

Lo abierto es en el mundo interpretado: una interpretación de la Octava Elegía de Rilke¹

Javier Castellote Lillo²

Recibido: 20 de octubre 2022 / Aceptado: 1 de febrero de 2023

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo plantear una interpretación desacostumbrada sobre el concepto poético de lo “abierto” que Rainer Maria Rilke presenta en la octava elegía de sus *Elegías de Duino*. Para ello, en primer lugar, trataré de deshacer una de las lecturas más clásicas que se han realizado desde la filosofía sobre el concepto de lo abierto rilkeano: su rigidez metafísica. En segundo lugar, apuntaré que la interpretación que realiza Martin Heidegger sobre lo abierto no tiene en cuenta aspectos relevantes de la octava elegía que cuestionarían la idea, defendida por Heidegger, de que para Rilke el ser humano no tiene ninguna posibilidad para lo abierto. En tercer y último lugar, reinterpretaré lo abierto de la mano de Judith Butler y de sus conceptos “aprehensión” y “reconocimiento” con el fin de apuntar que lo abierto se presenta para el ser humano en la forma de un rompimiento continuo entre la construcción y el desmoronamiento.

Palabras clave: Rilke; abierto; mundo interpretado; metafísica; Heidegger; Butler; marco; aprehensión; reconocimiento.

[en] The open is in the interpreted world: an interpretation of Rilke’s Eighth Elegy

Abstract: The aim of this paper is to propose an unusual interpretation of the poetic concept of the “open” that Rainer Maria Rilke presents in the eighth elegy of his *Duino Elegies*. To do so, firstly, I will try to undo one of the most classical readings of Rilke’s concept of the open in philosophy: its metaphysical rigidity. Secondly, I will point out that Martin Heidegger’s interpretation of the open does not consider relevant aspects of the eighth elegy that would question the idea, defended by Heidegger, that for Rilke the human being has no possibility for the open. Thirdly and finally, I will reinterpret the open in the light of Judith Butler and her concepts “apprehension” and “recognition” to point out that the open presents itself for the human being in the form of a continuous rupture between construction and breakdown.

Keywords: Rilke; open; interpreted world; metaphysic; Heidegger; Butler; frame; apprehension; recognition.

Sumario: 1. Introducción; 2. *Das Offene* en Rilke: el animal, el niño y los amantes; 3. Heidegger y la pobreza de mundo del animal; 4. La alondra no ve lo abierto; 5. La inestabilidad de los marcos normativos; 6. Lo abierto es en el mundo interpretado; 7. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

¹ Este trabajo ha sido apoyado por los proyectos de investigación por Spanish Research Council via The Philosophy of Hybrid Representations (PID2020-119588GB-I00), Eliminativism, Fictionalism, and Expressivism. The possibility of a negative metaphysical verdict about a discourse (PID2019-106420GA-I00) y The Epistemology of Responsibility in Agency-Stultifying Situations (PID2022-139226NB-I00).

² Universidad de Valencia
javier.castellote@uv.es
<https://orcid.org/0000-0002-1845-7178>

Cómo citar: Castellote Lillo, J. (2024): “Lo abierto es en el mundo interpretado: una interpretación de la Octava Elegía de Rilke”, en *Revista de Filosofía* 49 (2), 351-369.

1. Introducción

El presente trabajo pretende desarrollar una interpretación de la principal imagen poética que aparece en la octava elegía de Rainer Maria Rilke, a saber: lo abierto (*das Offene*). A pesar de que el poeta praguense mantuvo una considerable distancia con respecto a la filosofía, su poesía no ha permanecido al margen de ésta, y son varios los pensadores que han reflexionado sobre el conjunto de la obra poética de Rilke: Maurice Blanchot (2007), Giorgio Agamben (2010), Hannah Arendt (2014), Martin Heidegger (1984; 2005; 2007). Lo abierto fue examinado por este último en el curso del semestre de invierno de 1942-43, recogido en el *Parménides*. En este trabajo considero como problemática la lectura heideggeriana de la octava elegía, en la que se sostiene que la posibilidad para lo abierto está reservada al ser humano y no, por el contrario, como señala Rilke, para el animal, los niños y los amantes. Sin embargo, a partir de una relectura del concepto poético de lo abierto, trataré de mostrar que la conceptualización heideggeriana de lo abierto, entendida como el ocultamiento y el desocultamiento del ser, no está tan alejada del término empleado por Rilke en su elegía como plantea Heidegger. Precisamente, será la experiencia del desmoronamiento de cada nuevo orden que construye el ser humano lo que le permitirá encontrar alguna posibilidad para la apertura en la octava elegía del poeta. De este modo, mi crítica no se centrará en cuestionar las dificultades con las que se encuentra Heidegger a la hora de justificar los motivos por los que los animales, los niños y los amantes, en contraste con Rilke, no tienen una oportunidad para lo abierto, sino en examinar que su lectura de la octava elegía del poeta praguense no tiene en cuenta aspectos relevantes que permiten dudar de que lo abierto no sea una posibilidad para el mundo del ser humano.

Presentaré en cuatro pasos mi interpretación del concepto poético de lo abierto. En primer lugar, revisaré con atención la octava elegía³ con el fin de, por un lado, poner al descubierto el significado poético de lo abierto y, por otro lado, apuntar que las imágenes poéticas que emplea Rilke no caracterizan lo abierto con la rigidez metafísica que parece concluirse de los primeros versos de la octava elegía. En segundo lugar, estudiaré la crítica que realiza Heidegger en el *Parménides* (2005) al concepto de lo abierto de Rilke y señalaré las virtudes y las carencias de su argumentación. En tercer lugar, con el fin de proponer una interpretación de lo abierto diferente a la heideggeriana, emplearé una parte del ámbito teórico propuesto por Judith Butler en *Marcos de guerra*, en concreto la noción de “marco normativo” (Butler, 2010, pp. 13-56). Con ello pretendo mostrar cómo el funcionamiento de los marcos permite plantear una lectura del lenguaje de Rilke como un ejercicio poético que trae a la presencia lo rechazado por los marcos normativos. En cuarto y último lugar, con el objetivo de poner al descubierto cómo Rilke da visibilidad a estos mundos imaginativos que han sido rechazados por la metafísica occidental, usaré los conceptos epistemológicos de *aprehensión* y *reconocimiento* que emplea Butler en *Marcos de guerra* (2010, pp. 18-29). Ambas nociones de carácter epistemológico me

³ En el presente trabajo utilizaré la traducción de Eustaquio Barjau en Cátedra (2005).

permitirán interpretar la relación entre el mundo interpretado y lo abierto rilkeanos de una manera diferente a la lectura heideggeriana, lo que me permitirá concluir que lo abierto en Rilke, desde la relectura butleriana, no es tan diferente a la del filósofo alemán, ya que el ser humano tendrá una posibilidad para lo abierto en la octava elegía. Así, desde este horizonte argumentativo, la aparente rigidez ontológica que establece Rilke entre lo abierto y el mundo interpretado será revisada y resignificada, pues, aunque podría parecer en un primer momento que el mundo interpretado es un mundo construido y atravesado de coordenadas, Rilke apunta poéticamente que hay grietas y surcos para ver y registrar aspectos del mundo de maneras no estandarizadas.

