

EN TORNO A LA IDEA DE DIOS: RILKE ENCUEN- TRA A SPINOZA AROUND THE IDEA OF GOD: RILKE MEETS SPINOZA

Santiago Martín Arnedo¹
Universidad de Granada

recibido: 26 julio 2020

aceptado: 30 agosto 2020

Resumen. Rilke se topó con Spinoza supuestamente a través de Goethe. El poeta se sorprende de los puntos de coincidencia que comparte con el filósofo. Buscar las razones de esta fascinación implica el riesgo de asimilar dos autores muy diferentes: Spinoza buscando la transparencia de la geometría para diseccionar los afectos humanos, Rilke amando la oscuridad como única fuente de novedad. Sin embargo, en su idea de Dios, no parecen estar tan alejados, tal y como intenta mostrar este artículo.

Palabras clave: Dios, Spinoza, Rilke, Goethe

Abstract. Rilke bumped into Spinoza supposedly through Goethe. The poet is surprised at the points of coincidence that he shares with the philosopher. Searching for the reasons for this fascination involves the risk of assimilating two very different authors: Spinoza seeking the transparency of geometry to dissect human affects, Rilke loving darkness as the only source of novelty. However, in their idea of God, they don't seem to be that far apart, which is what this article tries to demonstrate.

Keywords: God, Spinoza, Rilke, Goethe

1. smartinarnedo@ugr.es

1. Introducción

De regreso a París, tras su estancia en España, en abril de 1913, Rilke introduce en un sobre seis cuartillas manuscritas con un texto titulado *Rede/Über die Gegenliebe Gottes* (Rilke 1955 VI: 1042-1045), un discurso a la sazón no pronunciado, aunque sí leído en público con posterioridad, en 1924. En dicho discurso el poeta se centra sobre la naturaleza del movimiento amoroso que no encuentra respuesta ni espera encontrarla, porque de hacerlo “perdería su dinámica” (Schings 2003: 92) y aún su razón de ser. En este escrito se revuelve además contra todo intento de delimitar, de poner coto o definir las ansias de amor que tienden a la libre expansión. En palabras de Rilke (1955 VI: 1042):

Estoy cada vez más convencido de que ese mismo corazón al llegar allí donde siempre se sorprende a sí mismo, rebasa el círculo más exterior al que le había llevado su actividad y lo amplía por todas partes hacia un nuevo círculo aún más lejano; que ese corazón, cada vez que progresa, rompe su objeto o simplemente lo pierde y proyecta su amor infinitamente.²

El amor es por naturaleza expansivo, ambicioso, insaciable. Y el amor a Dios no es de naturaleza diferente, aunque sí manifiesta una singularidad respecto a otros tipos de amor: la invisibilidad de su objeto. Pero esto, más que un obstáculo, supone más bien una ventaja, pues la presencia sensible del objeto amado es útil como punto de arranque, como estímulo, como señuelo; pero en una ulterior fase pasa a un segundo plano, y la imagen presente del amado ya no se hace necesaria, la ausencia puede incluso acrecentar el sentimiento.

Una mala comprensión del amor, afirma Rilke, amenaza con “romper” (*durchbrechen*) el objeto de ese amor atravesándolo, dejándolo atrás, o incluso “perdiéndolo”. Es una flecha lanzada hacia un horizonte incierto del que no cabe esperar ni exigir nada. O en palabras, esta vez de Spinoza (1987: 202), aguardar una respuesta amorosa de Dios es como querer que Dios no sea Dios. El amor a Dios, por definición, se escapa a lo definible. Este acercamiento ha de ser despreocupado, no puede exigir del amado un signo reconfortante ni del amante un esfuerzo por creer lo inverosímil. Rilke a este respecto exclama: “De ti no quiero vanidades que te demuestren [...] no hagas ningún milagro por mi amor” (Rilke 2014: 133).

A este discurso, que en gran medida ha pasado desapercibido, hará referencia Rilke ese mismo año, el 2 de diciembre, en una carta dirigida a Lou Andreas-Salomé. El poeta le cuenta allí a su amiga/amante cómo no pudo dejar de darle vueltas a una idea de Spinoza que había leído “en algún sitio”, un pasaje en el que el filósofo judío afirmaba que “el amor a

2. Las traducciones del texto son del autor del artículo.

Dios es independiente de la respuesta de éste” (Rilke 1952: 318). Quedó Rilke tan obsesivamente subyugado por tal idea, que se animó a redactar el susodicho discurso en torno a ella. Había conectado con un centro neurálgico de sus inquietudes. Le pidió además a Lou Andreas-Salomé consejo sobre qué textos de Spinoza podría leer para introducirse en sus teorías y le preguntó si sería capaz de entenderlos.

