmente todo; la imaginación poética nos quiere llevar tal vez a un misticismo algo patológico a donde la persona normal no puede acompañarla. Tomemos un caso de nuestra experiencia corriente. Cuando encuentro a alguien en la calle y me doy cuenta de que debo saludarlo, entiendo que esta persona conocida, tanto como yo, son dos entes bien definidos. ¿Y nada más? Limitándome estrictamente al caso, tengo que reconocer que he comprendido algo más, a saber, p. ej., que tanto el destinatario del saludo como yo, al encontrarnos, al conocernos, al saludarnos, hemos realizado *ónticamente* un conjunto de posibilidades. Salí, como el otro, de casa, porque me he propuesto alguna cosa que hacer. Preferí este camino y no otro. Entre estas posibilidades debe haber algunas que, en su unión, forman el sentido actual de mi yo y del otro yo, como determinadas personas humanas que se conocen y que deben saludarse. Más aún: al encontrar al mismo amigo un día después, diré que he saludado a la misma persona-ente. En este caso, el sentido incluye una nota más: la de la identidad del sentido, que me permite reunir los elementos de hoy y los de ayer en un sólo sentido, y así, sobre esta coincidencia de sentidos, identificarme a mí y al otro, pese a que nosotros hayamos cambiado, que nuestras experiencias sean otras nuevas, que el lugar de nuestro segundo encuentro sea

distinto hasta tal punto que un ser primitivo, en ciertas circunstancias, en vez de saludar, nos trataría como enemigo. Ya estas pocas indicaciones bastarán para percibir que el trato óptico depende completamente de ese horizonte de posibilidades que hemos llamado sentido, y que él y su comprensión implícita, generalmente no advertida, condicionan toda la praxis óptica. Sin embargo, ni el ser primitivo, ni nosotros civilizados, hemos elegido arbitrariamente el marco de enemigo en el primer caso, y el de idéntico amigo en el segundo. Estos horizontes tampoco están ubicados en nuestra subconciencia, sino bien conscientemente, pero sin advertirlo, los sabemos y nos movemos dentro de ellos con nuestra inteligencia *representativa* corriente, con la inteligencia óptica. Mientras ella trata con sus entes práctica y teóricamente, en y fuera de las ciencias, no advierte que de antemano se halla presa dentro del marco de sentido; las gentes saben —y creen que lo saben claramente—, *qué* es una persona humana. Creen que lo saben porque la ven y saludan en un sinnúmero de casos, cada día. Pero es al revés: ven hombres que «tienen» el sentido de persona humana, porque tienen un saber no advertido: el saber no representativo del sentido, de lo que es persona, el saber y ver, en un sentido amplio, por cierto, vago, no necesariamente claro y distinto, al decir de Descartes; pero saber previo y necesario para la actitud óptica. Y no hablamos ahora de cómo se ha adquirido tal saber en la experiencia, es decir, a lo largo de la evolución del hombre desde su niñez. Más bien llamamos la atención sobre supuestos analíticos de la actitud óptica en general.

Y así debemos reconocer que —si tomamos el horizonte de sentido como *supuesto primario* de la inteligencia óptica— la actitud que se dirige «anormalmente» hacia el sentido implícito y su marco, tiene que designarse igualmente como *primaria*. Este giro reductivo desde la onticidad hacia sus supuestos implícitos significa, por consiguiente, una inversión de la dirección de la mirada: los ojos no enfocan los entes, sino su horizonte de sentido, el todo estructurado de sus posibilidades, las que, en cuanto tales, condicionan su onticidad, forman su supuesto y, así, constituyen al ente. El recorrido desde el ente hacia el horizonte exige un esfuerzo para la mente acostumbrada a la

actitud natural. Es un cambio. Sin embargo, si observamos las cosas en esta dirección al revés, debemos reconocer que algo en nuestra existencia ha emprendido ya un camino, ya se ha relacionado, aunque inadvertidamente para nuestro entendimiento común, con el horizonte de sentido; estamos desde ya y desde siempre equipados de tal modo que lo hemos visto. Es a esta visión previa a la que los griegos llamaron *theoría*. Y el órgano de esta *theoría* ha sido designado como *nous*, espíritu o razón. La visión noética o espiritual es, pues, analíticamente anterior a la representación que llamaremos dianoética.

Muy antigua es la vía que acabamos de describir y que se remonta del ente hacia el horizonte de sentido, y de éste hacia otro horizonte de sentido y así en adelante hasta, tal vez, alcanzar un último marco dentro del cual se encuentren todos los precedentes. Ya Platón describió este camino, el *métodos*, auténticamente filosófico. El amor a la sabiduría —ese extraño Eros que guía al filósofo—, según dice en un pasaje famoso del sexto libro de su *Politeia*, o *Constitución*<sup>2</sup>, por su esencia, está impulsado a alcanzar el horizonte del ente; así no le es posible detenerse entre los numerosos entes que, según la opinión corriente, son todo lo que es; con perseverancia incansable y sin abandonar su impulso erótico, continúa el filósofo su marcha hasta captar todo ente en lo que le es propio. Sabemos que para Platón esta vía desemboca en último término en la visión del Agathón. Al traducir esta palabra de acuerdo a la versión usual como «Bien supremo», apenas queda algo de la intención platónica, y en tal caso tampoco habríamos logrado nada para la interpretación de lo «abierto» de Rilke. El Agathón es una idea platónica; más aún, es la idea de las ideas. Para aceptar una idea, es preciso haber abandonado la dimensión de los entes y de su actitud representativa, óptica. Hay que superar, hay que trascender los entes, hacia su horizonte de sentido, y pensar explícitamente lo que la visión noética —Platón la relaciona con el recuerdo del alma, el anámnesis— implícitamente nos revela. El Agathón debe comprenderse como horizonte de sentido que permite la constitución de un ente en