2. *Das Offene* en Rilke: el animal, el niño y los amantes

La Octava Elegía, que el mismo poeta llamó “la silenciosa”, fue dedicada a su amigo y filósofo Rudolf Kassner. En ella se cuestiona la tradicional jerarquía de la metafísica occidental entre, por arriba, los dioses y, por abajo, los animales, y, en un espacio intermedio, el ser humano, conceptualizado como *animal rationale* (Llinares, 2005, p. 645). Así comienza la elegía:

Con todos los ojos ve la criatura (*die Kreatur*)
lo Abierto. Sólo nuestros ojos están
como vueltos del revés y puestos del todo en torno a ella,
cual trampas en torno a su libre salida.

En estos primeros versos Rilke delimita el ser del hombre⁴ en relación con el animal. Sin embargo, la palabra “criatura”, en alemán *die Kreatur*, no debe entenderse en ningún caso como “animal”, que aparecerá, como veremos, unos versos más tarde en la propia elegía. Con “*die Kreatur*” Rilke está refiriéndose a un concepto más amplio que *das Tier* (animal), que incluye también, además del animal y las plantas, el ser humano todavía ajeno a la división entre subjetividad y objetividad. Al contrario que la criatura, nuestros ojos están girados del revés en relación con lo abierto, lo que hace referencia no sólo a la conciencia subjetiva que separa al ser humano de los demás seres, sino que también apunta a la importancia que le otorga Rilke a la capacidad de ver, de aprehender lo que no suele captarse por las distracciones de nuestro mundo. Este aspecto, a mi parecer, resulta clave para comprender con mayor hondura el “mundo interpretado” (Rilke, 2005, p. 62) que aparece en la primera elegía y que Rilke utiliza para demarcar el espacio que habita el ser humano. El “mirar” siempre parte de un lugar que delimita y marca, aunque solo en parte, lo que se puede llegar a ver. Es el *solo en parte* lo que el poeta trabaja sin cesar en su poesía, en un intento de articular cierta tensión de la mirada, una mirada que no está definida tan sólo por las coordenadas de su mundo pero que a su vez no puede entenderse sin el mundo que le forma y le rodea.

Con respecto a la mirada, no solo están nuestros ojos girados a lo abierto, sino que también rodeamos a la criatura “cual trampas en torno a su libre salida”. ¿A qué o quién rodeamos para impedir que salga hacia lo abierto? Rodeamos de trampas a

⁴ Empleo indistintamente tanto «ser humano» como «hombre», siendo consciente de que «hombre» no tiene la misma resonancia que la palabra alemana «Mensch», que hace referencia al género humano, da igual el sexo o la edad, en contraste con el animal.

la criatura, y si la criatura no es todavía solamente el animal, sino que abarca una dimensión mucho más amplia de lo vivo, entonces esas trampas están dirigidas a lo que una vez en nosotros vio⁵ lo abierto, y a lo que, parece, ya no podemos regresar:

Lo que hay fuera lo sabemos por el semblante
del animal solamente; porque al temprano niño
ya le damos la vuelta y le obligamos a que mire
hacia atrás, a las formas, no a lo Abierto, que
en el rostro del animal (*Tier*) es tan profundo.⁶

El poeta no habla aquí de un sujeto particular que obligue al niño a darse la vuelta, en la dirección contraria a lo abierto, sino que forma parte del mismo proceso de subjetivación que el niño deje de ser niño para convertirse en el adulto del mundo interpretado. No obstante, el ser del niño nos recuerda no solo que para el ser humano lo abierto no es un ámbito del todo desconocido, sino que también funciona a la manera de un impulso que trata de retornar a lo que antes no estaba delimitado. El animal, en cambio:

Libre de muerte.
A *ella* sólo nosotros la vemos; el animal libre
tiene siempre su ocaso detrás de sí
y ante sí tiene a Dios, y cuando anda, anda
en la eternidad, como andan las fuentes.⁷

El animal no conoce ningún final al que tenga que ajustarse: *es libre de muerte*. El animal también morirá, pero la muerte se da *en* la criatura, no *para* la criatura. El animal no tiene conciencia de su muerte como el final de su existencia. Por el contrario, sólo nuestros ojos están invertidos, apartados de lo abierto, porque sólo ellos *ven* la muerte: *a ella sólo nosotros la vemos*. Ahora bien, la metafísica entre el “mundo interpretado” y lo “abierto” del poeta no parece ser tan estable o rígida cuando se presentan diversas imágenes de lo humano que habitan el mundo interpretado y que, sin embargo, tienen una posibilidad, aunque ciertamente ambigua, para la apertura. A lo abierto también podrían acceder los amantes:

[...] si no fuera el otro, que
tapa la vista, están cerca de ella⁸ y se asombran...
Como por error les está abierto
detrás del otro... Pero más allá de él
no llega nadie, y de nuevo vuelve a ser mundo
él.⁹

Los amantes son una imagen poética recurrente en el ciclo elegíaco del poeta. La

⁵ Es importante notar, como sugiere la interpretación de Wolfram Groddeck (2012, pp. 7-11), que el animal *ve* lo abierto, pero nunca *está* en lo abierto, como si éste hiciera referencia a un espacio concreto. Lo abierto está fuertemente emparentado con la mirada y con los límites y demarcaciones que ella encuentra.

⁶ Rilke (2005), p. 105

⁷ Íbidem.

⁸ Referencia a la mirada del animal, que mira fijamente *hacia afuera*, a lo abierto.

⁹ Rilke (2005), p. 107.

cuarta elegía subraya, de hecho, que los amantes están siempre acercándose a los márgenes, a los límites del mundo interpretado, como aquellas zonas que prometen anchura y amplitud de miras. A pesar de ello, sin embargo, el amado es para el amante un objeto que le impide el libre acceso a lo que hay afuera. Los amantes creen que en su sentimiento amoroso se derrumba el tiempo, pero cuando Rilke habla en la primera elegía de la noche como el ámbito de las puras relaciones, escribe sobre los amantes: “Ay, ellos no hacen más que ocultarse el uno al otro su suerte” (Rilke, 2005, p. 62). Desgraciadamente, se ocultan su suerte, pues sólo los amantes no correspondidos¹⁰, según Rilke, les es dada esa posibilidad.

Dicho esto, una vez que hemos visto la relación que tienen con lo abierto tanto el animal, el niño y el adulto, estamos en mejores condiciones para dar un nuevo paso y responder a la pregunta por el sentido de lo abierto. Joan Kreuzer define lo abierto como “[...], lo que no separa. Lo que no separa porque no limita. No limita, porque está exento en sí de todas las barreras¹¹” (2012, p. 82). Como se dijo, es la muerte lo que cierra el espacio de lo humano, lo que hace que no pueda ver lo abierto. La muerte, eso sí, no como un hecho, sino como un objeto de la conciencia. También el animal muere, pero su vida no se desarrolla para su conciencia como un dirigirse a la muerte. El gesto poético de Rilke es claro: el *espacio libre* no es algo que esté reservado solo al animal, más bien, la única excepción para con lo abierto es el ser humano adulto, que tiene los ojos vueltos del revés. Los ojos girados del ser humano, además, permiten una doble lectura que es compatible: por un lado, los ojos que miran hacia una exterioridad configurada a partir de diferencias y demarcaciones; por otro lado, los ojos que, al girarse, miran hacia la interioridad del propio ser humano, lo que sería el movimiento de la conciencia reflexiva.