2. Rilke encuentra a Spinoza

¿Qué pasaje designa ese “en algún sitio” donde Rilke leyó acerca de Spinoza? ¿Dónde encontró esa referencia? Schings apunta la hipótesis (Schings 2003: 92) de que Rilke lo conociera a través de la autobiografía novelada de Goethe *Poesía y verdad*, especialmente en su capítulo XIV, donde Goethe se declara absoluto admirador de Spinoza. En ese pasaje el gran poeta alemán llega incluso a aseverar que tras pasarse la vida en busca de una guía de conducta, tal búsqueda había concluido: “di por fin con la *Ética* de este hombre” (Goethe 2016: 648). Las razones que lo llevaron a ensalzar tan magna obra son de diferente naturaleza: Spinoza, por una parte, le ofrecía a Goethe una visión libre y autónoma del mundo físico y espiritual, basada exclusivamente en presupuestos que él (Spinoza) asumía en primera persona como lógicamente válidos y comprobables por la mera razón, sin necesidad de apoyarse en la tradición o en algún otro tipo de autoridad. Es pues Spinoza un pensador intrépido, que prefiere ser proscrito (incluso expulsado de la comunidad ortodoxa judía) antes que renunciar a sus propias convicciones. Pero sobre todo, lo que el filósofo le ofrece a Goethe es el ansiado “sosiego a las pasiones” que andaba buscando (Goethe 2016: 649). Y tras enumerar estas razones, Goethe cita expresamente la idea de Spinoza que tanto impresionara a Rilke, a saber la proposición XIX de la Quinta Parte de la *Ética*: “Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él” (Spinoza 1987: 357).

Esta traducción, propuesta por Vida Peña (Spinoza 1987), es más literal o fiel a la original que la propuesta por Goethe, pues el texto original en latín reza: “Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet.” *Conari*, del verbo latino *conor*, *conari*, *conāris*, *conatus sum* significa “intentar”. Es un verbo deponente, es decir, tiene forma pasiva, pero se traduce en activa. El *conatus* (esfuerzo, empeño) en Spinoza juega, como es bien sabido, un papel esencial en su concepción de la realidad: “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (Spinoza 1987: 181).

El texto original de Goethe reza: “Wer Gott recht liebt, muss nicht verlangen, dass Gott ihn wieder liebe” (Goethe 1981: X, 35). En la traducción de Sala Rose, la frase en cuestión (Goethe 2016: 649) queda así:

“Quien quiera de verdad a Dios, no debe exigir que Dios lo quiera también a él”. El matiz es algo diferente, aunque casi equivalente semánticamente. “Esforzarse por” no es exactamente igual que “exigir”. Por un lado, en la propuesta de Goethe se ha añadido a la cita original este “de verdad” (*recht*) enfatizando la sinceridad del amor sentido por el amante. Por otro lado, *verlangen* puede significar tanto “desear” como “pedir algo” o “ansiar”, pero en este contexto denota más “un esperar algo a cambio”, como muy bien traduce Sala Rose. Es un “exigir” que expresa una voluntad y no precisamente tácita. Goethe, por otra parte, utiliza el verbo *müssen*, que denota obligación, y como es bien sabido, una obligación en negativo puede denotar opcionalidad: “no tienes por qué esperar algo a cambio”. El verbo *dürfen* hubiera parecido más pertinente aquí, en el sentido de que se habla de algo que no es apropiado, algo que no se habría de hacer. En cualquier caso, la nota común de todos estos matices de carácter filológico en las diferentes traducciones converge en la petición de una contraprestación, de una contrapartida a cambio del amor otorgado.

La conclusión de Spinoza se deducía fácilmente en el contexto de su pensamiento desde el momento en que a Dios no podía corresponder a/con una pasión, “Dios está libre de pasiones” (Spinoza 1987: 356), porque sería incongruente un Dios como ser “pasivo” y por ende limitado, que se alegrara o se entristeciera por algún acontecimiento, es decir, que se viera afectado por el curso de una contingencia ajena a él. En esa misma medida, su perfección menguaría al sentir tristeza, aunque luego se acrecentara de nuevo al sentir alegría. La perfección de Dios no puede variar, y menos aún por razones ajenas a su voluntad o a su conocimiento. Es más, argumenta Spinoza, si a Dios no cabe imputarle alegría o tristeza, lo mismo ocurre con el amor u odio, puesto que el amor es “una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (Spinoza 1987: 202).