<sup>2</sup> Traducción del título de acuerdo con Verdross... Ver PLATÓN, I. c., 490 a, ss.

cuanto tal. Platón habla expresamente en superlativos: el Agathón, en cuanto idea, es *to phanótathón*<sup>3</sup>, lo cual, por su mayor esplendor, permite la constitución del sentido de toda onticidad, de todos los entes y de nuestro trato con ellos, que tampoco es otra cosa que un ente. En la esfera sólo alcanzable para la visión mencionada, «*en te gnestē*», el Agathón es «*teleuthaía*»<sup>4</sup>, lo que, en cuanto horizonte de sentido, es lo acabado. Sin embargo, y ahora llegan las palabras más afines a nuestro tema: «*mogis horüsthai*»<sup>5</sup>, a duras penas cabe pensarlo, verlo noéticamente. Por ello Rilke tiene razón: la criatura, fuera y en nosotros, está dotada para alcanzar lo que él llama «lo abierto». Pero nuestras mentes están torcidas, a tal punto que necesitamos el ejercicio penoso de los poetas y pensadores para hacer explícita la visión. Nuestra inteligencia corriente ya se ha acostumbrado a la praxis óptica.

Pero la existencia humana está equipada de tal modo que, aunque inadvertidamente, al tratar entes, ya se halla en conexión con lo que trasciende la onticidad. La misma existencia humana es trascendente. Para darse cuenta de ello, es necesario intensificar la conexión trascendente por una experiencia que recorre explícitamente la vía descrita, reúne los poetas y los filósofos: la experiencia de la *póiesis*, palabra que traduciremos aquí como «recreación». En efecto: el *poieta* es la persona que vive sobre la trascendencia, en el sentido que acabamos de elaborar, y así más que otras, tiene la vocación de expresarla. Daremos un ejemplo. Imaginémonos a un campesino que se preocupa pacientemente de labrar la tierra y cosechar sus frutos. Esos frutos, producto de su trabajo y de las fuerzas de la naturaleza, el labrador los venderá o consumirá directamente para conservar su vida y la de los suyos. Todo esto lo perciben la experiencia e inteligencia corrientes, y basándose sobre ellas, la ciencia lo conceptualizará en sus conocimientos sistemáticos. Mas desde una colina adyacente a ese campo, una persona que el campesino y el científico llamarían holgazán, observa cómo los animales van tirando el arado que el hombre dirige. Y de repente percibe algo que éste por hallarse demasiado abstraído

<sup>3</sup> I. c. 518c., 9.

<sup>4</sup> I. c. 517b., 8.

<sup>5</sup> Ibid.

por su trabajo y por la necesidad de terminarlo, no puede observar al mismo tiempo, aunque lo sepa desde un principio: que en el rostro del animal, en la superficie de la tierra y en la mano del labrador que levanta el látigo, actúa la misma potencia de la creación. Es esta potencia la que se conecta con la vida humana y animal, cielo, lluvias y sequías; tierra, brotes y frutos, en un solo marco, un marco que se extiende cada vez más, hasta perderse en la lejanía. Sin embargo, es sólo este horizonte el que a todo otorga sentido y unifica la imagen. Sin querer hablamos de una imagen: pero un poeta, un poeta pintor o un poeta lírico, instala todo ello en una obra que necesita más de los entes representados. Para ello es necesario que haya visto lo que la onticidad no percibe: que se haya sentido llevado por la potencia creadora que amalgamó todos aquellos diferentes entes singulares en un solo horizonte, dándole así por recreación de la creación el sentido de la labor debida del campo, de una vida enderezada hacia un destino específico en el mundo. Al poeta fácilmente puede parecer que el animal ante el arado habría percibido lo mismo con su vista, dirigida hacia la lejanía del cielo; que el animal se habría sentido así —como antes, en un instante eterno, el poeta— parte del cosmos, parte de la creación. El poeta que repiensa este camino y se ubica en él, es, por lo tanto, recreador: éste es el significado de la *póiesis* mimética, de la cual habla Aristóteles en su Poética.

Ahora bien, la filosofía llama a este método que se remonta desde el ente hacia su horizonte-idea, en cuanto fundamento y horizonte de sentido, *método trascendental*. Los griegos sabían que este camino no es fácil. Heráclito designó al sentido con las palabras *logos* divino, *logos theïon*. Según un pasaje de Enesidemo, uno de los filósofos escépticos del primer siglo a. C., afirma, *to periéjon hemäs logikón*: lo que nos circunda está lleno de logos. Es este logos el que, más tarde, recibió el nombre de *nous*, espíritu. Por consiguiente, hablaremos de un enfoque onto-lógico, cuando, en contra de la actitud natural, la óptica, comprendemos el ente *en su sentido* trascendental.