Rilke aclara su concepto sobre lo abierto en una carta que el poeta escribe a un lector ruso que le pregunta algunas dudas sobre su Octava Elegía y que Heidegger cita en su *Wozu Dichter?*:

Usted debe entender el concepto de “abierto”, que he intentado proponer en esa elegía, *de tal manera* que el grado de conciencia del animal sitúa a éste en el mundo sin que tenga que enfrentarse permanentemente a él (como hacemos nosotros); el animal está *en el mundo*; nosotros estamos *ante el mundo* debido a ese curioso giro y a la intensificación que ha desarrollado nuestra conciencia. Con “lo abierto” no me refiero por tanto a cielo, aire y espacio; para el que contempla y juzga éstos también son “objetos” y en consecuencia “opacos” y cerrados. El animal, la flor, *son* presumiblemente todo aquello sin darse cuenta y por eso tienen ante ellos y sobre ellos esa libertad indescriptiblemente abierta que tal vez sólo tenga equivalentes (muy pasajeros) en los primeros instantes de amor —cuando un ser humano ve en otro, en el amado, su propia amplitud— o en la exaltación hacia Dios.¹²

Ahora bien, con todo lo dicho hasta ahora, no parece que el animal, aunque no sepa del fin de su existencia, vea lo abierto con toda la seguridad que parece indicar los primeros versos de la Octava Elegía. Es interesante detenerse en el adjetivo

¹⁰ El verdadero amor, según el poeta, es el sentimiento que se proyecta a alguien que no te corresponde. Es un amor sin respuesta, abandonado, de ahí el interés de Rilke por las grandes amantes rechazadas de la historia: Safo, Magdalena, Eloísa, Gaspara Stampa y Mariana Alcoforado.

¹¹ La traducción es mía.

¹² Heidegger (1984), p. 257.

alemán *wachsam*, que significa “vigilante”, y que nos devuelve de nuevo al verso de la primera estrofa, en el que el “espacio puro” que tienen ante sí los animales y las plantas es descrito como *Unüberwachte* (“lo no vigilado”):

Y, sin embargo, en el animal vigilante, cálido
hay peso y la inquietud de una gran melancolía.¹³

Algo aflige al animal que lo separa de su entorno: la conciencia de algún peligro que le hace permanecer alerta a lo que ocurre a su alrededor. Esa “cosa” de la que habla Rilke y que mantiene tenso al animal es el recuerdo interiorizado (*Erinnerung*). Como ya se dijo, el futuro-muerte no tiene ninguna fuerza sobre el animal, pero sí el ámbito de influencia del pasado y al que escapa el animal tan poco como el hombre: “Pues también él lleva consigo siempre lo que a nosotros / a menudo nos domina, el recuerdo [...]” (Rilke, 2005, p. 108). Desde una interpretación freudiana (Freud, 2014), la melancolía hace referencia, precisamente, a un objeto (en este caso, un lugar o ámbito de influencia) perdido, y para evitar su pérdida total, se incorpora dentro de sí, para preservar las huellas de aquello amado o valorado. Pero, ¿qué significa, para el poeta, que el animal lleva siempre consigo el recuerdo? La respuesta la tenemos en los siguientes versos, donde se explica el concepto de memoria:

Pues también él lleva consigo siempre lo que a nosotros
a menudo nos domina, el recuerdo,
como si aquello hacia lo cual uno tiende afanoso
hubiera estado ya una vez más cerca, hubiera sido más fiel,
y su contacto con ello, infinitamente tierno. Aquí es
todo distancia, y allí era respiración. Después de la
primera patria para él la segunda es intemperie y viento¹⁴.

La ruptura de la frontera entre lo propio y lo ajeno a la que aspiran, según Rilke, todos los seres vivos, ya era una realidad para el animal y el hombre antes del nacimiento. Lo que busca el animal ya lo tuvo una vez, no en el sentido de la posesión, sino en el sentido de que el animal era con él, con aquello que no se separa en lo propio y en lo ajeno. Por ello, y después del nacimiento, incluso la existencia del animal, a pesar de que no tenga la misma clase de conciencia separadora que el hombre, está afligida por la dualidad dentro-fuera. Ahora bien, no todos los animales experimentan dicha dualidad de la misma manera, Rilke pasa lista de las pequeñas criaturas, como los mosquitos, o los pájaros, que, según el seno desde donde nazcan, la frontera entre lo ajeno y lo propio se diluye o se agranda:

Oh beatitud de la *pequeña* criatura
que *permanece* siempre en el seno que la llevó dentro;
oh dicha del mosquito que aún *dentro* salta,
incluso en su boda: pues seno es Todo.
Y mira la media seguridad del pájaro
que desde su origen sabe casi ambas cosas,

¹³ Rilke, (2005), p. 108.

¹⁴ *ibidem*.

como si fuera el alma de un etrusco,
de un muerto a quien recibió un espacio,
pero con la figura yacente como cobertura.
Y cuán turbado está uno que tiene que volar
y procede de un seno. Como asustado ante
sí mismo, cruza en zig-zag el aire, como cuando una
raja cruza de una taza. Así la huella del
murciélago raja la porcelana de la tarde¹⁵.

Para Rilke sólo el mosquito está en el Todo, el lugar en el que la nostalgia y la melancolía no logran manifestarse. Lo que comparten con nosotros el animal vivíparo y el ovíparo no es la preocupación por el futuro, sino el recuerdo interiorizado (*Erinnerung*). Desde este horizonte argumentativo, cabría interrogarse si el recuerdo interiorizado del animal no funciona como un límite que permite resignificar lo abierto desde un ámbito menos rígido, pues ya no es tan evidente, después de lo dicho hasta ahora, que el animal vea con todos sus ojos lo abierto, que no pueda existir una relacionalidad o una comunicación entre el mundo interpretado y lo abierto.

Con todo, para lograr una mayor matización en la interpretación que propongo sobre el concepto poético de lo abierto, es imprescindible acudir a la lectura filosófica que hace Martin Heidegger de este. Para ello, examinaré, en primer lugar, su análisis sobre la pobreza de mundo del animal; en segundo lugar, examinaré su caracterización de lo abierto, con el objetivo de señalar las virtudes y algunos problemas en su interpretación.

3. Heidegger y la pobreza de mundo del animal

En el semestre de invierno de 1929-30, en el curso que lleva por título *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Heidegger se pregunta por la relación del animal con su medio ambiente en contraste con la relación del hombre con su mundo. El hilo rojo de su argumentación comienza así:

La tesis: el animal es pobre de mundo, la ponemos *entre* las dos: la piedra es sin mundo, el hombre configura mundo. Si la segunda tesis la tomamos en relación con la tercera, entonces enseguida se hace claro qué se quiere decir. Pobreza de mundo: pobreza distinguida frente a riqueza: el menos frente al más. El animal es pobre de mundo. Tiene menos¹⁶.

Heidegger basa gran parte de su análisis sobre la pobreza del mundo del animal en las investigaciones biológicas y zoológicas en Jakob von Uexküll, uno de los zoólogos alemanes más importantes del siglo XX que influyó no solo en el pensamiento de Heidegger, sino también en el de Deleuze. Uexküll comienza por criticar a los que piensan que la relación que tiene el animal con las cosas de su ambiente ocurre en el mismo espacio y en el mismo tiempo del mundo humano. Para Uexküll, no existe un mundo unitario para todos los vivientes y, por ello, comienza por distinguir

¹⁵ *ibidem*.