Spinoza rechaza además atribuir a Dios intelecto o voluntad, al menos en el sentido en que estas palabras se utilizan cuando nos referimos al hombre. Ya en Aristóteles, la caracterización del *theós* como *nous* era también basculante (Sánchez 1991: 195), porque Aristóteles era bien consciente de que asimilar la divinidad a una inteligencia tal y como se entiende tomando como punto de partida la del hombre, implica ya una arriesgada determinación. De modo que el adjetivo “espiritual” o “mental” no está libre de peligros (o prejuicios) semánticos. Lo que sí parecía claro a Aristóteles es que la naturaleza de Dios debía ser puro acto (igual que para Spinoza), y su característica la inmediatez, de suerte que su pensamiento (el de Dios) no “discurre” sino que, por así decir, goza de la pura presencia eternamente.

¿Y en qué piensa Dios? En sí mismo, que a su vez es pensamiento. Este pensamiento del pensamiento, ¿implica a su vez un desconocimiento del mundo material e imperfecto? En el imaginario griego clásico, lo divino

no era equiparable a lo humano, pero Aristóteles vacila en el momento de determinar la relación entre estos dos órdenes. Reale (1992: 67) sostiene que Dios conoce los principios universales del mundo, pero no las “vulgaridades” individuales propias de sus criaturas. De modo que lo Perfecto no podía rebajarse ocupando su pensamiento con lo imperfecto.

¿Nos ama Dios? No. Dios puede ser objeto de amor, incluso amarse a sí mismo, pero jamás ser un amante correspondiente. Y aunque el hombre lo ame, Dios no puede devolverle ese amor. Así lo expresa Aristóteles en su *Magna Moralia* (1208b 26-32):

Y así, a veces nos imaginamos que puede haber amistad, ya respecto de Dios, ya respecto de las cosas inanimadas; lo cual es un error. En nuestra opinión, sólo cabe verdadera amistad donde hay reciprocidad de afectos. Pero la amistad, el amor a Dios, no admite reciprocidad.

Spinoza prosigue por este sendero de esta suerte de autismo divino. Al elucubrar sobre la naturaleza divina, Spinoza afirma que Dios ha de haberse creado a sí mismo, pues en caso contrario, tendríamos que retroceder un paso más en la cadena de causas y concebirlo como imperfecto al no ser *causa sui*. Lo conoceríamos además a partir de otra cosa, puesto que “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa” (Spinoza 1987: 46). Y puesto que no existe nada fuera de él en lo que pensar, ya que “todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni concebirse” (Spinoza 1987: 58), su pensamiento (“noema”), entendido como contenido, ha de identificarse con su pensamiento (“noesis”), entendido como actividad. Y si nada existe fuera de Dios, nuestro objetivo no es otro que su contemplación, que es lo mismo que contemplar la Naturaleza, el conocimiento de las causas y despreocuparnos de “los beneficios y las desgracias” que la Creación reparte “indistintamente sobre piadosos e impíos” (Spinoza 1987: 92).

Y precisamente Goethe, que ya se había replanteado desde su juventud “la idea aprendida de un Dios bondadoso y ecuánime” (Martín Arnedo 2018: 99), se zafó de ese querer ajustar cuentas, de ese exigir justicia en el reparto de beneficios y desgracias, y adoptó como más razonable ese interés desinteresado espinosista, que no agoniza en intentar arreglar el exterior, sino que se contenta más bien con el cuidado del estado de ánimo propio, un ánimo que no exige favor por favor. Según su expresión, a propósito del amor no correspondido: “Aquellas singulares palabras, ‘mientras yo te quiera ¿qué más da?’ brotaron directamente de mi corazón” (Goethe 2016: 649). En el original, ese “¿qué más da?” está personalizado: “¿qué más te da?”, o quizá “¿en qué te afecta?”, o incluso “¿qué te importa?": *was geht's dich an?* (Goethe 1981: X, 35). En este pasaje el contexto amoroso puede ser interpretado en clave tanto humana como divina, pero lo relevante es el desentendimiento de la reacción del amante, de sus sentimien-

tos. El efecto paliativo de aquel edificio cristalino y geométrico construido por Spinoza en su *Ética* fue a la sazón inmenso, como ya hemos indicado, sobre el corazón caótico e impulsivo del joven autor del *Werther*.

Sea cierta o no la hipótesis de Schings, más arriba aludida, según la cual Rilke entró en contacto con Spinoza a través de o gracias a Goethe, lo cierto es que en este punto estos tres grandes espíritus resonaron en consonancia. Y si tan afectado se mostró Rilke al descubrir de esta sazón a Spinoza, cabe preguntarse si es que acaso no compartían más puntos de vista sobre el tema de la religión. Intentaré aportar algunas ideas a este respecto en los próximos apartados.

3. ¿Un libro de oraciones?

Como referencia para cotejar el pensamiento religioso de Rilke con la *Ética* de Spinoza propongo *El libro de las horas* (1905) por ser la obra con la que inaugura su madurez poética, porque en ella sienta las bases de la plenitud y la madurez de las *Elegías* (1923), y porque tanto por la forma como por el contenido, es el libro que más intensa y extensamente se ocupa de su relación con la divinidad.

