

Paul Celan, la barbarie de la lengua y el judaísmo como memoria

Paul Celan: a barbárie da língua e o judaísmo como memória

Ricardo Forster*

Resumen: *Poesía contra Poesía* de Jean Bollack¹ es uno de esos libros que nos incitan, que nos impiden la pasividad, que nos ahogan desde el comienzo cualquier giro neutral; su lectura constituye un desafío de primera magnitud allí donde queda establecida una prohibición: de ahora en más el abordaje de la obra de Paul Celan tendrá como uno de sus referentes ineludibles a ese libro erudito y apasionado en el que el filólogo desnuda, para los lectores, el núcleo duro, intransigente, de la poesía celaniana.

Palabras clave: Poesía. Jean Bollack. Paul Celan.

Resumo: *Poesia contra Poesia* de Jean Bollack é um daqueles livros que nos incitam, que nos impedem a passividade, que nos impendem, desde o início, a qualquer neutralidade. Sua leitura é um desafio de primeira grandeza lá onde é estabelecida a proibição. Principalmente, na abordagem da obra de Paul Celan, que será um de seus referentes mais apaixonados, para a qual o filólogo desnuda para os leitores, o núcleo duro, intransigente, da poesia celaniana.

Palavras-chave: Poesia. Jean Bollack. Paul Celan.

*[...] el poeta no es juez aunque juzgue;
lo suyo no es sentenciar trazando una
frontera que por definición no se puede encontrar,
sino que lo suyo es hacer justicia a los muertos.*

Jean Bollack

1. Son pocos los libros que hoy despiertan, al leerlos, una profunda inquietud; son contados los autores que, a través de una escritura filosa y carente de concesiones, pueden provocar en los lectores una extraña mezcla de entusiasmo y malestar. *Poesía contra Poesía* de Jean Bollack¹ es uno de esos libros que nos incitan, que nos impiden la pasividad, que nos ahogan desde el comienzo cualquier giro neutral; su lectura constituye un desafío de primera magnitud allí donde queda establecida una prohibición: de ahora en más el abordaje de la obra de Paul Celan tendrá como uno de sus referentes ineludibles a ese libro erudito y apasionado en el que el filólogo desnuda, para los lectores, el núcleo duro, intransigente, de la poesía celaniana. Bollack, desde un comienzo, rechaza las interpretaciones en clave místico-religiosas de Celan, del mismo modo que desmenuza con ojo hipercrítico la tradición hermenéutica, esa deuda permanente que las lecturas de la poética del autor de "Fuga de muerte" parecen haber contraído con Heidegger y Gadamer. Simplemente para Bollack se trata de recuperar el espíritu de una obra sacudida desde sus cimientos por el acontecimiento demoledor, por ese momento de la historia cuya presencia entre los hombres vuelve imposible desviar la mirada.

La poesía de Celan está surcada de lado a lado por la violencia exterminadora, por la presencia de la barbarie en la lengua. Por eso Jean Bollack, amigo y lector intransigente de esa obra clave, nos dice, desde el inicio de su indagación, que el

acto poético fundador de Celan consistió en ponerse en contra de una tradición cultural. No podemos saber qué hubiera ocurrido con esta actitud

de no existir los campos de exterminio. Vivió el ascenso del nazismo en el momento en el que estaba leyendo a Rilke, y entró de lleno en Rilke para ponerlo en contra de sí mismo. No podemos hacernos la pregunta de Adorno. Celan no lo apreciaba y lo consideraba cómplice de muchas cosas. La poesía no podía hacer otra cosa que mostrar la parte de responsabilidad de la poesía en el exterminio. Para Celan, la positividad de la poesía había intervenido en ese acontecimiento, desde Lutero hasta Rilke, al igual que las iglesias; y tenían su parte de responsabilidad Goethe, Hofmannsthal, Hölderlin, sin exceptuar a nadie; la acusación iba dirigida contra cualquier poesía falsamente positiva; todo lo que Heidegger comentó en sus ensayos sobre poesía había participado, según él, en las condiciones que hicieron posible el acontecimiento. La única manera que tenía de decirlo era escribir con las palabras de estos autores utilizándolas como armas contra ellos mismos. 'Pensar a Mallarmé [...] hasta sus últimas consecuencias', tal como dice en el meridiano, significaba, para él, rehacer la lengua que expresara la monstruosidad inherente a la lengua. (BOLLACK, 2005, p. 73)

Es éste, sin dudas, el núcleo de la interpretación, el intento de cuestionar la reducción de la poesía de Celan a una suerte de búsqueda mística, de apego a un lenguaje religioso e, incluso, salvífico. Para Bollack, Celan despliega, en y a través de su poesía, una crítica destructiva de la tradición alemana, una radical puesta en cuestión de las raíces culturales que hicieron viable, que abrieron el camino, con distintos grados de complicidad, de la barbarie nazi. Por eso Bollack afirma tan enfáticamente la condición materialista, atea, de la poesía de Celan que, allí donde recupera la tradición bíblica, e incluso la lengua hebrea, no lo hace para acentuar su judaísmo, su búsqueda redencional, si no como forma de sacudir la lengua de los asesinos, de interferirla, de hebraizarla haciéndola estallar por dentro. Según Bollack, Celan busca la memoria de los muertos, no la redención de la cultura y la lengua alemana que han descendido al infierno. La interpretación, entonces, busca otras significaciones, se detiene en su carácter, para decirlo así, político, adquiere su fisonomía de venganza contra la cultura del asesinato masivo, se detiene a hacer estallar la lengua del exterminio. Así,

No es únicamente el hecho del exterminio lo que ha problematizado el lenguaje poético, como lo formuló Adorno, con su muy citado 'después de Auschwitz'. El lirismo se reconstituye, quebrado, por medio de la referencia al lirismo que ha matado; lo dice e impide que eso se olvide; es su vida más íntima. Si los poetas no se han visto implicados en este drama, no obstante han contribuido a él, ajenos a la poesía liberadora – tal como la entendía Celan – por no haber reaccionado ante la utilización que se hacía del lenguaje poético, en todas partes, e incluso más allá de la esfera de las 'apropiaciones fascistas'. El acontecimiento está en la lengua. (BOLLACK, 2005, p. 52)