¹⁶ Heidegger (2007), p. 243.

la *Umgebung* (“entorno”) de la *Umwelt* (“mundo-ambiente”). La *Umgebung* “es el espacio objetivo en el que nosotros vemos moverse a un ser viviente” (Agamben, 2010, p. 81); la *Umwelt* es el mundo-ambiente que está formado por los diferentes aspectos o elementos que Uexküll llama “portadores de significado” o “marcas” (“Merkmalträger), “que son las únicas que interesan a los animales” (Agamben, 2010, p. 81). Para el ser humano, en realidad, la *Umgebung* es su propia *Umwelt*, que varía según el punto de vista desde el que se la observe. Esto es así porque para Uexküll no hay un ambiente que pueda ser objetivamente determinado; un parque, por ejemplo, será diferente para un turista que viaja a una ciudad por primera vez, para un vecino que pasea todos los días por allí o para dos jóvenes enamorados. Ningún portador de significado revela mejor que otro la objetividad determinada del parque. Lo que revela esto es que cada marca de la *Umwelt* abre unas posibilidades y cierra otras, pues todo portador de significado en la *Umgebung* delimita lo que cae dentro y fuera de un ambiente.

Dicho esto, para Uexküll la pobreza del animal se relaciona con los pocos portadores de significado de su mundo perceptivo, ya que el animal apenas puede diferenciar la percepción de una marca y la reacción ante ella, que casi van al unísono. El animal no puede ir más allá de los pocos elementos de significación que movilizan su percepción y, en consecuencia, su mundo siempre es pobre, pues no puede relacionarse con aquello que moviliza su percepción en tanto que no sea solamente algo que le pone en movimiento. Al comienzo del curso, Heidegger parte también de lo que Uexküll había llamado portador de significado (*Bedeutungsträger*), pero en su lugar lo intercambia por la palabra “desinhibidor” (*Enthemmende*). El animal no es capaz de salir del círculo en el que se ve atrapado por sus desinhibidores y sus reacciones instintivas. Ahora bien, Heidegger se aleja del modelo de Uexküll y trata de articular una comprensión de la pobreza del animal y el mundo humano que caminan al unísono, con el objetivo de arrojar luz sobre la estructura fundamental del *Dasein* (ser-en-el-mundo). Para el filósofo alemán, la relación que el animal establece con su desinhibidor es a través del aturdimiento (*Benommenheit*). El animal está absorto con aquello que influye a su percepción, y sólo puede salir del aturdimiento a través de otra marca que venga de fuera y cambie el sentido de su replegamiento. De ahí que Heidegger afirme que “el animal sólo puede comportarse en la medida en que, por su propia esencia, está aturdido” (2007, p. 308). Su comportamiento no es un actuar (*handeln*) porque no establece ninguna relación con lo otro, sino que se imbuje en él de un modo instintivo.

El animal no está privado de mundo, no es una piedra, sino que es pobre de mundo. Hay una falta en el carácter ontológico de su aturdimiento, pero lo que no sabemos todavía es aquello que le falta. Ahora bien, para Heidegger, en el aturdimiento del animal hay una apertura. Cerca del final de *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger hace una referencia a un experimento en el que una abeja que ya ha empezado a chupar la miel de una taza se le secciona el abdomen sin percibir lo que le está ocurriendo. El animal está aturdido, lo que significa, para Heidegger, que al animal se le excluye la posibilidad de constatar o darse cuenta de lo que tiene ante sí y, por ello mismo, tampoco de sí mismo. Pero si no hay carencia de mundo es porque el animal, en algún sentido, accede a lo ente, hay en él una apertura, pues cuando el perro sube saltando la escalera accede a lo otro, ve lo otro y es capaz de salir de sí. Lo que resulta interesante a partir de este momento en la reflexión heideggeriana es su pregunta por la apertura, si es que la hay, del animal. ¿Puede el aturdimiento del

animal revelarnos una apertura? Y, si fuera así, ¿qué le está abierto al animal y de qué modo? Heidegger continúa explicando:

Pero porque este tener es el estar abierto a lo desinhibido, pero a este estar-abierto-a le es sustraída precisamente la posibilidad del tener manifiesto lo desinhibido en tanto que ente, por eso esa posición del estar abierto es un no tener, y concretamente un no tener mundo, si es que del mundo forma parte la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal. En consecuencia, en el animal no hay en modo alguno simultáneamente un tener mundo y un no tener mundo, sino un *no tener mundo en el tener la apertura de lo desinhibidor*.¹⁷

Según Agamben, en relación con Heidegger, el ambiente del animal está abierto (*offenbar*) en cuanto que se dirige a su desinhibidor, pero no es capaz de desvelarlo, de tener una relación y una implicación con él. El ente, para el animal, “está abierto con una inaccesibilidad y una opacidad, o sea, de algún modo, en una no-relación” (Agamben, 2010, p. 72). De este modo, Heidegger articula la estructura fundamental del *Dasein* en relación con el animal y sitúa a éste fuera del mundo, en su medio ambiente. Se entiende mejor ahora que para el filósofo alemán el animal tampoco es un ser-para-la-muerte, pues este modo de ser estará reservado solamente para el *Dasein*, que sí habita el mundo. Así, tanto para Rilke como para Heidegger el animal no está expuesto a la muerte, pero las consecuencias que de ello se derivan son bien diferentes.

Para el poeta, que el animal no sea consciente de su conclusión significa que puede ver con todos sus ojos lo abierto, lo que hay fuera del mundo interpretado del ser humano; por el contrario, para Heidegger, que el animal no esté expuesto a la muerte no lleva consigo una apertura al mundo, pues es precisamente lo que se le oculta en su aturdimiento. La apertura del *Dasein* es diferente a la del animal, y para entenderla mejor, es conveniente examinar la lectura crítica de Heidegger sobre lo abierto en Rilke.

4. La alondra no ve lo abierto

En el curso del semestre de invierno de 1942-43 Heidegger examina la imagen poética de lo abierto y la somete a una genealogía en la que altera radicalmente el sentido que Rilke le había dado en Octava Elegía. La interpretación del filósofo alemán sobre lo abierto es problemática porque no hay apenas referencias al texto del poeta y lo trata desde sus propios presupuestos filosóficos. Heidegger dedica más tiempo al modo en que Rilke trata lo abierto en su escrito *Wozu Dichter?*, en el que dice:

A lo que Rilke se refiere con esa palabra no es algo que se determine en absoluto por medio de la apertura en el sentido del desocultamiento de lo ente, que permite que lo ente se haga presente como tal. Si intentáramos interpretar eso abierto a lo que alude Rilke en el sentido del desocultamiento y de lo que se desocupa, habría que decir que lo que Rilke experimenta como abierto es precisamente lo cerrado, lo no iluminado, lo que sigue su camino hacia lo ilimitado de tal modo que no puede toparse ni algo inusual ni con nada en absoluto. En donde hay algo que sale al encuentro surge un límite. Donde

¹⁷ Ídem, p. 325.

hay limitación lo ilimitado es reconducido y empujado hacia sí mismo y por tanto retraído hacia sí mismo. La iluminación desvía, cierra la relación con lo abierto y convierte esa misma relación en una relación desviada.¹⁸