Está documentado que antes de abordar este poemario, Rilke llevaba consigo y leyó intensamente dos ejemplares bíblicos, uno de ellos una impresión de la Biblia de Lutero de 1770 (King 2009: 184), amén de una biografía de San Francisco de Asís. Löwenstein (2005: 128) sostiene sin embargo que dicha bibliografía le sirvió como mero motivo inspirador, mas fue radicalmente transfigurada para alcanzar una perspectiva no cristiana. Otros exégetas, como Bermúdez-Cañete (Rilke 2014: 11), sostienen que el poemario nació estimulado por el intenso enamoramiento que sintió su autor por Lou Andreas-Salomé. El sentimiento de unión con su musa y amante le lleva a sublimar esa pasión, a intentar codificar poéticamente lo que en vida nunca consiguió articular: la relación intersubjetiva entre el yo y el tú y a aspirar ecuménicamente a un sentimiento de unión con todos los seres de la creación. Otros, como Braungart (2016: 263), proponen justo la interpretación contraria: en este libro el sentimiento religioso es originario, por más que sufra un intenso proceso de secularización que lo conduce hacia orillas más mundanas.

A esta disparidad de interpretaciones hay que sumar además la dificultad de proponer una visión sincrónica del tema debido a la intensa evolución que sufrió el poeta en este sentido, quien no dejó de publicar obras de temática manifiesta (*Historias del buen Dios* 1904, *La vida de*

María 1912, etc.) o encubiertamente religiosa (*Elegías, Sonetos a Orfeo* 1923).

¿Poesía amorosa, religión des-encantada? Ciertamente, la (con)fusión de ambos órdenes, del humano y del divino, parece justificarse por ejemplo con la inclusión del poema *Lösch mir die Augen aus* (Rilke 2014: 120), dedicado a Lou originariamente, y posteriormente a Dios. *Prima facie* la inclusión de este poema refuerza la tesis de Bermúdez-Cañete. Sin embargo, este argumento no me parece resolutivo para concebir arreligiosamente este poemario, de la misma manera que no se puede soslayar la presencia incontestable de Dios en el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz por el hecho de que el místico haya extrapolado elementos del ámbito profano al divino, como ya mostrara Dámaso Alonso (1966: 43 y ss.).

La concepción tan personal y heterodoxa que tenía Rilke del catolicismo lo sitúa a mi juicio insoslayablemente fuera de él. La relación de tú a tú que mantiene con Dios puede ser sin duda también interpretada como un modelo paradigmático de intersubjetividad, es decir, como una forma de interpretar la relación del artista con su arte, con su amada, con su mundo. El artista a su vez asume en esta invocación diferentes roles: monje pintor, asceta solitario, peregrino. Pero Rilke denominó elocuentemente a sus poemas “oraciones” (*Gebete*). La oración supone un lugar de encuentro con Dios, un espacio para el diálogo en el que la palabra adquiere un papel central. La palabra tiende puentes levadizos entre las soledades. La palabra es quimérica, su mera formulación implica ya su realización o efecto. La oración es una acción real.

En mi opinión este libro es tan controvertido porque pasa por ser el libro más religioso de su autor y al mismo tiempo es en el que más se revuelve contra la religión entendida en sentido dogmático cristiano: de hecho al poeta se le ha tachado de ateo, (Mason 1963: 194), de esteta (Schöne 1968: 273); ora se resalta su contenido teológico, ora su aspecto puramente formal. Se ofrece incatalogable. Tanto el creyente como el ateo corren el riesgo de quedar defraudados en sus expectativas, ninguno encuentra lo que busca o espera. La originalidad y potencia del pensamiento de Rilke provocan unas reacciones muy parecidas (y este podría ser un segundo punto de coincidencia) a las provocadas por Spinoza en su tiempo, cuyo pensamiento fue catalogado como, en palabras de Vidal Peña: “ateísmo sistemático, fervoroso panteísmo, racionalismo, absoluto misticismo, materialismo, idealismo...” (Spinoza 1987: 8).

En *El libro de las horas* la tensión surge del roce disonante entre un continente extraído del pietismo más tradicional (el propio título -aunque propuesto por el editor, fue aceptado por el autor- se refiere al breviario medieval que regulaba la oración monástica) y un contenido de naturaleza laica e inmanente. Y esta amalgama heterogénea de religión,

arte y humanismo se corresponde con la ambiciosa intención de erigirse en una guía tan sinópica como auténtica de la vida interpretada. Rilke parece hablar de sí mismo a través de estos versos: “Quien las muchas contradicciones de su vida/ en un símbolo capta y reconcilia” (Rilke 2014: 39).