Mas desde ya tenemos que precavernos contra uno de los más funestos errores de la mente humana. Y para ello será necesario otro pequeño rodeo por la filosofía, rodeo que nos acercará, sin embargo, algo más a las profundidades de la poesía

rilkeana. Ya hemos indicado que para la captación del sentido es preciso, según los griegos, valerse de una capacidad específica: de la visión noética. Quien se queda, como es lo normal, sólo entre los entes, el hombre de la calle, el científico, el técnico, el que obra solamente por alcanzar sus fines ónticos, propuestos, puestos y el que no tiene más que esta intención presentativa, nunca se dará cuenta explícita del sentido de su hacer. Su praxis, toda su vida, permanecerá en la esfera de la pura opinión infundada: de la *doxa*, como decía Platón. Y si una vez hace una incursión involuntaria en la dimensión del *logos* del ente, en la ontología, aplica, en vez de su facultad noética, exclusivamente la otra, la *dianoética*. Pero esta última facultad, analítica y sintética, que debería funcionar *sobre* la otra, y en realidad lo hace, aunque inadvertidamente, puesta así en juego escuetamente, sobre un *logos* no bien comprendido, lo toma como ente, lo ontifica, no lo deja ser lo que es: horizonte de sentido. Voy a explicar esta desfiguración, valiéndome de otro pensamiento de la *Crítica de la Razón Pura*.

En efecto: en la Introducción a la Dialéctica trascendental, Kant previene contra el peligro de la ilusión trascendental. Esta consistiría en la propensión natural e inevitable de asignar un objeto-ente a las ideas, los horizontes de sentido, que nuestro espíritu noético, la razón, según la terminología kantiana, aprehende. Para Kant, las ideas son meras reglas para el uso completo del entendimiento, así se llama el pensar dianoético; de modo que no les correspondería ningún fenómeno tan empíricamente captable como lo son los objetos de la ciencia natural. Así, a la idea de «mundo», p. ej., no corresponde ningún objeto, puesto que «mundo» indica tan sólo el todo absoluto de los fenómenos. Parece, pues, que «mundo» es nada más que algo irreal que no debería hipostasiarse, es decir, transformarse en la mente en algo real. Es verdad, si definimos la realidad por un ingrediente sensible, como lo hace Kant, consecuente con los propósitos de su *Crítica de la Razón Pura*, entonces ya, «per definitionem», lo que se muestra en la idea de «mundo» queda desterrado a una dimensión de un puro cielo mental. Pero el mundo de la existencia humana, pese a formar un sentido noético, no está en un *tópos hyperouránios*, en un lugar supraceleste, no es un *mundus* del mero entendimiento, un

*mundus intelligibilis*, en el sentido de Kant, el que entonces estaría separado, *jeris*, del existir del hombre.

Ciertamente, si Kant define el objeto por la experiencia, y ésta, aparte de otros componentes, por las intuiciones del tiempo y espacio físico, entonces es claro que el mundo, como pura idea de la razón dianoética, es un mero concepto límite, al cual no corresponde ninguna realidad. Mas en todo este discurso no se advierte el propósito kantiano en la *Crítica de la Razón pura*, propósito muy limitado, que podríamos circunscribir de la siguiente manera: la metafísica tradicional se vale de un instrumentario de categorías que, algo depurado en su aplicación a los fenómenos de la física newtoniana, es coherente y sistemático, dando de este modo una dimensión de objetos en el espacio y tiempo de la mecánica clásica. Pero en modo alguno es permitido remontarse con este instrumentario a la disciplina peculiar de la «prima philosophia», disciplina que Aristóteles trató en los libros designados luego como *Metafísica*. La intención kantiana de fundamentar también esta disciplina, surge solamente cuando se toma en cuenta lo expuesto en sus obras posteriores, la *Crítica de la Razón práctica* con la *Metafísica de las costumbres*, la *Crítica del Juicio* y el *Opus posthumum*, en particular.

Lo que de todo eso nos interesa aquí, puede resumirse tal vez del modo siguiente: La existencia humana, tal como Kant la reconoce, en su complejidad, llega a su perfección mediante una actitud que se orienta en la razón. Pero esta razón no es tan omnipotente como la creyeron las gentes de los siglos XVII y XVIII. Ya se hacen oír los primeros escépticos, los Hume, Malebranche y Rousseau. Es necesario limitar el orgullo y la vanidad que en el creciente poder técnico hizo caer al pensar moderno, tan alejado de la natural humildad del hombre medioeval, que se prosternó ante su Dios, ahora olvidado. *Crítica de la Razón*, limitación de la razón a sus confines connaturales, dentro de los cuales le queda aún mucho por hacer, y actitud humilde de acuerdo a esta regla; tales los impulsos de la obra kantiana. Hay que rebajar la medida de la razón humana a la escala que le es peculiar, a la realidad que le es propia. Por ello, hay que conocerse a sí mismo, en cuanto hombre. El viejo *gnóthi seautón*, que ya desde el templo del Apolo délfico hizo re-

sonar su voz contra la *hibris* griega, de elevarse en vida al rango de los dioses, es decir, a un existir inmortalizado, late otra vez en las tres Críticas, fragmento filosófico frente a la intención final que se desprende del *opus posthumum*. Pero, ¿no cayó Kant sin quererlo, víctima del mismo mal que combatió? ¿No fué él víctima del orgullo de la razón, de antemano destinada al uso del pensar dianoético? Este hecho se manifiesta en grado sumo cuando, después de cercenarla, pretende fundamentar con ella la conducta moral. La razón, como idea deontológica del hombre, se enfrenta a su estado caído, es decir, dominado por sus malos instintos egoístas. Sólo está en la vía hacia su esencia humana de libertad racional autolegisladora aquel hombre que, en su manera de vivir —en vez de caer en el mundo de la atracción patológica— respeta la ley dianoéticamente elaborada.