El mal no ha venido de afuera interrumpiendo la marcha genuina de la tradición poética alemana; su presencia debe ser interpelada en su mismo despliegue, en sus antecedentes, en ese tiempo de preparación que hizo posible el acontecimiento. Celan nos está diciendo que la barbarie se encuentra en la civilización, que anida en su núcleo más profundo y esencial. Que simplemente ya no podemos acercarnos a esa tradición desconociendo su desenlace siniestro, la brutalidad absoluta de su culminación. Celan buscará en la lengua, en su idioma, el heredado de su madre, la responsabilidad, tratará de hacerlo estallar, de ponerlo delante de su propio horror. Pero también nos está diciendo que el mal contamina el presente, que lo atraviesa aunque lo ocultemos, que permanece en sus pliegues,

que sigue insistiendo allí donde se lo niega o donde se disminuye su significación. La herida no cierra ni cerrará.

La resistencia se organiza desde dentro; la rebelión sarcástica se alza dentro del ritmo de los cantos y las leyendas cuyas elevaciones mortíferas acompañaron las masacres. El júbilo se instaló ante la muerte. Por eso es preciso que el poeta, por más judío que sea, se impregne de este alemán (tal como se ha escrito: noble, mefistofélica y bajamente), ya que escribe en alemán, antes de atravesarlo con su judeidad mordaz. Las zonas más profundas del 'yo' y de la violencia libidinal se ven asediadas, 'ocupadas'. La poesía juguetea con este bestiario de la deshumanización, a fin de escribirse contra él. El horror se contradice en su lengua, pero con el recurso a otra instancia. (BOLLACK, 2005, p. 101)

Bollack se detiene a analizar el poema en el que Celan cuenta la historia, por decirlo así, del Rabí Löw y de su Gólem, y lo hace para destacar el modo como el poeta se sumerge en la lengua alemana para denunciarla en su complicidad con la masacre. Es sugestivo el título que le había dado Bollack a la primera versión de este capítulo: "Circuncidar el alemán", título que destaca el gesto emblemático de Celan que busca judaizar la lengua, rebelándose sarcásticamente contra sus fondos legendarios, contra ese tumulto de palabras amparadas en el interior de una tradición que habitó la trama más significativa de la poesía alemana contra la que se rebela el decir celaniano. Arqueología del idioma que intenta deconstruir un recorrido "desviado" hacia el acontecimiento. La pesquisa que obsesiona a Celan es la que lo lleva a bucear en el fondo del idioma, descubriendo las diferencias allí donde, como destaca Bollack, opone el "francés descarado, directo y contestatario del Medioevo [...] a lo terrible y a lo sublime de Alemania, ya sea Rilke, el Fausto de Goethe o la leyenda judeo-alemana (asimilada) del Maharal de Praga" (BOLLACK, 2005, p. 100). Esa lengua de la blasfemia y la rebeldía es contrapuesta a esa otra que se despliega por las avenidas de lo terrible y de lo sublime, como si en esa discrepancia Celan hubiera podido encontrar los caminos de la complicidad que desembocaron en las masacres, en la capacidad del nazismo de recoger, a manos llenas, casi toda esa tradición alemana dejando muy poco en el costado del camino (que Goethe y Rilke, como el propio Hölderlin, sean mencionados constituye un gesto radical, eso que podríamos llamar acto contestatario).

Pero Bollack duplica la apuesta allí donde señala que, en el poema que está interpretando, no hay salvación ni búsqueda religiosa, acogimiento en lo sagrado o regreso a una tradición teológica:

El encuentro sólo ha podido tener lugar a la hora en que los demonios del 'atardecer' penetran desde el Ocaso, del lado de la destrucción. Pero esta división del mundo no entra ya en ningún sistema reparador en virtud de una repartición. El ángel no es ni siquiera el ángel caído. No hay reconocimiento alguno de una lucha de las potencias, en un mundo desgarrado entre el Bien y el Mal. El Mal es vencedor; ha florecido en la historia, en el momento en que esta poesía se escribe. El terror es sólo terrible, y se sustrae con todas sus fuerzas a cualquier tentativa de neutralización teologizadora. (BOLLACK, 2005, p. 101)

El conflicto hermenéutico alrededor de la poesía de Celan gira precisamente en torno a estas opciones enfrentadas: por un lado lo que Bollack llama irónicamente la "neutralización teologizadora", la que se afana por encontrar las huellas redencionales, salvíficas, teológicas en Celan, aunque estas salgan radicalmente de lo cristiano y se dirijan al judaísmo (es la lectura de Felstiner, por ejemplo); por el otro lado, una interpretación destemplada, ateológica, que lee en Celan el rechazo de una tradición cómplice del Mal pero no creyendo que es posible redimir la historia, salvarla de ese mismo Mal, si no reconociendo la derrota, el triunfo de las fuerzas malignas que también han puesto en entredicho la

posibilidad misma de la salvación (mejor dicho, esa historia de la salvación es responsable del acontecimiento). Dos caminos opuestos, intransigentes, irreconciliables a la hora de leer la poesía de Celan.

Siguiendo su lectura del poema, Bollack dirá que la “tarea del poeta – la que él exige consumir al rabino - es mucho más gigantesca: dar ‘vida’ a una lengua repugnante” (BOLLACK, 2005, p. 103). La lengua rota en la que se expresa Celan es evidencia de esa “repugnancia” que atraviesa el idioma, y el poeta no dejó de testimoniarlo, aunque ese gesto hubiera estado siempre cargado de un inmenso dolor (dolor que nacía, entre otras cosas, del recuerdo de la madre asesinada, de la madre-lengua, de la madre abandonada y perdida, de la madre-judía-portadora-de-la-lengua-alemana, de la madre que le había abierto el mundo de la literatura, de Goethe, de Rilke, de Schiller, pero también de la madre caída en el fango de la barbarie-en-la-lengua, madre asesinada por balas y palabras que el hijo primero amó a través de ella).