Se observa a partir de las palabras de Heidegger la profunda distancia que existe entre la concepción de lo abierto de Rilke y la propia del filósofo alemán. Para este último, lo abierto es el nombre que la filosofía ha pensado para la ἀλήθεια y se relaciona con el ocultamiento y el desocultamiento del ser. Si se piensa lo abierto en el sentido del desocultamiento del ser, a lo que aludiría Rilke, según la concepción heideggeriana, ya no sería a lo abierto, sino más bien a lo cerrado, lo limitado, pues lo abierto no se toparía en su recorrido con nada insólito que produjera un límite, aspecto necesario para el encuentro y la posibilidad de establecer un vínculo. Sin embargo, la relación que mantiene el animal con lo abierto en la octava elegía, según Heidegger, es una “inconsciente imbricación, puramente ansiosa y atrayente” (2010, p. 212), en la que el animal no ve en absoluto lo abierto al quedar absorbido y aturdido por el desinhibidor. El animal está expulsado del conflicto entre el ocultamiento y el desocultamiento, y el signo de esta exclusión es que ningún animal dispone de la palabra:

El hombre, y sólo él, es el ente que, porque tiene la palabra, mira dentro de lo abierto y ve lo abierto en el sentido ἀληθής. Al contrario, el animal no ve lo abierto, y nunca lo hace, con ninguno de sus ojos. El comienzo de la octava elegía de Rilke dice exactamente lo opuesto. ¿Efectúa Rilke con ello una inversión de la determinación metafísica occidental de hombre y animal en su “relación” con lo abierto?¹⁹

Para Heidegger, el animal no ve lo abierto porque, precisamente, al no tener habla, al no poder establecer una relación con lo otro más allá de su aturdimiento, tampoco puede *nombrar* el desocultamiento del ser, no le es posible ver lo que Agamben llama la *ilatenencia-latencia* del ser, la dinámica entre el ocultamiento y el desocultamiento del ser que sólo el hombre a través de la palabra puede nombrar. La relación que capta Heidegger entre lo abierto, entendido como ἀλήθεια, y la palabra es algo que Rilke no tiene en cuenta en su consideración poética sobre lo abierto, que, según el filósofo alemán, queda reducida a un examen diferencial de la conciencia del animal y del hombre a través de los propios medios lingüísticos de este último.

Según la lectura de Agamben, el ambiente del animal está abierto (*offenbar*) en cuanto que se dirige a su desinhibidor, pero no es capaz de desvelarlo, de tener una relación y un vínculo con él. El ente está abierto, pero no es accesible, y por ello el mundo se le cierra al animal, porque en su apertura al ente no se le revela como un ente en cuanto tal, pues queda absorbido en él antes de que aparezca la posibilidad de desvelarlo. La pobreza de mundo del animal viene dada, por lo tanto, por su carácter abierto en el aturdimiento, lo que precisamente le priva la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal y, en consecuencia, la posibilidad de tener un mundo.

Dicho esto, me gustaría señalar algunos problemas de la argumentación heideggeriana sobre la imagen poética de lo abierto en la octava elegía. Al contrario de lo que piensa Heidegger, el animal sí que se encuentra con algo en lo abierto, y

¹⁸ Heidegger (2010), p. 211.

¹⁹ Heidegger (2005), p. 200.

no con “nada en absoluto”. El animal está a salvo en la primera parte de la Octava Elegía, pero deja de estarlo definitivamente cuando el poeta sitúa enfrente del *Überwachte* (“lo no vigilado”) el *wachsam* del animal, su estado vigilante. Pero Heidegger excluye desde bien temprano la intención de realizar una interpretación de la octava elegía y asume que lo abierto es lo que la filosofía ha pensado como ἀλήθεια, sin mencionar en el *Parménides*, como indica el mismo Agamben, la influencia rilkeana en su genealogía de lo abierto. Si bien es cierto que la construcción poética de Rilke establece una jerarquía entre el animal y el ser humano, y, por lo tanto, parece alterar solamente el contenido de las posiciones metafísicas, y no la estructura arquitectónica como tal, también lo es que dicha construcción no se establece a partir de una consideración de lo abierto como el espacio puro no objetual que no se topa con ningún límite. El animal no sabe de su muerte, pero el recuerdo interiorizado y el nuevo mundo en el que se encuentra después de su nacimiento le sitúan en un estado vigilante y en el peso de una gran melancolía. La consecuencia de esta nueva articulación del animal que no teníamos al comienzo de la elegía nos permite pensar lo abierto no como el espacio puro en el que tanto el animal, como el niño y los amantes se encuentran a salvo, sino como un ámbito en el que también el temor, la nostalgia y la cautela tienen su presencia. Dicho en otras palabras: es posible ver lo abierto y, al mismo tiempo, tener temor o angustia. Después de todo, la criatura que ve con todos sus ojos lo abierto, ya sea el niño, los amantes, el loco o el animal, no tiene por qué habitar un mundo en el que esté a salvo del sufrimiento.

Por otra parte, una de las virtudes en la argumentación de Heidegger es su esfuerzo por ensanchar los límites de lo abierto rilkeano y poner en entredicho que el hombre tenga cerrada la posibilidad de una apertura. Tenemos que preguntarnos, junto con Heidegger, ¿por qué la conciencia de muerte nos debería cerrar necesariamente lo abierto?, ¿no podría ser, más bien, que la conciencia de una conclusión de nuestra existencia permita ver lo abierto, aunque de una manera diferente al niño o al animal? En este momento, considero que la rearticulación que ofrece Rilke del animal al final de la elegía nos permitirá examinar lo abierto desde un nuevo horizonte menos rígido y a partir del cual se pondrá también en entredicho la tesis heideggeriana de que solo el hombre ve lo abierto. Para ello, me apoyaré de los dos conceptos epistemológicos de *aprehensión* y *reconocimiento* que articula Judith Butler en *Marcos de guerra*, con el fin de interrogar el armazón metafísico de la octava elegía y, de este modo, inspeccionar si el poeta nos ofrece pistas acerca de la posibilidad de una apertura del humano dentro del mundo interpretado. No obstante, antes de definir ambos conceptos epistemológicos y examinar en qué medida nos permiten una nueva lectura sobre la relación entre lo abierto y el mundo interpretado, realizaré un paso previo y examinaré lo que Judith Butler llama “marcos normativos” en *Marcos de guerra*, con el objetivo de mostrar de un modo más preciso el funcionamiento de ambas nociones.

5. La inestabilidad de los marcos normativos

El mundo interpretado que ordena el ser humano y vuelve a desordenarse en cada nuevo intento de generar estabilidad se acerca a aquello que Judith Butler denomina en *Marcos de guerra* los “marcos normativos”, es decir, normas y prácticas que, producidas a partir de la reiteración y la citación, delimitan lo que es aprehendido

como importante y significativo, y lo que es rechazado, el espacio de lo abyecto. La producción de los marcos normativos siempre funciona diferenciando y excluyendo, creando zonas habitables y zonas excluidas. Por otro lado, la historicidad de las normas precede a la emergencia de nuestro «yo», lo que nos lleva a pensar que la formación del sujeto no puede considerarse al margen de unos marcos normativos que, articulados históricamente, preceden y configuran la constitución del sujeto:

[...] las normas dejan una marca sobre nosotros, y esa marca abre un registro afectivo. Las normas nos forman, pero solo porque ya existe una relación cercana e involuntaria con su marca; exigen e intensifican nuestra impresionabilidad. Las normas actúan sobre nosotros en todas direcciones, es decir, de un modo múltiple y a veces contradictorio; actúan sobre una sensibilidad a la vez que la conforman; nos empujan a sentir de una manera determinada, y esos sentimientos pueden penetrar incluso en nuestro pensamiento, ya que es muy posible que acabemos pensando en ellos. Nos condicionan y nos forman, y apenas han acabado con esa tarea comenzar a emerger como seres pensantes y hablantes.²⁰