Se advierten dos cosas: primero, que esta moral no es formal en modo alguno, sino que el error kantiano consiste más bien en haber dado a la idea del hombre un contenido tan dianoético que, detrás de esta abstracción, ya no podía asomarse la existencia total. Para el propio Kant, darse la ley y respetarla, son funciones esenciales, pero al mismo tiempo eficaces, de la existencia humana. La ley moral que él designó como hecho de la libertad esencial, es un factor bien efectivo en la vida del hombre respetuoso. Tal factor tiene, pues, una realidad, en un sentido muy auténtico, pese a su idealidad trascendental racional-crítica. El *factum* de la ley moral es un *deber-ser* que, dentro de su marco *ideal* de hombre, determina su existir. En cuanto tal, no es un objeto del entendimiento dianoético y, sin embargo, hasta dentro del pensar kantiano es algo que el existir puede respetar.

¿De qué índole será este respeto que se somete a algo no objetivo, distinguiéndose para Kant, precisamente en ello, de las propensiones patológicas que caen presas del mundo de las «cosas»? Lo dice textualmente: «El respeto se dirige exclusivamente hacia personas, no hacia cosas», lo cual significa en nuestro lenguaje, hacia un horizonte trascendental, hacia la idea de hombre, hacia un deber ser existencial, y no hacia objetos de la experiencia sensible.

El «respeto» es, pues, una manera de captar que, en vez de tratar con los objetos de la física matemática, retrotrae el objeto kantiano al existir humano, a la idea de la razón trascendental, a un todo de puras posibilidades que constituye el sentido del hombre. Pero, ¿acaso respetamos realmente ideas y no hombres de carne y hueso? El hilemorfismo aristotélico, conservado en el pensamiento kantiano, soluciona la pregunta. El universal, la *morfé-idea*, no está separado del ente; el ente es *synolon, hyle* constituida por su sentido trascendental. En el hombre de carne y hueso respetamos su dignidad deontológica de existencia libre y racional. La específica manera de captar el horizonte noético, de retro-ver, esto es, de respetar, la llamó Platón «*ennoein*»: mirar con el espíritu, (*nous*), dentro; lo que más tarde se tradujo al latín con el término *intelligere*. Pues la intelección noética, es la facultad, potencia o *dinamis*, precisamente correspondiente a la *theoria*, la consciente y trabajada visión del horizonte trascendental.

El horizonte trascendental del hombre es caracterizado, de acuerdo con lo que llevamos dicho, como deber-ser, direccionalidad deontológica vista por el respeto. Por ello Aristóteles pudo aplicarle su pensamiento teleológico. El *bíos* humano, el todo trascendental del existir, su praxis, es labor: *ergon*, dirigido hacia un *télos*, el fin. Si se toman estas expresiones como términos que señalan cosas, entes, en vez de horizontes trascendentales, se incurre en un completo mal entendido del pensar griego. El *ergon tou anthrōpou*, tratado en la Ética a Nicómaco, el existir humano en su sentido, el posible deber-ser, se dirige hacia su perfección, su *telos*, y, en cuanto tal, es *entelécheia*, o, considerado desde el ángulo de su ejecución, *enérgeia*.

No perdiendo de vista que el *ergon anthrōpinon* es un sentido deontológico, se explicará más fácilmente que su aprehensión debe verlo desde su última posibilidad, es decir, con la anticipación del fin. Tal anticipación es la *proairesis* aristotélica. El logro de una *praxis* humana tiene que medirse, por consiguiente, por el fin, la posibilidad existencial más elevada: la *proaiēresis* debe abarcar la *eudaimonia*, el lograr feliz del existir, lo que se llama vulgarmente y, por lo tanto, no deontológicamente: el bien supremo, en vez de decir: horizonte total del deber-ser supremo. El idealismo aristotélico y el kantiano coin-



ciden formalmente en este punto. Pues Kant asigna el sentimiento de respeto a la razón pura <sup>6</sup> *a priori*: lo cual significa para él respeto ante el deber-ser supremo. Pero desde Aristóteles hasta Kant, el *topos*, lugar, y con él el contenido de este deber-ser ha experimentado un desplazamiento. El griego consideró su *bíos* como orientado por una idea, que recibió cada vez el nombre de una de las divinidades. La divinidad griega es la expresión ideal de un determinado marco de posibilidades deontológicas humanas. El hombre griego concibe su existir en su deber-ser como imperfecto finito, pero en vía de perfección hacia la idea inmortal de la figura divina de la cual es secuaz. Esta tendencia hacia la idea y con la idea es el *Eros* platónico, el que aproxima y ata el *bíos* óntico-ontológico del hombre al divino sentido trascendental, al *bíos theôn*, como dice Platón en el Fedro, donde trata detenidamente de esta cuestión.

Para la época de Kant, este enderezamiento endemoniado que imprime a toda la praxis su modalidad, lo que en griego se llama *ethos*, no se dirige a una idea divina, sino a la idea del hombre racional. El idealismo, la direccionalidad deontológica, tiene ahora otro contenido. El *ethos* divino de Kant es un *ethos* tenido por la idea de una humanidad racional crítica, en vía hacia la cual el hombre cumple con su destino. Por ello se sigue consecuentemente que en la Crítica de la Razón práctica la acción que se constituye en virtud de aquel sentido del respeto, la acción por el deber, es elevada al rango del *bíos* divino griego.

«Deber —dice Kant en uno de sus pocos momentos exaltados—, tu nombre grande y sublime, ... cual es tu digno origen y donde se halla la raíz de tu noble linaje... aquella raíz de la cual derivarse es la condición indispensable del valor que sólo los hombres pueden darse a sí mismos»<sup>7</sup>. Y algunas líneas más adelante exclama: «La ley moral es santa —inviolable. El hombre es, ciertamente, harto profano, pero la humanidad en su persona tiene que ser santa para él»<sup>8</sup>.