Celan es ese recuerdo desgarrado, lacerante que se guarda en la lengua, en la de los verdugos, en la de su poesía, en la de aquella tradición que amó y que, sin embargo, es vista como cómplice. Tal vez por eso quiso ir hacia el Este, hacia otras poéticas y otras lenguas, tratando de aliviar un poco el dolor de esa lengua que lo habitaba, que lo atravesaba de lado a lado, que le exigía, en ella y con ella, dar testimonio de la masacre, abriendo las compuertas de la memoria. Es en y desde el alemán que Celan puede y debe escribir, puede y debe abrir las compuertas de la memoria del sufrimiento, es en y desde el alemán que la barbarie se instala en la lengua, aunque ahora sea la lengua del poeta. “La lengua poética extrae su poder del reino inexplorado de la muerte, o mejor dicho: de los muertos” (BOLLACK, 2005, p. 105). “Se trata también de una lengua corrompida por lo que se ha hecho de ella, incluido lo teológico” (BOLLACK, 2005, p. 112). En los materiales preparatorios de *El meridiano*, Celan escribió siguiendo este derrotero:

Aquel que sólo esté dispuesto a imitar el gesto de derramar lágrimas por la bella de ojos almendrados, la asesina también [le cava una tumba], a la bella de ojos almendrados, una segunda vez [en lo más profundo del olvido], - solamente cuando con tu dolor [inalienable] vas hacia los muertos de nariz ganchuda, jorobados, que cuchichean a la manera judía [hacia esos engendros deformes] de Treblinka, de Auschwitz y de otras partes, [entonces] también te encuentras con el ojo y [su eidos: la] almendra. (BOLLACK, 2005, p. 105, n. 30)

Para seguir la argumentación de Bollack, aquella que sostiene que el alemán de Celan busca desnudar el crimen incluso en aquellas palabras mítico-poéticas de la lengua de Hölderlin vale esta otra cita:

En esa palabra tan típicamente germánica como es ‘Gemüt’, se pone en relación la celebración de la vida con su verdadero propósito, la aniquilación, una relación que en ese pequeño ser deforme e infrahumano salido de los campos se establece al revés, a saber, como una aniquilación vivificadora propia de mártires y santos, si es preciso ver en ‘la nada viviente’ (das lebendige Nichts) una expresión de la mística judía, familiar al rabino, que el poema invierte para sacudir los cimientos de toda sublimación religiosa (...) ¿No había sido consciente ya el poeta en ‘Quimía’ que la ceniza de los campos es el elemento perfecto para los gestos religiosos? ¿Acaso él mismo, el archi-famoso Celan, el poeta del Holocausto, como se lo llama a diestro y siniestro, puede escapar a esta bendición socarrona? La

aniquilación se integra en la semántica; en la letra muerta de una contralengua, despierta a una vida posterior no ontológica sino autónoma en la lengua. (BOLLACK, 2005, p. 121)

Más adelante se dice que en “Celan la lengua se rehace pasando por la negrura del crimen, brilla con ese destello de lucha y refección” (BOLLACK, 2005, p. 142). Ese pasaje por “la negrura del crimen” constituye no sólo la confrontación con la figura del exterminio, de eso que se ha vuelto expresión de lo horroroso y que tacha cualquier atisbo de inocencia en las palabras, abre, también, el único camino hacia una lengua que no falsee la memoria de los muertos, que no se desentienda de ese acontecimiento histórico decisivo que contamina lo dicho y lo por decir. Salirse de las trilladas interpretaciones de la poesía celaniana como arraigada en una búsqueda místico-religiosa, aunque se la vincule con el judaísmo, supone profundizar en ese otro modo judío del decir de Celan que no busca encontrarse con Dios, si no denunciar la hondura del horror, realizado incluso en su nombre. Más que pensar en “el oscurecimiento del rostro de Dios”, al modo de Hans Jonas y Emil Fackenheim, Celan está pensando en su complicidad con el crimen, en el abandono de las víctimas:

TIERRA HABÍA EN ELLOS y
Cavaron.

Cavaron y cavaron, así pasaron
Su día, su noche. Y no alabaron a Dios
Que, así oyeron, todo aquello quería,
Que, así oyeron, todo aquello sabía.

Cavaron y nada más oyeron;
Ni se volvieron sabios, ni inventaron canción,
Ni imaginaron lengua alguna.
Cavaron...

2. Siguiendo este rumbo interpretativo, tratando de calar más hondo en la escritura del poeta, reconociendo que en él la biografía es imprescindible, fuente insoslayable de su decir,² es oportuno acercarnos, con cuidado y sabiendo de los límites de toda interpretación, a la relación intensa, compleja y muchas veces desoladora que Celan estableció con Nelly Sachs. Ambos han atravesado la noche del horror; ambos escriben en la lengua de los verdugos; ambos permanecen sacudidos por lo irreparable, tocados en el fondo de sus almas por la contaminación. Pero, y de eso también se trata el misterio de la escritura poética, sus modos de tejer aquello que anida en la memoria, de transformarlo en palabras, tendrá muy distintos derroteros, tan distintos que ese será uno de los motivos del desencuentro entre aquellos dos que se buscan y se necesitan:

[Nelly Sachs] hace de él todo lo que él jamás quiso ser, un Juan Sebastián Bach y un Hölderlin, la gran música protestante (lo dice después de haber leído ‘Tenebrae’,³ en Rejas del lenguaje, por lo que uno se pregunta cómo habrá comprendido el poema) y la gran poesía himnica; para ella, él es eso, todo eso, pero penetrado además por la mística judía. (BOLLACK, 2005, p. 78-79)

Bollack dedica algunas páginas fundamentales a señalar enfáticamente la distancia que separa, en términos poético-políticos, a Sachs de Celan, destacando que mientras la primera apunta a un misticismo de la lengua, a una reconciliación salvífica que reintroduzca al alemán en el seno de una

humanidad purificada, el autor de "Tenebrae" busca precisamente lo contrario, se desentiende de esa gramática religiosa que desborda a Sachs y se sostiene en un materialismo radical que, entre otras cosas, le permite eludir la tentación espiritualista en la que ha caído su amiga. Lo que Bollack no alcanza a explicar es aquello que sí unía a ambos poetas, más allá de su condición de judíos sobrevivientes, una unión que se deja testimoniar por su extraordinaria correspondencia, aunque en ella también aparecen, permanentemente, los signos de una tensión más que evidente.