4. Un dios ajeno a la voluntad humana

Otra nota común a Rilke y Spinoza es el rechazo a entrar en un trato, no ya solo amoroso, sino de cualquier tipo de prestaciones y contraprestaciones con la divinidad. Los sacrificios, las plegarias, las penitencias, les parece a ambos un contrasentido. Es más, Rilke, antes de iniciar su *Libro de las horas*, ya argüía en torno a 1898: “Un Dios que declara su poder /carece de sentido” (Rilke 1999: 77). No se trata de alcanzar algo a través de la religión, ni a través de una dogmática o por medio de una teología, menos aún por la fe. No debe la espiritualidad implicar deberes ni renunciaciones, ni objetivos a medio plazo. Es algo mucho más simple: “Tienes que saber que Dios sopla a través de ti desde el comienzo” (Rilke 1999: 77). La revelación (la presencia) existe ya desde siempre. Sería absurdo perderse por circunstancias psicológicas, geográficas o históricas el “mensaje” y condenarse. Dios está ya siempre ahí, no es el premio a una carrera de obstáculos. La esencia de la vida religiosa no ha de consistir en un atesoramiento de méritos para ganarse el favor de los dioses. La cuestión es demasiado grave como para dejarla en manos de una voluntad frágil y caprichosa.

¿Y cuál es la genealogía de este mercadeo con lo infinito? En su *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677) Spinoza afirmaba que “todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil” (Spinoza 1987: 90), sin embargo encuentran grandes obstáculos para satisfacerse, pues desconocen las causas de las cosas, y aún de su propio actuar, y por culpa de dicha ignorancia, padecen ciegamente sus efectos. Imaginan además que son libres para apetecer una cosa u otra. Pero desconocen que en realidad no eligen qué apetecer. Zarandeados para colmo por un destino que no comprenden y que se les ofrece opaco, para consolarse de tantos males presumen de una finalidad objetiva, convencidos de que “en las cosas hay un Orden” (Spinoza 1987: 91). “Si esto me ha ocurrido, debe ser por algo”, se dicen. Y ese “por algo” les lleva a refugiarse en la voluntad de Dios. Una inteligencia superior ha debido disponer la realidad desde una perspectiva finalista. Así como los medios (por ejemplo, los ojos) entrañan una finalidad que le es propia (ver), todo cobra un sentido, cualquier acontecimiento. Eso sí, todo acontece a la medida del hombre, creado ventajosamente a imagen y semejanza de Dios. De esta forma queda humanizado el universo entero: “y así han afirmado que los dioses enderezan todas las cosas a la humana utilidad, con el fin de atraer a los hombres” (Spinoza 1987: 91),

es decir, para que el hombre regule su conducta de acuerdo a los preceptos religiosos.

Aceptan el duro destino porque así lo ha dispuesto Dios, que ha de querer siempre nuestro bien, puesto que es un dios bueno. Cuando éste les es propicio le dan las gracias. Cuando le es contrario, el imperfecto se achaca a no a la voluntad divina, sino humana, que se ha alejado de su Creador. No perciben que la Naturaleza prosigue serenamente con su marcha más allá de las risas y los llantos de sus habitantes.

Además el trato está sesgado. Se agradecen a Dios los bienes recibidos, sin que en contrapartida surjan reproches por los sufrimientos padecidos. En la oración se ruega por la salud, por la felicidad, incluso hasta por el dinero, en una lógica transaccional que se acerca mucho a la denunciada en la *Gegenliebe* por Rilke en 1912. Pero esta unilateralidad soslaya que las desgracias recaen igual sobre todos, más allá de sus actos.

Los hombres identifican el bien con el culto a Dios y el mal con el pecado respectivamente, pero en la lógica de un mundo creado a la medida del hombre, el mal tiene difícil justificación. No en vano los teólogos han discurrido largamente sobre ello. Tan grande era el problema del mal, que acabaron negando su existencia al definir el mal como carencia. Spinoza propondrá su propia solución invirtiendo el razonamiento, no apetecemos el bien porque sea bueno, sino que es bueno porque lo apetecemos: “llamamos bueno o malo a lo que es útil o dañoso en orden a la conservación de nuestro ser” (Spinoza 1987: 263).

La contemplación spinozista intenta captar la necesidad con la que la que Naturaleza se deduce de la perfección de Dios, más allá de que algo nos afecte perjudicial o ventajosamente. Esta visión del orden perfecto provoca una serenidad muy alejada de las valoraciones pasionales.

Y no otra es la función del poeta en el breviario rilkeniano: es un profeta, el receptor de un mensaje que lejos de juzgarlo, se siente llamado a transmitirlo o reflejarlo. Y aquí nos topamos de nuevo con otra nota común al pensamiento de ambos autores.