Y en la *Crítica de la Razón pura* afirma que la razón humana contiene ideales que, sin tener la fuerza creadora de las ideas platónicas, poseen no obstante fuerza práctica ... sirviendo así de fundamento a la posibilidad de perfeccionar ciertas acciones. No tenemos otra regla para juzgar nuestras acciones, que la conducta de ese hombre divino que llevamos en nosotros y al cual nos comparamos, juzgamos y así nos corregimos, sin nunca poder alcanzarlo»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Crítica de la Razón práctica*, 76.

<sup>7</sup> *Crít. de la R. práct.*, 76.

<sup>8</sup> 1. c., 86.

<sup>9</sup> 1. c., 87.

Pues bien: lo que queríamos demostrar con esta sucinta exposición era que en las concepciones de la filosofía griega y en la del filósofo de la ilustración crítica —prescindiendo de todas las otras diferencias— hay un cambio, precisamente ese cambio que marca la época de la historia trascendental: se transformó, bajo el mismo nombre de idea, el pensar del horizonte de sentido. El *ethos* direccional se alteró: el *eros* enderezó al griego hacia un existir divino, el amor kantiano lo orientó en una libertad racional dianoética, que le impidió la explicitación noética de su profundo espíritu.

Era una ética del *bourgeois gentilhomme* que, en el tiempo de los neokantianos, se habrá transformado en una pequeña élite de intelectuales, mayormente científicos de la naturaleza, que se miraron orgullosamente en el espejo dianoético de sus obras técnicas; una moral elevada que sirvió solamente a una clase de personas apartadas del vivir concreto. Por ello debía llenarse la gran intuición kantiana con un contenido más ligado a la *noesis* de la persona total.

Este sentir fué el que sugirió a Schiller la idea de una personalidad complementada por la imaginación trascendental, que Kant había borrado desde la segunda edición de la *Crítica de la Razón pura*, sometiéndolo su sombra desangrada al entendimiento. Y, frente al neokantismo, fué la llamada ética material de valores la que reivindicó la *noesis* trascendental en su temática del sentimiento, y que debía malograrse en el mismo momento en que ontificó su horizonte trascendental en objetos-valores, en entes de la *dianoesis* abstracta, es decir, desconectada del *nous* jamás objetivable.

En todo este movimiento debe mencionarse, finalmente, el más importante: la radicalización de la estética trascendental kantiana por Edmundo Husserl. Este intento significa nada más y nada menos que el cambio de la idea del hombre que se había operado en el campo de la filosofía de la vida, por Dilthey, Simmel, etc., llevado al terreno de la fenomenología trascendental. Desde este instante la filosofía pudo reintegrar a su investigación la idea *total* del hombre en su mundo, viéndola como una meta de una labor interminable. En efecto: ya desde Aristóteles a Kant había cambiado la idea de mundo. ¿Qué es el mundo en cuanto horizonte trascendental? Kant nos dice,

en una nota al último capítulo de la *Crítica de la Razón pura*, donde habla sobre «La arquitectónica de la Razón pura»<sup>10</sup>, que «mundo» es el «concepto que se refiere a todo cuanto interesa necesariamente a todos los hombres». Esto, formalmente, es exacto. Y exacta y muy sutil es la distinción trazada en este contexto, entre el filósofo de escuela y el de mundo, que le fué ciertamente sugerida por el viejo adagio: «*Non scholae sed vitae discimus*». El maestro de filosofía, en sentido de escuela, es solamente un artífice de la razón. El maestro mundano, en cambio, es el verdadero filósofo, el filósofo ideal, por utilizar su instrumentario, es decir, las enseñanzas, para promover los fines esenciales de la razón humana, y, en último término, el destino total del hombre.

Hasta aquí la Crítica nos hace comprender que «mundo» y destino del hombre son términos correlativos, sin ser entes. Son dos ideas horizontes trascendentales de posibilidades. Del lado, digamos, subjetivo: la personalidad como sentido deontológico; el existir ideal que, como deber-ser, se impone a su libre obrar, al *ergon antrópion*. Y del lado objetivo, sin por ello ser ningún objeto de la experiencia sensible: el mundo; la totalidad de lo debido, de acuerdo a los intereses necesarios de todos los hombres, es decir, el todo ideal de lo feliz, logrado *in fieri*; la *eudaimonía*, pero comprendida no como *telos*, fin, objeto, sino como horizonte trascendental del *bíos antrópion* en su concordancia con el *bíos theou*.

La idea de esta unión que desde Platón hasta los místicos preocupa a la humanidad, viene así a incorporarse en el pensar trascendental. Pero ya se habrá advertido que mundo, como horizonte trascendental, no es un concepto de una trascendentalidad cerrada. Más bien irrumpe en ella, gracias a la *Eudaimonía* trascendental, una abertura. Sólo a través de ella puede un pensar trascendental concebir de manera adecuada, es decir, deontológica, que el existir humano pende del *bíos theou*, del último fondo enigmático. Este hecho del pender, visto desde el existir humano, es el interés conducido, erótico, el «interesse» en sentido estricto. Visto desde el lado inverso, lo llamamos *destinación*.

<sup>10</sup> B. 597.