Enzensberger, muy próximo a Sachs a finales de los años cincuenta, en un texto para una emisión radiofónica (13 de febrero de 1959) escribió lo siguiente en relación a quien sería futura premio Nobel: "Su obra no contiene ni una sola palabra de odio. A los verdugos, así como a todo lo que nos sitúa en la connivencia y en la complicidad, les sigue el perdón, nada de amenaza. No lanza maldición alguna, ni cobra venganza [cursiva de J.B.]" (BOLLACK, 2005, p. 83). Esto no tiene nada que ver con el programa de Celan, quien se sintió traicionado por esta búsqueda de "reconciliación" y de exculpación que emergía de la obra de Nelly Sachs. "Estas frases [de Enzensberger] se leen como si hubieran sido escritas, palabra por palabra, en contra de Celan. A cada cual su judío, como le escribió a Nelly Sachs (carta No. 20)" (BOLLACK, 2005, p. 83). A Celan le disgustaban profundamente las palabras "perdón" y "reconciliación", creía que ellas encerraban una gigantesca política del olvido, una tachadura de la memoria de las víctimas y una exculpación de la responsabilidad alemana. Nunca estuvo de acuerdo con ese gesto de Nelly Sachs:

No hay que ignorar la diferencia del horizonte cultural, así como la amplitud de la libertad entre los dos poetas, ambos grandes, y ambos judíos, ambos tocados por el aniquilamiento de la lengua alemana; la diferencia concierne a la lengua y, por tanto, a la poesía, artículo de fe. Es considerable a pesar de todo. Nelly Sachs es, en profundidad, un poeta alemán, cosa que Celan no lo es. Los versos de Yésenin que él tradujo - lo había descubierto cuando estudiaba en el instituto - le volvieron a la memoria cuando ya estaba en el Oeste. Y esto es lo que le dice a ella: le han vuelto a la memoria, orientales y familiares (heimatlich, carta No. 82, 6 de octubre de 1961). Él ha venido de más lejos aún, es mucho más extranjero. (BOLLACK, 2005, p. 83)

Esta es una clave decisiva en la propia vida y en la poesía de Celan, por un lado habita una lengua, el alemán, que lo remite a los verdugos y, por el otro, esa lengua no le hace recordar ninguna patria perdida, no supone el regreso al hogar, ya que su memoria lo conduce hacia el Este, hacia Rumania y Rusia, hacia una experiencia del ser judío que no se encuentra en Nelly Sachs que procede de Alemania. En Sachs la lengua es, a un mismo tiempo, patria espiritual y patria material, patria poética y patria de la memoria, de ahí, quizás, su intento de perdón y reconciliación que, en ella, supone la posibilidad de "regresar" a la patria perdida, aunque efectivamente nunca llegó a realizar este proyecto y permaneció en Suecia, continuamente desbordada por los espectros de un pasado que no se alejaba de su alma y que la amenazaba psíquicamente.

Celan fue doblemente huérfano y su afincamiento en la lengua alemana nunca constituyó un alivio, la conservación, como en Adorno, por ejemplo, de una patria en el extranjero, el último refugio de quien lo ha perdido todo. Para Celan la pérdida está en el origen de su poesía y es irredimible, del mismo modo que esa lengua le recuerda permanentemente a la madre asesinada, a las comunidades aniquiladas, en una palabra, al nazismo. La lengua no guarda, no puede guardar, la chance de la salvación, la oportunidad de superar la catástrofe, allí donde ella es parte inescindible del acontecimiento, en su núcleo más profundo se radica el germen del mal. Como el Marlowe de El corazón de las tinieblas, el poeta sabe que al sumergirse en las aguas oscuras de la lengua, al penetrar

en su interior, el que lo lleva hacia su propio ocultamiento, lo que se evidencia, lo que perturba y contamina todo decir posterior es la hondura del compromiso entre el idioma, el alemán en este caso, y la barbarie; que en él, y no en su exterior, se encuentra aquello que abrió la posibilidad del horror.

Nelly Sachs, en su escritura poética, busca ir más allá de esa contaminación maldita, intenta “olvidar” ese suceso infausto, quiere reencontrarse con aquella tradición alemana de la cual se siente parte y que desea poner a salvo de lo que han hecho con ella los asesinos de la esvástica. Celan no busca salvar la tradición alemana, no desea limpiar la lengua de su envenenamiento, por el contrario, lo saca a luz, manifiesta su brutal contaminación que involucra no sólo a los asesinos sino a esa tradición a la que pertenece la propia Nelly Sachs y con la que él está entrañablemente vinculado pero a la que no duda en responsabilizar. Ese es el punto de diferencia irreductible, el núcleo oscuro de un conflicto que desbordaba a los dos poetas, que volvía tan compleja su relación. Por eso las

cartas no son fáciles de leer o de interpretar. Son muy atormentadas, a pesar de su fondo de solidaridad y de ardor. Nelly es la ‘hermana’ en sentido bíblico, poetisa judía, que perpetúa en su poesía la atrocidad de los campos. Pero sus posiciones no dejan de ser radicalmente opuestas. Él se ha situado del lado de la venganza humana, ojo por ojo, rechazando el perdón, exigiendo que cada uno sea su propio dios. Ella ha elegido a un dios del amor, que no pertenece a nadie en particular. Ella rechaza la venganza, y lo repite una y otra vez con fuerza. Quiere salvarlo de sí mismo. ‘¡Rezará para tener fuerzas suficientes en esa lucha por el alma pura!’ (Carta No. 36, noche del 11 al 12 de mayo de 1960). (BOLLACK, 2005, p. 84)