El libro de las horas se abre con la hora (*die Stunde*) que se inclina, que declina (*Da neigt sich die Stunde*), y esa hora que alcanza al poeta lo conmueve y lo toca (*und rührt mich an*) y le hace temblar, le hacerse sentirse “capaz” de captar “la plasticidad del día” (Rilke 2014: 23), es decir, la faz de la Naturaleza. También al comienzo de sus *Elegías* el escritor invoca a unos seres superiores, los ángeles, siguiendo una tradición que al menos se remonta hasta Homero, cuando éste comienza su canto requiriendo la asistencia de la musa. Es decir, todo comienza fuera del artista. Y este, como instrumento que es, requiere de la asistencia exterior.

El poeta refleja y se siente admirado por lo existente. Se siente preparado y sufre un raptó que excede su voluntad. En un primer momento

el yo lírico (el monje que abre el libro) asume un papel pasivo, mientras la hora, personificada en el poema, asume el activo. La confección del primer libro de *El libro de las horas* de hecho se extiende a lo largo de pocos días, pues el arrebató de la inspiración le impide procrastinarla; es un impulso interior y al mismo tiempo exógeno, un impulso que no se puede propiciar (*rufen*) ni reprimir (*unterdrücken*) (Rilke 1996: 744).

Y esta labor profética del poeta, paralela en su estructura y en su lenguaje al “Id al mundo entero y proclamad el Evangelio a toda la creación” (Mc 16,15-20) bíblico, lo convierte en un visionario, como lo fueran otros poetas como Hölderlin. Este visionario a veces denuncia la pusilanimidad de la otra parte: “Cuando te *pinto*, Dios, apenas si lo notas” (Rilke 2014: 39); a veces proclama su interdependencia: “Si eres tú el soñador, yo soy tu sueño” (Rilke 2014: 41); pero en cualquier caso considera su mediación como imprescindible (“Soy el silencio que hay entre dos notas” Rilke 2014: 41).

5. Un dios inconmensurable

En su relación con Dios, Rilke no admite ningún tipo de mediación, ni siquiera la de Cristo. Los dogmas positivos, puestos e impuestos, y las doctrinas oficiales falsean y alejan al hombre de su verdadero destino. Las palabras ya *de facto* son humanas, demasiado humanas. Hay que huir de toda proyección antropocéntrica, cualquier descripción de Dios ya lo está adulterando.

Otra cuestión es de qué forma es posible este acercamiento, incluso si es posible, porque nadie ha recorrido, ni puede recorrer, por completo el camino que conduce hasta Dios. Todos somos principiantes en este sentido. Se ha de empezar desde sí mismo, desde la más radical sinceridad. Hay que aspirar a la pureza de la vivencia, a la intimidad más solitaria, a la búsqueda más inefable. La iglesia, con sus congregaciones proselitistas y sus códigos cerrados espanta la soledad que precisamente requiere el misterio para manifestarse. La revelación sólo acontece en singular.

Rilke (2014: 14) subrayaba contundentemente los peligros de objetivar los códigos para mediar con la divinidad o relacionarse con el misterio. Las imágenes (*Bilder*) de Dios, más que acercarnos intuitiva o cordialmente a él, nos impiden el acceso cual si fuesen muros (*Wände*): “Construimos imágenes ante ti, como muros” (2014: 25).

La crítica al positivismo en la religión, que comparte no solo con Spinoza, sino también con su mediador mutuo, Goethe (Martín Arnedo 2018: 96), se concreta en su desprecio por un formato de fe acabado, cosificado en palabras, transmitido invariablemente, que arruina los sentimientos espontáneos y originarios individuales y vacía de contenido los ritos por su práctica mecánica. El positivismo amenaza con romper el objeto de

su amor. De ahí que Rilke afirme (2014: 33): “creo en lo nunca dicho (*noch nie Gesagte*)”. *Sagen*, en alemán “decir”, es un infinitivo, pero *gesagt* es un participio, que utiliza el prefijo *ge-*, para indicar el conjunto de lo dicho, lo ya recabado hasta ahora. De modo que el infinitivo está abierto, vivo, expresa una acción in-finita, promueve la libertad, pero el participio está cerrado, ya vivido, es lo que ha “participado” ya de esa acción.

Rilke se siente invadido por un sentimiento que necesita no tener barreras para poder ser expresado que, como indicábamos al principio, se “amplía por todas partes hacia un nuevo círculo aún más lejano” (Rilke 1955 VI: 1042). Y esas barreras son las palabras escritas o pronunciadas, *das Gesagte*, las imágenes heredadas de Dios.