Destinación es, pues, el horizonte trascendental total que fundamenta aun la mundanidad. Sólo cuando nos damos cuenta de que la destinación, en todos sus aspectos posibles, se patentiza como deber-ser mundano-histórico que se impone trascendentalmente; cuando reconocemos, por lo tanto, que la existencia humana, en su correlatividad con ella, es también como deber-ser, que ha de responder en el respeto, estaremos en condición de concebir el existir humano como una *misión* guiada por el amor, y cada vez distinta, según el escalón del horizonte alcanzado. «Missio» significa originariamente *estado de lanzado*; lanzado desde el último fondo hacia el mundo de la existencia humana, para, a través de ella, alcanzar de nuevo un *bíos* en la *Eudaimonía*; éste es el círculo, la circulación deontológica, la fuente eterna en que la poesía y la filosofía confluyen. Claro que si se toman estas expresiones en un sentido óptico de cosa, es decir, en el sentido de objetos representables, en vez de un sentido trascendental, se habrá caído precisamente en una dimensión que estos pensamientos abandonaron. No se trata de alcanzar un fin propuesto por la voluntad. Tal dimensión de fines es el mundo de los objetos reproducibles por la acción técnica que ha perdido el contacto trascendental de amor con la destinación.

Los ojos del hombre tecnificado están torcidos, ya no pueden captar sentidos trascendentales. Y, no obstante, también en tal existir se realiza un deber-ser. Sólo que esta idea de humanidad le viene impuesta a través de la tradición escolar. Ciego para su sentido, el hombre de la vida técnica se ha sometido ya a la contingencia histórica y la vive sin la auténtica libertad noética. Todo cuanto hace, es proponerse los planes calculados de sus cosas, las *res cogitatae*. El hombre ha perdido así el contacto consciente con su misión destinadora. Esta pérdida es la perdición dianoética de la época ilustrada que se extiende, más aún, que se ha acrecentado en el hombre técnico de nuestros días. En los polos extremos de la época técnica existen dos tipos: el técnico de la fe, que cree poder convertir la existencia humana por medio de fórmulas dianoéticas, en que un dogma, una vez vivido, languidece en la *doxa* vacía; y por el otro extremo, el técnico del material humano y extrahumano, que cree ordenar la sociedad mediante las reglas de una sociología eco-

nómica. Frente a este mundo de técnicos, se levanta la voz del poeta que avistó lo abierto:

*lo abierto que tan profundo late...*

El animal, como el niño y hasta casi los amantes, como en seguida explicaremos, tienen un pensar dianoético tan poco desarrollado, que su *nous* alcanza sin trabas al *nous* abierto del espacio libre, así como los muertos ya *son* su destino en la destinación trascendental. Para ellos, morir es nada más que transitar, el tránsito que un ser que se halla internado en la «gran circulación de la sangre», como Rilke, en una carta, llama a la unidad de *lo abierto*, ya ha dejado tras sí, aunque su morir podría repetirse. Para la *noesis* del poeta, morir no es sino el aspecto del existir que nosotros no percibimos, porque nos lo impide la opinión corriente. Esta *doxa* representa en el morir un término de un fin óntico, como son sus fines propuestos: el término de una cosa-ente que ya no sirve y que —como trasto viejo— se abandona a la completa destrucción. Tales trastos son llevados de un lugar a otro, transportados de una casa a otra, que una vez se llamará cementerio, sacudidos y espabilados. No han aprendido de las flores que vivir, trascendentalmente, es un transformarse infinito, una forma de despliegue, que pasa desde lo visible a lo invisible del horizonte deontológico. Si amar es tal sentido que se nos impone en ocasión de nuestro posible encuentro amoroso óntico, la representación del ente amado como ente-fin nos impide mantenernos en el amar mismo como idealidad. Pues nuestro pequeño destino terrenal-óntico consiste en enfrentarnos: enfrentarnos, debido a la dianóesis de la razón discursiva, con representaciones pasajeras, definidas y, por ello, no integrales e integradas en una pureza noética, donde ya no es menester preocuparnos y custodiar la cadena de propósitos, de lo propuesto, pre-sentado en el mundo donde opera el cuidado heideggeriano.

Todos los entes, en cuanto son *como* algo, nos oponen así mismo un *no ser* como otro ente. La *noesis* no se preocupa: morir es, para ella, integrarse en el vivir más amplio de la gran circulación, donde todo puede pasar a todo, sin deformaciones, donde no existen propósitos, deseos, sino el puro mirar, el puro saberse en la respiración infinita. En este momento Rilke al-

canza con la expresión misma casi el límite de la dianoética. Digo «casi». Pues, precisamente, éste es el último problema común al filósofo y al poeta: la expresión del saber y pensar noético. Puesto que toda expresión es la de una significación analítico-sintética, lo simbolizado por las poesías y lo comunicado por las ontologías propiamente tales contiene una paradoja insuperable. Para-dóxico es lo que va contra la *doxa dianoética*: comunicarse con otros entes humanos es una obra óntica. Dentro de la onticidad idiomática de la *doxa* corriente, la actitud natural, deberá el filósofo de la fenomenología trascendental transmitir lo que ha captado por medio de la nóesis.

Existen filósofos, tales como Jaspers, que abandonan la tentativa de una comunicación adecuada. Y Jaspers tiene razón hasta cierto punto. En efecto: todas las palabras que la filosofía trascendental utiliza ya revisten, empapadas por el uso óntico, un sentido representativo. Hablar de fin, potencia, muerte, cuidado, angustia, de la nada, es un peligro, porque la opinión corriente toma estos términos con una significación representativa. El *theorein* trascendental, mal comprendido, es tomado como una psicología de profundidad, de modo que a fin de realizar la visión noética han sido alertados todos los órganos de la sensibilidad romántica, la que precisamente desea sin saber. Jaspers se contenta, por lo tanto, con una comunicación que él llama evocativa o apelativa, para precaver al oyente de caer en el mundo de la sensibilidad y del entendimiento dianoético. Heidegger, dándose cuenta en un primer momento de la dificultad del lenguaje exigido, retira el segundo tomo de «Ser y Tiempo» de la publicación, y, en la nueva introducción a la conferencia «Qué es la metafísica», que agregó en el año 1949, reacciona frente a los malentendidos dianoéticos con todo un diccionario de sus términos, donde hace contrastar su significación ontológica con la respectiva significación óntica errónea.