Esas dos sensibilidades trágicas, desgarradas, atormentadas representan dos perspectivas distintas que se expresan en sus respectivas obras poéticas, en su uso del lenguaje y en su revisión de la tradición a la cual pertenecen de distintos y enfrentados modos. La relación los enferma, y así sucede con su desastroso encuentro en París en junio de 1960, del que Nelly sale sumida en una “profunda negrura”, allí donde ve de qué modo él intenta convencerla de sus equivocaciones, de su error al buscar la reconciliación y el perdón. Nelly Sachs necesita, para vivir, de esa certeza del amor, de ese Dios que le devuelva la utopía de que todavía la bondad es posible en el mundo y entre los seres humanos. Celan, como sostiene Bollack, es su propio dios, ese que no cree en la bondad, que exige venganza y memoria, que sabe que la lengua está fracturada, desgarrada, maldita y que ya nunca podrá purificarse. Celan es la intransigencia. El poema en el que él señala las vicisitudes de ese diálogo trunco es “Zúrich, Hostal de la Cigüeña”, escrito cuatro días más tarde de su encuentro con Nelly Sachs en la ciudad suiza:

La charla giró sobre tu Dios, yo hablé
contra él, yo
hice que el corazón que yo tenía
pusiera su esperanza:
en
su palabra suprema, rodeada de estertores, su
palabra airada-

Tu ojo me observó, desvió la mirada,
tu boca
se sumó al ojo con sus palabras, y yo escuché:

En realidad
no sabemos – ya lo sabes –,
en realidad
no sabemos
lo que
vale.

Mientras que en Sachs el sufrimiento hace unidad con el amor, lo que la conduce, según Bollack, hacia una perspectiva cristiana, en Celan no se encuentra esa alquimia. Diferencia que atraviesa lo poético y que se encarna, también, en las esquivas, complejas y múltiples relaciones con la memoria y con el horizonte del olvido. En Sachs la memoria, cuando puede y más allá de sus pesadillas, busca saltar el acontecimiento, intenta sustraerse al puro horror, para, de ese modo, reencontrar el camino de la lengua poética que, en ella, remite a Alemania, a esa Alemania anterior al nazismo, la que le recuerda a Hölderlin, la que la devuelve a Rilke y al Dios del amor. En Celan la tradición alemana está comprometida con el acontecimiento, está en su corazón, la atraviesa indefectiblemente; y será contra ese mundo cultural, anterior, durante y posterior al nazismo, contra el que Celan dirigirá su poética vengadora. La lengua está quebrada y resulta imposible reconstruirla, purificarla del mal, devolverle su frescura. Ya no hay dónde regresar:

El judaísmo de Celan no se puede reivindicar. Ninguna posición doctrinal, ni judía ni cristiana, encontraría ahí una tradición teológica judía. La libertad que él exige, con tanto ahínco, no es incompatible con el papel que asigna, en su poesía, y en tierra alemana, a la historia intelectual judía – laica, religiosa, indistintamente -, sin que él fuera ‘creyente’, tal como Nelly Sachs dijo serlo. Celan había comprendido claramente que los diversos intentos de asimilar su obra a los contenidos de las tradiciones señaladas por las referencias que él mismo hacía, podían fomentar una adhesión virtual – consciente o inconsciente - a aquellas creencias que habían excluido a los judíos y que habían recludo al judaísmo. Los elementos de la Cábala, por ejemplo, no sólo representan en Celan algo distinto de lo que eran en un sistema meditativo perteneciente a un momento concreto de la historia, sino que las referencias puntuales que él hace han tomado posteriormente, mediante asimilaciones ingenuas o abusivas, una significación distinta de las que él les había dado. La Cábala recibía así, ya sea cultural, religiosa o filosóficamente, un sello más alemán que judío. Él sabía perfectamente, y temía que su judaísmo laico, tan incondicionalmente solidario, fuera de este modo eludido, desviado y vuelto en su contra (...). Celan dio el atributo de ‘judía’ a la exclusión que fue asumida y vivida contra las exclusiones de la historia y contra cualquier consentimiento ante la inclusión de escrituras y culturas. (BOLLACK, 2005, p. 90)

Lo judío como el residuo de una historia marcada por la lógica de la exclusión que, sin embargo, le ofreció, a Celan, la posibilidad de atravesar las producciones culturales de Occidente con el ojo destemplado del excluido, de quien conoce los engaños de las falsas inclusiones, de quien sabe de las violencias continuas, de las espurias promesas que se guardan en el discurso de la reconciliación. Resistencia en el lenguaje contra el lenguaje, lo judío emerge como ese otro de la dislocación, de la falla y de lo que permanece obturado en el discurso y en la práctica del silenciamiento:

Frente a todas las formas de síntesis entre la identidad judía y la cultura alemana – poco importan los términos-, Celan optó por aquella diferencia que le era negada. Era su manera de vivir la dualidad en la que había crecido. La ruptura que preconizara Gershom Scholem contra la asimilación ratifica, en el marco del sionismo, el diálogo imposible, en contra del dialoguismo de Buber y de tantos otros. Ya antes de la catástrofe, dicha ruptura sacaba precavidamente las consecuencias de una situación desesperada. Celan, poeta judío pero de lengua alemana, vivía en la dualidad, sin rechazar en absoluto la tesis del entendimiento imposible, y de la falsedad del diálogo, que la catástrofe había legitimado definitivamente. Se sentía y se quería judío entre los alemanes; había recibido su lengua, que no era judía; si se había adueñado de ella, era para hacer totalmente suya la causa de los excluidos – los excluidos antes de convertirse en los muertos -; ellos habían ofrecido a sus anfitriones alemanes su propia exclusión como un don. Su pertenencia ‘oriental’, más exterior y menos sometida a las limitaciones de la cultura, incluía el dominio del idioma; era una no-asimilación por solidaridad, que no era en absoluto una adhesión religiosa, o un retorno al judaísmo, como en Franz Rosenzweig, ni una fe, ni tampoco una práctica. Era judío – y en primer lugar entre los judíos - aquel que marcaba su diferencia, y que la marcaba cualitativamente en tanto que judío, al reivindicar el derecho de ser uno mismo en la anarquía, sin ninguna concesión a los sistemas de pensamiento. Esa definición de ‘judío’ se aproximaba a la que Celan había dado alguna vez de la poesía, a la que él consideraba ‘judía’ debido a su poder absolutamente político de reconocer libremente, por sí misma, la verdad de una identidad allí donde quiera que ésta se manifieste o se vea reprimida. (BOLLACK, 2005, p. 90-91)