El poeta prefiere indagar en la oscuridad de lo no dicho a establecerse en la claridad de lo ya declarado. Cuando declina la hora, se acerca el ocaso, la noche. En el *Libro de la vida monástica* (el primero de la trilogía que forma *El libro de las horas*) Rilke alude continuamente al mundo de las sombras: “Mi Dios es oscuro” (2014: 24), “creo en las noches” (2014: 32), “Tú eres el inconsciente oscuro” (2014: 62), “Tu oscuridad es tan profunda, que mi exigua luz a tu vera no tiene sentido” (2014: 50). Degetau (2018: 431) ha interpretado esta repetida alusión a la oscuridad como aquella situación en la que “el hombre desarraigado experimenta una angustia asociada a la imagen de la noche” Pero a mi parecer, la nota del misterio en Rilke no es prioritariamente la angustia, sino lo inexplorado o ignoto, lo siempre abierto o por descubrir, porque nada colma unas ansias infinitas.

El poeta se sitúa además en pie de igualdad frente a lo desconocido, porque sabe que su naturaleza más genuina pertenece a allí, a lo no definido. Por eso la labor del poeta es tan especial, porque es un puente entre dos mundos, uno ya hecho y otro por hacer.

Y en esta labor, Dios lo necesita tanto a él como el poeta a Dios: “¿Qué harás tú, Dios, si yo me muero? [...] conmigo pierdes tú tu sentido” (Rilke 2014: 60). La existencia de las dos partes está regida por la necesidad, ninguna es contingente. Y no solo esta vindicación de la propia humanidad abre un camino al amor, sino que hace desaparecer el sentimiento opuesto: el miedo.

A juicio de Spinoza, alejado también de la iglesia, lo que atribula el ánimo es fijar la obsesión en un objeto mudable, sentir “un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo” (Spinoza 1987: 359). Es decir, equivocar el objeto del amor. Para corregir estos vicios, el objeto de nuestro conocimiento, y por ende de nuestro amor, ha de ser “inmutable y eterno” (Spinoza 1987: 360). La finalidad del filósofo no es tanto desechar toda formulación acabada del misterio, cuanto dar con la acertada. En el conocimiento radica la salvación. El consuelo frente a un Dios tan poco amoroso consiste en saberse

parte de Él. El conocimiento verdadero nos revela y nos concede nuestra máxima potencia de obrar al comprender que somos por y en Dios.

Rilke se muestra más ambivalente a este respecto. Aquí, como se ve, sus caminos se bifurcan pronunciadamente. Sin haber llegado a encontrar a Dios, al mismo tiempo da cuenta de una vivencia de Él. Esta ambivalencia es posible gracias a que Dios oculta su rostro. “Dios habla a cada cual solo antes de crearlo” (Rilke 2014: 93). Por tanto, el poeta nos anima a dar un paso voluntarista hacia adelante, a medio camino entre la incertidumbre y el presentimiento, entre la derrota y la victoria, entre el abismo y la altura: “deja que te suceda lo bello y lo terrible” (Rilke 2014: 93).

6. Conclusiones

¿Qué ha de ser expresado? Lo inexpresable, paradójicamente. Rilke en este sentido es hijo de su tiempo. La literatura centroeuropea de principios del siglo XX sintió en sus entrañas la tentación del silencio (Wittgenstein, Kafka, Hofmannsthal, las vanguardias, etc.) ante la tremenda tensión a la que se enfrentaba el lenguaje de la tradición ya muy desgastado por las disputas estéticas y morales y metafísicas en general (Martín Arnedo 2020: 35), cuánto no más para asuntos más celestiales.

En su vindicación de lo inexpresable, Rilke propone de nuevo un camino muy personal (Rilke 2014: 30):

Du Dunkelheit, aus der ich stamme,
ich liebe dich mehr als die Flamme,
welche die Welt begrenzt,
indem sie glänzt
für irgend einen Kreis,
aus dem heraus kein Wesen von ihr weiß.

Tú, oscuridad, de la que yo provengo,
te amo más que a la llama,
que delimita el mundo,
en la medida que brilla
solo para un círculo,
fuera del cual ningún ser la conoce.

Lo iluminado, como hemos apuntado más arriba, es lo conocido, lo desvelado, lo “des-cubierto”. Pero la luz solamente alcanza una zona que está bien acotada, cuyos límites están claros y precisos, porque más allá se extiende la sombra, que en contrapartida, no sé sabe dónde empieza

ni dónde acaba, precisamente porque la oscuridad no tiene contornos y nadie (“ningún ser”) la conoce en su profundidad. La luz está delimitada (*begrenzt*), su territorio, un círculo fuera del cual nada conocemos, es, como la palabra dicha, finito, en contraposición a la infinitud de la sombra.