Parece que, últimamente, ha abandonado la tarea de explicarse. Los últimos trabajos hablan un lenguaje cada vez más difícil, puesto que las palabras de uso corriente se toman con un sentido ontológico completamente arcaico o arbitrario, para diferenciarlas y evitar en lo posible su lectura óntico-dianoética. Pues bien. El poeta que mira de tal modo que puede tildar de torcidos los ojos de sus congéneres, se encuentra en el mismo

apuro. Y la interpretación debe llamar la atención sobre esta dificultad. Únicamente que el poeta, a diferencia del fenomenólogo, tiene una libertad más grande: sus símbolos son evocativos, y, tal vez, sus impresiones no son siempre y puramente ontológicas, con el efecto de que casi todo el pensar filosófico fenomenológico cae en una mezcla óntico-ontológica.

Pero precisamente por esta circunstancia revela algo muy importante: en el momento de la comunicación, por lo menos, también la filosofía ontológica ontifica y libra a la mala inteligencia exclusivamente dianoética todos sus logros trascendentales. Por ello es necesario, para progresar en la fenomenología de la existencia humana, que uno se haya ejercitado pacientemente y por propia cuenta en el traspaso reconduccional desde el ente hasta su sentido, en este caso deontológico.

Con tal advertencia podemos terminar rápidamente nuestras interpretaciones.

El espectador no es el protagonista de la integración en el espacio puro y libre de lo abierto. Es asistente al espectáculo presentado por los entes privilegiados.

La dimensión de los entes, tomada por sí misma, es siempre un caos. La inteligencia óntica precientífica y científica organiza su organización técnica. Pero la mera organización no fundamentada en un sentido auténticamente deontológico, en una idea directriz susceptible de conmover desde el fondo noético, se desmoronará tarde o temprano. Desmoronar viene etimológicamente de *morón*, *morena*, lo que significa tanto un montón de mieses que los segadores, después de segarlas, hacen en las tierras, como el montón formado por acumulación de piedras y barro transportados por un glaciar. Desmoronar equivale, pues, a venirse a menos, irse destruyendo las cosas y los hombres entes desde los dos extremos del calor de la tierra fructífera hasta el frío del helado desierto. La actitud del puro hacer óntico, hasta en las ciencias, está expuesta a la destrucción, y sin el contacto con el todo abierto, es un juego infructuoso. La consiguiente especialización del técnico lleva a la propia infecundidad como existir humano. Esto es tan verdad, que vale también para la filosofía misma. Afortunadamente, como Schiller nos consuela en su sexta Carta sobre la educación estética del hombre, «el uso unilateral de las fuerzas, aunque al individuo lo con-

duzca al error, al género humano, empero, lo lleva a la verdad». Y, precisamente, con una alusión a nuestro filósofo de Koenigsberg, pregunta retóricamente:

«¿Acaso un espíritu por así decirlo disuelto en el entendimiento puro y en la intuición pura, podrá ser capaz de trocar las severas ataduras de la lógica por la libre marcha de la fuerza poética, captando así la individualidad de las cosas con un sentido fiel y continente?».

La filosofía actual, que ha tornado otra vez al existir en su sentido plenario, no debe olvidar esta advertencia, al medirse en una interpretación con la obra de un poeta. La necesita como guía hacia la verdad. Todo corte entre el pensar noético y dianoético es un corte en el mundo de la humanidad. Por ello la universalización de la visión noética, o, dicho en términos husserlianos, la radicalización de la estética trascendental de Kant en un análisis constitucional, que irá verticalmente y a través de todos los horizontes trascendentales hasta el originarse del mundo y, correlativamente, del existir humano, o sea, del sujeto trascendental, debe formar el programa de la fenomenología futura. Y Rilke termina:

... Como, sobre la última colina  
desde la que una vez más  
se le muestra su valle entero,  
se torna, se para, permanece,  
así vivimos y siempre nos despedimos

Estos versos tienen un doble sentido: el que mira hacia el valle de los entes pasajeros, con sus ojos vueltos hacia atrás, está forzosamente en la actitud de despedida. De-espedir significa estar arrojado, como se despide una lanza, una piedra. La despedida le viene al existir humano por detrás: el hombre mismo está lanzado sobre el camino de la despedida. Su estado óntico es una situación inevitable. Pero el poeta la soporta afligido y regocijado a la vez, en una ambivalencia que es peculiar a los estados afectivos profundos, fundados en la conmoción destinadora, o sea, deontológica —*thinganein ton eiden*—. En efecto: la despedida despide a la existencia hacia su propio morir y, a través de la muerte, hacia lo abierto. Soportar la postrera posibilidad de la última despedida re-suelve al existir humano, y así, despedido y resuelto, lo lanza hacia los límites del universo trascendental.