Estas reflexiones de Bollack son memorables y fundamentales, no sólo para intentar comprender el complejo vínculo de Celan con lo ‘judío’, sino, más aún, como un intento más amplio por realizar una pesquisa de la significación que lo ‘judío’ ha tenido en la cultura occidental (siento una profunda afinidad con este planteo que le otorga a lo ‘judío’ un lugar extremadamente difícil y decisivo, un carácter políticamente disruptivo, inaceptable desde las lógicas de la identidad ontológicamente afincadas). En Celan lo judío se despliega como habitante de fronteras, como el otro del centro que, de distintos modos, se coloca y es colocado en el lugar del extranjero, el que viene de lejos, el que parece no ser de ninguna parte aunque lleve en su cuerpo y en su memoria tradiciones íntegras, secretos del lenguaje, mundos culturales a los que le otorgó lo mejor de sí.

En este sentido, Celan viene del Este, es literalmente un extranjero en la lengua alemana de la que, por las peculiares condiciones de su judeidad periférica, se ha apropiado con intensidad (su alemán tiene antiguas resonancias hebreas, y también se deja sacudir por el idish y el ruso, es penetrado por esas otras poéticas que vienen del oriente europeo y que permanecieron en el margen). Esta es una diferencia clara, central, con Nelly Sachs, aunque los una su condición compartida de poetas judíos. Así como Kafka guardaba la nostalgia por el mundo del antiguo jasidismo, de esas tradiciones que todavía se refugiaban en la lengua y la cultura del Yiddshkeit (alguna vez afirmó que le hubiera gustado ser un niño judío envuelto en la magia de la cultura del shtetl), Celan también se dirigió hacia el Este, buscó allí sus otras raíces, aquellas que lo comunicaban con las otras lenguas y con los sueños de igualdad que se habían extraviado en la travesía del siglo. Nunca dejó de sentir en su interior la alquimia de lenguas y culturas que se manifestaron en su Bukovina natal, en ese margen de Europa donde quedarían para siempre unidas, en la memoria del poeta, la aventura del

descubrimiento, de la mano de la madre, del universo del idioma de Schiller y la presencia de la muerte que esa misma lengua trajo cuando el horror, que venía del Oeste, se derramó sobre aquellas regiones fronterizas.

Mandelstam fluye por la vena poética celaniana con la misma legitimidad que Hölderlin o, tal vez, su fluir no está contaminado, no es parte de una tradición que ha hecho posible el acontecimiento Auschwitz. Celan no perdona esas redes de complicidad, esos préstamos que la cultura alemana le hizo a los perros de la noche, y mucho menos perdona a quienes quieren escindir esa tradición de los perpetradores del exterminio, como si estos últimos hubieran sido deudores de algo ajeno y extranjero de esa lengua en la que se manifiesta el propio Celan. En todo caso, él no confunde ni se confunde persiguiendo una rehabilitación de la lengua a través de una poética de la salvación o de la reconciliación y el perdón; para Celan esa lengua, no otra, la que amanece con Lutero, ha caído en lo despreciable.

“La lengua de la poesía, para Celan, tanto o más que la jerga de la soldadesca, está marcada por el acontecimiento, que esa lengua contribuyó a hacer posible. Las producciones culturales desempeñan ese papel. Siempre se trata de lengua, tanto de un lado como de otro. Celan la reforma para posesionarse en su contra; en el otro lado, no se la reforma: el maestro que viene de Alemania no es – hay que repetirlo – una personificación alegórica de las masacres, sino que es el maestro del idioma, o el maestro de música. La muerte que se llevó a las planicies de Rusia vive en el canto, ella legitima su acción en la gran tradición artística y germánica.

De ahí que el sentimiento religioso deba parecer tan sospechoso como su expresión enfática o hímica. Es un contrasentido decir que Celan como Nelly Sachs buscaba en la poesía la salvación – o ‘un sucedáneo de salvación’ -. Al contrario, él denuncia el mal que se hace con esta palabra. No se salva a nadie de nada. Él, en cambio, intentó ‘salvar’ del olvido los crímenes que se cometieron:

De ahí que a nadie, sea judío o cristiano, lo proteja su propio sentimiento religioso: éste confunde los frentes, desvía el vigor del combate, debilita la ofensiva. La línea de demarcación que separa las posiciones de Celan de las de Nelly Sachs rechaza una creencia que, a pesar de llevar un hábito judío – o, más bien, judaizado –, no se ha distinguido de la creencia que contribuyó poderosamente a sembrar el mal. (BOLLACK, 2005, p. 93)

Bollack extrema la interpretación, la lleva a un punto de no retorno extinguiendo cualquier posibilidad de reconciliación, cualquier cariz “religioso” en la poesía de Celan. Insisto, lo judío en Celan no supone un gesto religioso, un retorno a la tradición de los ancestros, un cobijarse en las páginas del Talmud o en los meandros hermenéuticos de la Cábala, es, antes bien, un permanecer extranjero, un quedarse en el umbral, un poner en evidencia lo irreparable, lo no saldado. “Celan – concluye Bollack – era un insumiso, y un judío en el alma, en el arte y en la insumisión” (BOLLACK, 2005, p. 94). Esa “insumisión” es la que impide que su poesía quede incorporada a la tradición alemana, la que niega que su lengua se desvanezca en la piedad o el amor, la que lo lleva, una y otra vez y siguiendo los caminos del dolor, hacia los pozos de la memoria, esa que reclama y que impide cualquier reconciliación. Es estratégicamente clave este capítulo en la interpretación de Bollack ya que le permite ahondar en el espíritu de la poesía celaniana contraponiéndola al proyecto de Nelly Sachs, señalando las disidencias esenciales que separan al que permanece en la memoria y en la venganza de la lengua de quien elige el camino del amor a través del sufrimiento. Es esa cristianización de la poesía de Nelly Sachs lo que rechaza Celan, lo que le incomoda de su amiga, lo que le lleva continuamente a destacar su posicionamiento. De todos modos, tanto la poesía de Sachs como la de Celan se sustraen al ejercicio interpretativo e, incluso, a las intenciones de ambos poetas, allí donde la palabra poética se