Y el Origen es oscuro, y hacia donde se tiende también, incluso el camino intermedio, porque en el mundo conocido o “interpretado” (*gedeuteten*) “ya no nos sentimos como en casa” (Rilke 2002: 32). No es un suelo de certezas, sino un sendero para intrépidos. Hay un presentimiento del oculto principio y de ahí la evocación a la noche (Rilke 2002: 32). Las imágenes de Dios que van desfilando por el *Libro de las horas* son muy heterogéneas, y el poeta, a fin de cuentas, no puede evitar caer en lo que él mismo ha denunciado y que es el tema de este estudio, a saber: que las palabras más que acercar al misterio, lo alejan.

Spinoza pretendía hacer transparente la Naturaleza, Rilke salvaguardar su insondable zona oscura. El racionalismo ilustrado del primero colisiona con el postromanticismo místico del segundo. Si ambos coincidieron como punto de partida en la renuncia a exigir una *Gegenliebe* por parte de Dios (de cuya existencia por otro lado parten, por personal que sea su concepción), si ambos renunciaron a buscar contrapartidas, a exigir milagros, a maldecir el destino contrariado, a construir una imagen de Dios hecha a medida del hombre, a seguir el credo de la tradición y de los dogmas, como hemos visto a lo largo de este estudio, sin embargo, ambos convierten a su modo el universo en una epifanía, permutando singularmente lo seglar y lo sagrado, lo finito y lo infinito, situando tal permuta en el centro de sus obsesiones.

El dios de Spinoza es más desapasionado que el de Rilke. Por razones lógicas, la Perfección no puede menguar ante el azote de una pasión, no cabe imaginar al Creador sufriendo por el desdén de una criatura. Para Rilke, Dios (oscuro) es más un soñador que un geómetra, y los sueños entrañan siempre una nota de azar, a saber: la iniciativa de la criatura. Para el Dios de Spinoza (luminoso) no existen las sorpresas.

Referencias bibliográficas

- Alonso, D.: *La poesía de San Juan de la Cruz: (desde esta ladera)*. Madrid: Aguilar, 1966.
- Aristóteles.: *Magna Moralia*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- Braungart, W.: «Der Maler ist ein Schreiber. Zur Theo-Poetik von Rilkes Stunden-Buch» en *Literatur und Religion in der Moderne*, 2016, pp. 263-296.

- De Jerusalem, E. B.: *Biblia de Jerusalén*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Degetau, A. G.: «La via negationis en san Juan de la Cruz y Rainer Maria Rilke» en *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 6(2), 2018, pp. 429-442.
- Goethe, J. W.: *Poesía y verdad*. Barcelona: Alba Editorial, 2016.
- Goethe, J. W.: *Werke: Autobiographische Schriften II (Vol. 10)*. Hamburger Ausgabe. DTV, 1981.
- King, M.: *Pilger und Prophet: heilige Autorschaft bei Rainer Maria Rilke*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Löwenstein, S.: *Rainer Maria Rilkes Stunden-Buch: Theologie und Ästhetik*. Berlin: Wiss. Verlag Berlin, 2005.
- Martín Arnedo, S.: «La religión positiva en la juventud de Goethe y Hegel» en *Thémata*, 57, 2018, pp. 95-111.
- Martín Arnedo, S.: «Crisis del lenguaje y ontología romántica: el caso de Hofmannsthal» en *Revista de Filología Alemana*, 28, 2020, pp. 25-38.
- Mason, E. C. «Zur Entstehung und Deutung von Rilkes Stunden-Buch» en Mason, E. C. *Exzentrische Bahnen. Studien zum Dichterbewusstsein der Neuzeit*. Vandenhoeck u. Ruprecht: Göttingen, 1963, pp. 181-204.
- Reale, G.: *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder, 1992.
- Rilke, R. M. & Andreas-Salomé, L.: *Briefwechsel*. Zürich: hrsg. v. Ernst Pfeiffer, 1952.
- Rilke, R. M.: *El libro de horas: edición bilingüe*. Madrid: Hiperión, 2014.
- Rilke, R. M.: *Gedichte. 1895-1910*. Frankfurt am Main: Hg. von Manfred Engel, 1996.
- Rilke, R. M.: *Las elegías del Duino*. Madrid: Visor, 2002.
- Rilke, R. M.: *Nueva antología poética*. Madrid: Austral, 1999.
- Rilke, R. M.: *Sämtliche Werke*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1955.
- Sánchez, M. C.: «La teología de Aristóteles» en *Ágora: Papeles de Filosofía*, Vol. 10, 1991, pp. 193-198.
- Schings, H. J.: *Intransitive Liebe. Herkunft und Wege eines Rilkeschen Motivs. Klassik-Rezeption. Auseinandersetzung mit einer Tradition. Festschrift für Wolfgang Dörsing*. Würzburg: von Peter Ensberg, 2003.
- Schöne, A.: *Säkularisation als sprachbildende Kraft*. Vandenhoeck u. Ruprecht: Göttingen, 1968.
- Spinoza, B.: *Ética: demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1987.