El problema de los marcos normativos también es ontológico. Los marcos funcionan estableciendo sentido e inteligibilidad, otorgando significados y legitimando no solo modos de vida, sino diferenciando lo que será considerado como un sujeto y lo que caerá fuera del ámbito de lo humano. Si el ser de la vida no puede entenderse sin la relación que establece con unas normas que delimitan de manera diferencial lo que es inteligible de lo que no, esto significa que no podemos referirnos al ser del sujeto al margen de los mecanismos de poder, sino que debemos, para ello, esclarecer los elementos de estos mecanismos discursivos que lo producen. De esta manera, el problema ontológico deriva, a su vez, en un problema epistemológico, pues si una vida es parcialmente dependiente de unas normas, cabrá preguntarse hasta qué punto el alcance de nuestro conocimiento está limitado por aquello que dispone y reconoce la normatividad. Las normas orientan las formas de nuestra interpretación, nuestro mundo afectivo y la dirección de nuestro pensamiento, pero como indica Butler en *Marcos de guerra*, sería un error pensar que los marcos normativos producen los mismos efectos que se proponen, como si en cada repetición discursiva de la norma se lograra una completa consolidación de esta:

Al mismo tiempo, sería un error entender el funcionamiento de las normas de manera determinista. Los planes normativos se ven interrumpidos recíprocamente los unos por los otros, se hacen y deshacen según operaciones más amplias de poder, y muy a menudo se enfrentan a versiones espectrales de lo que pretenden conocer.²¹

Butler trata de otorgar un espacio a la agencia del sujeto, a su capacidad de acción dentro de su relación con las normas. ¿Cómo da cuenta la filósofa estadounidense de esa resistencia a la normatividad? La noción de construcción es un asunto complejo en el pensamiento de Butler, y en *Cuerpos que importan* se distancia del punto de vista del constructivismo lingüístico radical, que presupone un sujeto soberano que guía el transcurso de la construcción, y también del esencialismo, que presupone una materialidad previa desde la que la construcción comienza a producir sus

²⁰ Butler (2015), p. 9.

²¹ Butler (2010), p. 17.

efectos. Butler apuesta por una recuperación en la construcción del sujeto que pasa por deconstruir las condiciones de su formación. Desde este hilo argumentativo, comienza por señalar que la actividad de la construcción lleva a cabo sus efectos a través de una serie de ejercicios de exclusión que establece lo que es considerado como lo humano inteligible y lo que queda fuera de las fronteras de lo humano:

Porque hay un ámbito «exterior» a lo que se construye el discurso, pero no se trata de un «exterior» absoluto, una «externalidad» ontológica que exceda o se oponga a las fronteras del discurso; como «exterior» constitutivo, es aquello que sólo puede concebirse –cuando puede concebirse– en relación con ese discurso, en sus márgenes y formando sus límites sutiles.²²

Poner en tela de juicio los marcos conlleva un alto riesgo, ya que, por un lado, supone cuestionar los elementos propios que permiten la formación del sujeto y, por otro lado, pone en riesgo mi propia identidad al cuestionar aquello que la hizo en parte posible. Para Butler, a través de una atenta lectura de la obra de Derrida, el «exterior constitutivo»²³ no es un exterior que habita fuera del discurso, sino que es precisamente un ámbito exterior construido por el discurso y que solo puede considerarse en relación con él, aunque esté situado en sus propios márgenes. Las producciones normativas siempre son inestables y, por esa razón, existe siempre la posibilidad de un fracaso en la reiteración y citación de las normas:

Si se produce una vida según las normas por las que se reconoce la vida, ello no implica ni que todo en torno a una vida se produzca según tales normas ni que debemos rechazar la idea de que existe un resto de «vida» –suspendida y espectral– que describe y habita cada caso de vida normativa. La producción es parcial y está, de hecho, perpetuamente habitada por su doble ontológicamente incierto. En realidad, cada caso normativo está sombreado por su propio fracaso, y de cuando en cuando este fracaso adopta una forma figural.²⁴

A partir de la consideración butleriana de lo excluido y siguiendo su hilo argumentativo, considero que el lenguaje poético de Rilke trae a la presencia figuras que la metafísica occidental había apartado o constreñido en sus producciones discursivas. De este modo, Rilke sacude los presupuestos del humanismo occidental basado en el poder de su racionalidad para delimitar el espacio de los animales, carentes de razón y prisioneros de sus instintos. Rilke apunta en sus *Elegías* a lo que Butler ha llamado el aspecto productivo y paradójico de las normas, que, por un lado, configuran y legitiman modos de vida mientras que, por otro lado, producen unos márgenes que resisten y amenazan con resignificar la norma.

Es cierto que todavía queda por explorar, desde la perspectiva de Butler, cómo trae Rilke a la presencia esos imaginativos mundos que han sido rechazados por la metafísica occidental; sin embargo, lo que se puede afirmar ya es que *el poeta está atento a las resistencias y a las grietas de los discursos hegemónicos y, con*

²² Butler (2002), p. 26.

²³ Judith Butler recoge este término del libro *Positions* de Jacques Derrida, traducido por Manuel Arranz en Pre-Textos, Valencia, 1997.

²⁴ Butler (2010), p. 22.

ello, trata de cuestionar estos marcos a partir de sus márgenes. El poeta trae a la presencia los márgenes constitutivos de las producciones discursivas del poder e *interpela al lector para que vea la fuerza normativa de esas figuras poéticas.* Rilke trata de iluminar la existencia humana desde ámbitos que no han sido relevantes para la tradición, ya sea por carecer de lenguaje y guiarse por el mero instinto, como el animal, o por no considerar relevante la respuesta ante el mundo de un niño que no ha alcanzado todavía el estatus de sujeto. No sólo en sus obras publicadas habla de la mirada del niño, sino también en su correspondencia, por ejemplo con Franz Xaver Kappus, destinatario de sus *Cartas a un joven poeta*:

¿Por qué no seguir mirándolo todo como un niño, como si fuera algo extraño, desde las profundidades del propio mundo, desde la amplitud de la propia soledad, que es ella misma trabajo y dignidad y ocupación? ¿Por qué querer cambiar el sabio no-entender de un niño por el rechazo y el menosprecio, ya que no-entender es estar solo, mientras que rechazo y menosprecio es tomar parte en aquello de lo que uno quiere desligarse con esos medios?²⁵

Rilke no elude a lo largo de su obra la repetición de los mismos conceptos, y como dice Otto Bollnow, «el contorno en el que se mueve su poesía es estrechamente reducido» (1963, p. 21), pero observa que en cada nueva repetición se produce una apertura a través del desplazamiento de los sentidos iniciales. No sólo el animal, el niño y los amantes son iterados sin cesar en su lenguaje poético, sino también verbos como mirar, celebrar, obedecer o realizar, y también objetos como la pelota, la rosa, el espejo o la balanza, forman parte de su mundo léxico. Por eso mismo, cuando en un pasaje aparece una palabra conocida de su ámbito poético, eso significa no sólo que la palabra se acrecienta a partir del contexto en el que se localiza, sino que también apunta a un sentido ulterior. En virtud de ello, el carácter normativo de sus figuras nunca es estanco y delimitado en una dirección, sino que se va movilizando según los desplazamientos de sentido.