despliega siguiendo sus propios derroteros, sustrayéndose a los designios de cualquier preconcepto, “traicionando” su supuesto sentido. Ríos de tinta se han derramado buscando el non plus ultra de la interpretación adecuada, creyendo que es posible “comprender” lo que fluye a través del decir poético. En todo caso, se trata de una ardua y nunca resuelta negociación entre lo que fluye más allá de todo decir y lo que se abre a las querellas interpretativas, lo que es del orden irreductible del habla poética y aquello otro que remite, como en el caso de Celan, al acontecimiento histórico, a aquello que no se disuelve en el misterio de las palabras si no que se confronta con la materialidad del sufrimiento.

Nelly Sachs, un alma frágil que había atravesado una prueba durísima, no estaba en condiciones de seguir por la senda que le señalaba su amigo; no lo podía hacer, ya que su consecuencia hubiera sido el extravío definitivo o el suicidio. Ella necesitaba sentirse cobijada en esa tradición que no había sido tocada supuestamente por el acontecimiento; quería seguir respirando el aire puro de Hölderlin y Trakl, se afanaba por rescatar la lengua de la caída en el mal, por devolverla a su horizonte poético, a salvarla. Celan, en cambio, huía de ese gesto reconciliador porque veía en él una traición a la memoria de los muertos, una claudicación intolerable frente a una lengua que había desplegado la violencia exterminadora.

Lo que Bollack plantea, siguiendo a Celan, es, en un sentido amplio y decisivo, qué tipo de relación establecemos con una tradición que, por distintos caminos, desembocó en el acontecimiento que puso en entredicho a esa misma tradición. Sin intenciones reparadoras, la poesía de Celan se sumerge de lleno en una lengua contaminada no con ánimo de reencontrar su esencia perdida, su plenitud extraviada en la noche criminal, sino como una puesta en evidencia de sus claudicaciones, de la persistencia de una mancha indeleble, de la fractura que no suelda. Por eso su poesía es expresión de un desgarramiento radical, de la desolación de la lengua, del límite extremo del decir, de las laberínticas sendas que sigue la memoria cuando sale a la busca de lo que se olvida continuamente. Así como el judío es, para Celan, el habitante del margen, el extranjero, el anarquista, la poesía, su poesía, constituye un parapeto crítico, descentrante, frente a los intentos por volverla sanadora de un mal incurable.

3. En otra parte del libro, y en polémica con la interpretación que el germanista Albrecht Schöne hizo del poema sobre el Maharal de Praga, Bollack retoma las diferencias con Nelly Sachs:

Usted dice que Dios nunca ha ‘hablado con estertores de cólera’, como el poema ‘Zúrich, Hostal de la Cigüeña’. Quizás la cuestión no se plantea en términos semejantes. No se trata del Dios ‘judeocristiano’ (que Celan no lleva en su corazón), sino del Dios de Nelly Sachs. En las notas relativas a la discusión sobre la fe, que usted cita, se encuentra el giro (presente en el poema) ‘sobre tu Dios’ ([La charla giró] sobre tu Dios). Se trataba sin duda alguna del Dios judío; pero este Dios, para Celan, no era suficientemente judío. El ‘tu Dios’, en el poema, designa, pues, el Dios judío tal como Nelly Sachs lo entendía (el posesivo ‘tu’ está cargado de sentido; el ‘yo’, tres veces presente – en la continuación de la frase - se separa de aquél con fuerza). El consuelo, la reconciliación que Nelly Sachs creía poder encontrar en su Dios eran sospechosos a los ojos de Celan, verdadero judío del este. De adherirse, sería al Dios vengador, y al ‘ojo por ojo’, como único medio que le daría el derecho de mirar de frente el acontecimiento intolerable.

La palabra del ‘corazón’ está ‘rodeada de estertores’ (‘umröchelt’), asediada por todos los asesinados

que claman justicia. Tal es la esperanza de Celan, que se funda, pues, en la justicia que se le tiene que hacer al pasado, y que él opone al deseo de reconciliación de su interlocutora; el poeta está enteramente vuelto hacia la venganza a la que se ha consagrado: diente por diente – sin remisión. (BOLLACK, 2005, p. 118)

Esa “justicia que se le tiene que hacer al pasado” vincula al poeta con Walter Benjamin, en el sentido de la figura de la redención de aquellos que sufrieron, en sus cuerpos, la violencia de los dominadores. Celan no tiene ojos para el futuro, no cree en la lógica del olvido como forma de reparar unas heridas que impiden abrir el camino de la reconciliación. Él hubiera rechazado los discursos que en nombre de un futuro mejor se desentienden de las deudas del pasado, que prefieren “olvidar” a los muertos en beneficio de los vivos; o que cuando apelan a la memoria del sufrimiento sólo lo hacen con intencionalidad de rentista, es decir, como un modo de aprovecharse de ese acontecimiento a la hora de justificar sus propias acciones.

Celan y Benjamin comparten una misma sensibilidad frente al pasado, pero no en la perspectiva de una cristalización muda, definitiva, intocable y sacralizada; para ambos el pasado atraviesa el presente, está en su interior y es actualizado por las apropiaciones y los borramientos que el hoy realiza permanentemente con lo acontecido. El pasado habita espectralmente un tiempo que ha elegido el tranquilo camino del museo o de las efemérides vaciadas de contenido y de actualidad, como pura monumentalización de una memoria que ha sido desprendida de sus múltiples lazos, abiertos y secretos, con el presente. Celan escribe afincado en la memoria, en sus desgarramientos, en sus imposibilidades, en el interior de un dolor que no cesa y que se ha vuelto irreparable. Benjamin también pensaba que la tarea genuina del historiador materialista, esa extraña criatura que supo encarnar contra los dogmatismos de la propia tradición marxista, era convocar en el presente la memoria de los vencidos. Sin garantías.