En este momento la vida del poeta ha alcanzado su integración máxima en el círculo más grande de lo abierto. Su cometido terminó con su *poiésis*, la re-creación del círculo ejecutado y conservado en el lenguaje. Pero para la filosofía, en este mismo momento en que converge con el movimiento deontológico de la existencia *poiética*, se plantea un último problema: la vida filosófica no es *poiética* en el mismo grado: no le es dado ni permitido aproximar la palabra óptica al ritmo de la destinación. La vida del filósofo es interpretación dianoética de las visiones, las *theorias noéticas*. La exégesis significa trabajo analítico sintético, pero sin perder el vínculo con la noética. En este trabajo, sin embargo, se han perdido ya algunos de los componentes deontológicos: la comunicación filosófica, cuanto más analiza y sintetiza, cuanto más colige, que eso significa *dialégein*, tanto más abstracto resultará su mensaje. El último edificio ingente de tal sistema dialéctico, la filosofía de Hegel, tenía por esta razón un doble efecto vivificador muy interesante: por una parte, la reacción *poiética* de Kierkegaard, el que, frente al pensador objetivo, como llamó a Hegel, frente a este palacio de figuras de cera en que nadie podía respirar, se atrevió a saltar a través de su existencia hasta la paradoja de Dios. Por la otra, el salto desde el rascacielos del espíritu absoluto a la tierra plana de la materia social-económica, el salto político de Marx.

El filósofo se encuentra, en cuanto filósofo, entre estos dos extremos: la acción religiosa y la acción social-política. Entre ellos debe mantenerse o dejar de actuar como filósofo: su vida es, precisamente, la acción intermediaria: la llamé, hace años ya, acción trascendental: el *nous* clavado en el último horizonte, soportando su conmoción, necesitará aún las fuerzas para actuar ópticamente en el trabajo dianoético: ésta es la modesta misión de su buena voluntad.

#### OCTAVA ELEGIA DE DUINO

Con todos los ojos ve la criatura  
lo abierto. Sólo los nuestros están como vueltos,

y, puestos como trampas alrededor de ella  
y su libre salida, la encierran por completo.  
Lo que está fuera lo sabemos únicamente  
por el rostro del animal; pues ya al niño tierno,  
le volvemos y lo constreñimos a ver hacia atrás:  
ver lo configurado, no lo abierto que tan profundo late  
en el rostro del animal. Libre de muerte. ★  
Sólo nosotros la vemos; el libre animal  
siempre tiene tras sí su ocaso,  
y delante de sí a Dios; y cuando avanza,  
camina en Eternidad, como manan las fuentes.  
Jamás nosotros, ni por un día,  
nos enfrentamos con el espacio puro,  
por el que las flores se despliegan infinitamente.  
Siempre hay mundo y jamás ausencia de lugares,  
libre del no: lo puro, lo incustodiado,  
lo que uno respira e infinitamente *sabe*  
sin desearlo.  
Se abandona a éste el niño, silenciosamente,  
y le sacuden y espabilan. O tal muere y lo es.  
Porque, cerca de la muerte, uno ya no la ve,  
sino que mira atónito hacia afuera, quizá con una gran mirada  
[de animal.

Los amantes, si no fuese el otro,  
que estorba la mirada, casi lo alcanzan, y se quedan .  
[asombrados...

Como por descuido, se les abre  
detrás del otro: pero nadie puede pasar por encima de otro,  
y de nuevo emerge mundo para él.  
Siempre afrontando lo creado,  
vemos sobre él sólo el espejismo de lo libre,  
oscurecido por nosotros. O que un animal,  
mudo, levanta la vista, traspasándonos.  
Esto quiere decir Destino: estar en frente,  
y nada más que eso, y siempre en frente.  
Y nosotros: espectadores, siempre, en todas partes,  
encarados con todo y jamás mirando hacia afuera!  
A nosotros nos revierte. Lo ordenamos. Se desmorona.

Lo ordenamos de nuevo y nos desmoronamos nosotros mismos.  
Pues ¿quién nos ha dado vuelta, de modo que  
por más que hagamos, estemos en la actitud  
de uno que se marcha? Como, sobre la última colina  
desde la que una vez más  
se le muestra su valle entero, se torna, se para, permanece—,  
así vivimos y siempre nos despedimos.

## El estado actual de la Filosofía del Derecho

Por el DR. JUAN IZURIETA CRAIG

Cuando los organizadores de esta magnífica Exposición Bibliográfica Internacional tuvieron la gentileza de invitarme para pronunciar esta conferencia sobre «El estado actual de la Filosofía del Derecho», me puse detenidamente a considerar cuál sería el enfoque más oportuno en este caso concreto, para poder presentar de modo más acabado y preciso la exacta situación en que se encuentra esta disciplina en cuestión.

Porque, a decir verdad, siuviésemos que hacer la presentación de ciencias o disciplinas que han realizado ya grandes progresos y decisivos descubrimientos, como la metafísica, las matemáticas o algunas ciencias físicas, sería suficiente para lograr nuestro objeto dirigir una mirada retrospectiva y mostrar el largo camino recorrido, dejando así en manifiesto junto con los ponderables esfuerzos de sus cultores, las definitivas conquistas de esa ciencia y sus magníficas realizaciones. Pero tratándose de una ciencia en formación, como la Filosofía del Derecho, quizás el procedimiento pudiera ser el inverso, y en vez de dirigir nuestra mirada hacia el pasado fuera más conveniente dirigirla hacia el futuro, comparando así nuestra situación actual, no ya con nuestra situación de ayer, sino con nuestras perspectivas del mañana.

He dicho que la Filosofía del Derecho es una disciplina en formación o, si se quiere, una parte o capítulo de la Filosofía que todavía se encuentra en estado embrionario, con lo cual no pretendo afirmar que esta disciplina se haya originado en