Lo dicho hasta ahora nos permite afirmar que el mundo interpretado de Rilke puede ser considerado con sus marcos normativos en un doble sentido: por un lado, es un mundo configurado por el ser humano en un sentido amplio (instituciones, rituales, prácticas), y como tal construcción, tiene sus fronteras y sus demarcaciones; por otro lado, los límites del mundo interpretado tienen la posibilidad de una apertura, pues parte del trabajo poético de Rilke consiste en aprehender y reconocer aquello que en el mundo interpretado no es considerado significativo. Ciertamente, el tratamiento de Rilke de sus diferentes conceptos no procede de un pensamiento articulado conceptualmente, pues, como él mismo afirmó, apenas tuvo contacto con la filosofía durante su vida. Sin embargo, desde el pensamiento de Judith Butler es posible considerar la poesía de Rilke como un cuestionamiento de los límites del mundo interpretado con el fin de llevar a cabo una reterritorialización subversiva de lo abierto.

Si tanto el animal, el niño, los amantes y lo abierto son articulados poéticamente sin unos límites claros a lo largo de la octava elegía, cabe preguntarse, junto con Heidegger, por qué lo abierto tendría que permanecer cerrado al hombre. Desde este horizonte argumentativo, consideraré que para Rilke lo abierto es una posibilidad

²⁵ Rilke (2014), p. 75.

para el hombre a pesar de su conocimiento del límite de su existencia. Que el ser humano pierda la fortaleza física, que envejezca, que conozca las categorías temporales del presente, pasado y futuro y que sea consciente de su final no conlleva que su mundo tenga clausurado lo abierto. A partir de este momento, recogeré la tesis heideggeriana de que el hombre tiene una posibilidad para lo abierto. Ahora bien, dicha apertura no la relacionaré con la *ἀλήθεια* heideggeriana, sino a través del movimiento dinámico entre la aprehensión y el reconocimiento de los marcos normativos que examina Butler, con el fin de plantear que la metafísica presentada en la octava no es tan rígida como podría parecer en un primer momento, lo que abrirá un espacio para pensar una relación entre lo abierto y el ser humano.

6. Lo abierto es en el mundo interpretado

En los últimos versos de la Octava Elegía, encontramos uno de los momentos en el que se nos describe el destino del hombre:

Y nosotros: espectadores, siempre, en todas partes,
 ¡vuelto al todo y nunca fuera!
 A nosotros esto nos llena a rebosar. Lo ordenamos.
 Lo volvemos a ordenar y a su vez nosotros mismos
 nos desmoronamos.²⁶

Al hombre le está encomendada la tarea de construir un mundo que, incesantemente, se desmorona tras cada nueva construcción. Es la consecuencia de vivir en la temporalidad consciente que el hombre siempre tenga que enfrentarse a un mundo repleto de divisiones y de fronteras. ¿Cómo interpretar que el hombre pueda estar en lo abierto con menos barreras que el animal o el niño? Para ello, es preciso examinar la importancia que otorga Rilke al papel de los muertos y los moribundos en la octava elegía:

O aquel que muere y *es esto*.
 Pues cerca de la muerte uno ya no ve la muerte
 y mira fijamente *hacia afuera*, quizás con una gran
 mirada de animal.²⁷

El moribundo ya no habita el mundo interpretado y, en consecuencia, desaparece la anticipación de cualquier expectativa que puede acontecer en el futuro. Para el moribundo, el mundo deja de ser el ámbito de lo objetual y pasa a ser un mundo relacional, pues quien ve con todos sus ojos lo abierto se mueve en el espacio de las puras relaciones, y no en los objetos que circulan por ellas. Paradójicamente, ya cerca del último suspiro, el moribundo ya no distingue entre la vida y la muerte. De esta manera, el hombre tiene lo abierto ante sus ojos en los momentos fronterizos de su vida: de niño y el moribundo. No es de extrañar, por lo tanto, que para el poeta de las *Elegías* ambas figuras posean una fuerza normativa con el fin de que el lector esté

²⁶ Rilke (2005), p. 109.

²⁷ Ídem, p. 106.

atento a lo que la mayoría de las veces deja de prestar atención:

Sí, es verdad, las primaveras te necesitaban.
Te pedían, por encima de tus fuerzas,
algunas estrellas que las percibieras. Se levantaba
una ola y se acercaba, en el pasado, o,
cuando pasabas junto a la ventana abierta
se entregaba un violín. Todo esto era misión.
Pero ¿pudiste con ello? ¿No seguías estando
distráido, esperando, como si todo te anunciara
una amada?²⁸

La misión del poeta que aquí expone Rilke la relaciono con la idea de Butler de construir una mirada, una especie de atención y de práctica, que atienda a lo rechazado por los discursos imperantes. Es interesante leer el sentido de la misión del poeta a través de las siguientes palabras de Butler con respecto a la inestabilidad de los marcos normativos:

[...] poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que éste nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior. El marco nunca determinaba del todo eso mismo que nosotros vemos, pensamos, reconocemos y aprehendemos. Algo excede al marco que perturba nuestro sentido de la realidad; o, dicho con otras palabras, algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas.²⁹

Esto que excede al marco forma parte de su propia constitución y de su propio movimiento de reproducción. Para lograr su éxito, el marco debe romper continuamente con su contexto para llegar a otros, lo que significa que el marco nunca contiene dentro de sí todo lo que transmite, ya que se rompe cada vez que intenta dar estabilización definitiva de su contenido. La vulnerabilidad forma parte del marco, pues en cada ruptura se pone en entredicho su eficacia y se abre la oportunidad para una subversión de sus propios términos. Pero no es suficiente ver o sentir lo que queda fuera del espacio habitable de las normas, para Butler es necesario distinguir entre la «aprehensión» y el «reconocimiento» en relación con los límites de las producciones de las construcciones normativas:

El «reconocimiento» es un término más fuerte, un término derivado de textos hegelianos que ha estado sujeto a revisiones y a críticas durante muchos años. La «aprehensión», por su parte, es un término menos preciso, ya que puede implicar el marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento. Si es una forma de conocimiento, está asociada con el sentir y el percibir, pero de una manera que no es siempre —o todavía no— una forma conceptual de conocimiento.³⁰

Es cierto que lo que podemos aprehender viene dado por las normas del

²⁸ Ídem, p. 63.

²⁹ Butler (2010), p. 24.

³⁰ Ídem, p. 18.

reconocimiento, pero estaríamos equivocados si pensáramos que las normas del reconocimiento delimitan por completo nuestra aprehensión (Butler, 2010, p. 18). Se puede aprehender algo que escapa a las normas del reconocimiento, por lo que la aprehensión puede convertirse en un instrumento crítico para señalar los límites de las normas del reconocimiento, lo que queda excluido y rechazado en los márgenes. Por lo tanto, la cuestión radica en esa distinción entre «aprehensión» y «reconocimiento» y en la capacidad de ver que hay normas que funcionan excluyendo no sólo formas de vida inteligible, sino también maneras de habitar un mundo, así como estableciendo espacios marginales e inhabitables de la vida no humana y del conjunto de la naturaleza. Si ahora hablamos de la misión del poeta, vemos que Rilke se sitúa en los bordes del mundo interpretado, y desde ahí aprehende y trae a la palabra lo que no es reconocido por los marcos normativos hegemónicos. El trabajo poético consistirá, por lo tanto, en un reconocimiento de esos espectros o figuras marginadas que son necesarias para la reproducción y estabilización de las normas, pero que amenazan con derruir sus fronteras.

A este respecto, considero que lo abierto no está cerrado al hombre, sino que, al contrario que en el animal o el niño, el conocimiento del límite de su vida hace que lo abierto se presente en la forma de un rompimiento perpetuo, en la dinámica de un ordenar y un desmoronar incesante tras cada nueva construcción. Lo abierto se sitúa, por lo tanto, en un lugar ambivalente en la vida del hombre, entre, por un lado, la aprehensión de lo excluido y su reconocimiento y, por otro lado, en el desmoronamiento de ese reconocimiento al aprehender, de nuevo, lo que quedó excluido en la construcción. Lo abierto está en el mundo interpretado en el sentido de que el hombre debe estar siempre dispuesto a revisar sus ejercicios de exclusión, con el fin de traer a la palabra aquello que no fue reconocido por los marcos normativos del mundo interpretado. Pero no sólo se trata de aprehender y reconocer, sino de admitir que en cada nueva construcción está abierta siempre la posibilidad del fracaso. Si las figuras poéticas ven lo abierto se debe, en parte, a un ejercicio de reconocimiento poético en el que el poeta logra aprehender lo que habita el ámbito de lo invivible. De este modo, la apertura del ser humano se relaciona con un saber mirar, con una forma de atención que logra reconocer no sólo lo excluido del discurso, sino también comprender que ninguna construcción podrá incluir todo lo que se propone, pues forma parte de ella su desmoronamiento.

7. Conclusiones

El movimiento continuo y dinámico entre la aprehensión y el reconocimiento que Butler apunta en relación con lo excluido por los marcos normativos permite entender que el trabajo poético de Rilke consiste en el reconocimiento de esas figuras que son necesarias para la reproducción y estabilización de las normas, pero que amenazan con cuestionarlas y subvertirlas. La apertura del ser humano, por lo tanto, sí que se presenta en el mundo interpretado, pero rodeado de dificultades que trabajan generando la ilusión de que no hay nada más allá de sus límites y fronteras. Y, paradójicamente, en parte es cierto que el ser humano no puede ir más allá de su mundo interpretado, pero Rilke, a partir de las figuras poéticas que escoge, nos interpela para que veamos y reconozcamos lo que hay en los márgenes de los discursos hegemónicos como parte de nuestra constitución como individuos.

La poesía, por su forma de articulación de la experiencia, nos invita a ese

dinamismo continuo entre la aprehensión de lo excluido y su reconocimiento como inteligible y valioso. En este sentido, que la poesía sea elegida como un instrumento para la articulación de la experiencia es reconocer los límites del concepto para aprehender lo abierto. El ser humano tiene ante sí lo abierto, pero siempre en la forma de un rompimiento perpetuo, como indicaba Rilke en las últimas líneas de la octava elegía, en la dinámica de un ordenar y un desmoronarse tras cada nueva construcción. De ahí que resulte valiosa la interpretación de Heidegger sobre lo abierto como el desocultamiento y el ocultamiento del ser del ente. Sin embargo, la lectura de lo abierto de Rilke por parte del filósofo alemán no logra dar cuenta de que en el poeta sí que aparece la posibilidad de una apertura en el ser humano. A partir de Butler y en correspondencia con la octava elegía, se pudo ver que para Rilke lo abierto se da en el mundo interpretado en ese doble movimiento entre la aprehensión y el reconocimiento de lo excluido y silenciado.

7. Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2010): *Lo Abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos.
- Arendt, H. (2014): *Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Madrid, Trotta.
- Llinares, J.B. (2005): “El símbolo de los animales en la antropología poética de R.M. Rilke: una lectura de la octava elegía”, *Thémata* (35), pp. 645-654.
- Blanchot, M. (1992): *El espacio literario*, Buenos Aires, Paidós Ibérica.
- Burgos, E. (2008): *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- Butler, J. (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites discursivos del sexo*, Argentina, Paidós Ibérica.
- Butler, J. (2009): *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Argentina, Amorrortu.
- Butler, J. (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós.
- Bollnow, O.F. (1963): *Rilke. Poeta del hombre*, Madrid, Taurus.
- Cereceda, M. (ed.) (2020): *Rilke y la filosofía*, Madrid, Arena Libros.
- Cuesta Abad, J.M. y Vega, A. (2018): *La Novena Elegía. Lo decible y lo indecible en Rilke*, Madrid, Siruela.
- Dahlsrom, D. (2013): “The opening of future: Heidegger’s interpretation of Rilke”, *South African Journal Philosophy* (32), pp. 373-382. <https://doi.org/10.1080/02580136.2013.867391>
- Engel, M. (2013): *Rilke Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, J.B. Metzler.
- Falk, W. (1963): *Impresionismo y expresionismo. Dolor y transformación en Rilke y Trakl*, Madrid, Ediciones.
- Freud, S. (2014): *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza.
- Gadamer, H.G. (1993): *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa.
- Groddeck, W. (ed.) (1999): *Interpretationen: Gedichte von Rainer Maria Rilke*, Reclam.
- Guardini, R. (2016): *Rainer Maria Rilkes Deutung des Dasein. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, Magnuncia, Mattias-Grünewald.
- Heidegger, M. (1984): *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- Heidegger, M. (2005): *Parménides*, Madrid, Akal.
- Heidegger, M. (2007): *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud*,

- soledad*, Madrid, Alianza.
- Hollywood, A. (2002): “Performativity, Citationality, Ritualization”, *History of Religions* (42), pp. 93-115.
- Horn, A. y Horn, P. (2010): “*Ich lerne zu sehen*” *Zu Rilkes Lyrik*, Oberhausen, Athena-Verlag.
- Jenkins, F. (2013): “A Sensate Critique: Vulnerability and the Image in Judith Butler’s Frames of War”, *Substance* (42), pp. 105-126. DOI: 10.1353/sub.2013.0028
- Jennings, V.L. (2005): “Heidegger’s Critique of Rilke: On the Venture and the Leap”, *Heidegger Studies* (21), pp. 17-34. <https://doi.org/10.5840/heideggerstud2005212>
- Karademir, A. (2014): “Butler and Heidegger: On the Relation between Freedom and Marginalization”, *Hypathia* (29), pp. 824-839. DOI: <https://doi.org/10.1111/hypa.12094>
- Kreuzer, J. (2012): “Wozu Dichter? Das Gespräch mit Rilke und Hölderlin”, en Günter F. y Ulrich R. (eds.), *Heidegger und die Literatur*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 73-92.
- Musil, R. (1992): *Ensayos y conferencias*, Madrid, La balsa de la medusa.
- Rilke, R.M. (2014): *Cartas a joven poeta*, Madrid, Hiperión.
- Rilke, R.M. (2015): *Elegías de Duino. Los Sonetos a Orfeo*, Madrid, Cátedra.
- Rilke, R.M. (2016): *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge*, Barcelona, Alba Clásica.
- Rilke, R.M. (2017): *Los Sonetos a Orfeo*, Madrid, Hiperión.
- Szondi, P. (1975): *Das lyrische Drama des Fin de siècle*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Wiesenthal, M. (2015): *Rainer Maria Rilke (El vidente y lo oculto)*, Barcelona, Acantilado.
- Zagajewski, A. (2017): *Releer a Rilke*, Barcelona, Acantilado.