Siguiendo el hilo de la argumentación de Bollack, aquel que nos lleva directamente a enjuiciar la tradición alemana, a ponerla delante del acontecimiento, también nos encontramos con los reparos expresados por Celan respecto a Benjamin; reparos que se pusieron de manifiesto en un poema dedicado a éste último:

Port Bou -¿Alemán?

Derriba con flecha el yelmo mágico, el
casco de acero.

Nibelungos
de izquierdas, nibelungos
de derechas:
renanzados, refinados,
un descombro

Benjamin
os nonea para siempre,
él dice que sí.

Una semejante eterne, también
como Bauhaus B:
no.

Ningún demasiado-tarde,
una secreta
apertura.

En el registro en que se desenvuelve la lectura que hace Bollack de la poesía de Celan es una estación importante el poema dedicado a Benjamin, ya que en él nos reencontramos con el motivo central de la profunda desconfianza celaniana respecto de la tradición alemana, incluso cuando se trata de dejar testimonio poético de un pensador tan próximo como Benjamin que murió tratando de huir de la ratonera europea. Esa desconfianza se manifiesta en el rechazo de un texto en el que Benjamin reseñó un libro de Max Kommerell – *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Klopstock, Herder, Goethe, Schiller, Jean Paul, Hölderlin* (Berlín, 1928) –, el más brillante crítico emanado del círculo de George aunque después rompería con él. El artículo de Benjamin es de 1930 y se titula “Contra una obra maestra”, en el que no deja de hacer un reconocimiento a la sagacidad crítica de Kommerell y a su manejo de la lengua alemana. Cito lo que destaca Bollack:

Celan resalta el único aspecto crítico que tiene el ensayo de Benjamin, para poner al descubierto toda su ambigüedad. Benjamin tenía que asumir, con toda responsabilidad, las posiciones que había tomado. No se había protegido de las utilidades posteriores – las que se podían leer, por ejemplo, hacia 1968 -, menos abusivas de lo que uno cree. (BOLLACK, 2005, p. 156)

Este es un punto central en la argumentación de Bollack, la responsabilidad histórica que se guarda en aquellos autores de la tradición alemana que no pudieron eludir el desenlace nazi, no porque lo hayan sido (sería absurdo decir esto de Hölderlin o de Benjamin, y no sólo porque el primero vivió un siglo antes y el segundo fue un judío alemán), si no porque sus escrituras, aunque desde distintas perspectivas y tocando diferentes fibras de esa tradición, contribuyeron a alimentar las condiciones de posibilidad de la catástrofe (algo de este argumento se encuentra en el ensayo en que Derrida se dedica a deconstruir el texto de Benjamin “Para una crítica de la violencia”). Bollack dice que Benjamin “permitió” ciertas interpretaciones que no fueron abusivas y que llevaron a Celan a sospechar también de él:

El ‘manifiesto’ de Kommerell ya no tenía ni su lugar ni su hora, decía Benjamin, había llegado ‘demasiado tarde’; por lo tanto, consideraba que no era en sí imposible y que podía tener su fuerza en otras circunstancias, y no estaba dispuesto a reconocer – como seguramente Celan sí lo estaba - que la celebración de todos los grandes modelos clásicos de la literatura contribuía positivamente a la preparación del desastre. Para Benjamin, la catástrofe que iba creciendo hacía que esta celebración fuera simplemente anacrónica, ya que se había visto superada por el espíritu del mal que se tenía que perseguir primero, antes que el mensaje salvífico de la tradición pudiera verse realizado. Esta construcción mística, que apoyaba, como lo hacía a menudo, una filosofía de la historia en la cual el acontecimiento se intercalaba entre el Apocalipsis y la salvación, le pareció tan intolerable a Celan que enseguida reaccionó con una invectiva (...). Celan le reprocha a Benjamin haber abrazado una germanidad que, como judío perseguido, tendría que haber sabido identificar y combatir, en lugar de hacerse el redentor mesiánico de una represión esencial. (BOLLACK, 2005, p. 156-157)

Bollack destaca que Celan escribió el poema el mismo día en que leyó algunas páginas de Benjamin, el 19 de julio de 1968.

Un fragmento de la reseña benjaminiana es particularmente emblemático y encontrará su respuesta en la primera estrofa del poema de Celan: “Esta tierra no puede volver a ser Alemania si antes no se purifica, no en nombre de Alemania, y mucho menos de una Alemania secreta, que finalmente no es sino el arsenal de la oficial, en la cual el yelmo mágico está colgado al lado del casco de acero” (BOLLACK, 2005, p. 158). Celan, dice su intérprete, se enfureció contra lo que consideraba una apología de la tradición alemana en la que se borra la responsabilidad de los poetas:

Los antisemitas de izquierda preferían hablar de monopolios capitalistas y del movimiento universal del fascismo antes que hablar de la violencia nazi y de la persecución de los judíos (estrofa 2) [...]. El nombre de la epopeya germánica, El cantar de los Nibelungos, fundadora y guardiana de las cerrazones y las hegemonías, reconstituye, contra todas las construcciones marxistas o teológicas, la lógica cultural de una continuidad nacional. (BOLLACK, 2005, p. 158)

Bollack remite a un poema póstumo de Celan, “Mutter, Mutter”, del 31 de enero de 1965: “Escribiendo, ellos te/ ponen ante los cuchillos/ [...], los nibelungoizquierdosos [...]”. Bollack destaca que Celan le advirtió contra los antisemitas de izquierda. En nuestra actualidad es este un tema no menor que subyace a ciertos posicionamientos de la izquierda ante el conflicto de Medio Oriente (el profundo recelo de Celan ante lo que él consideraba la continuidad del fondo antisemita de la Alemania de Adenauer, regresa, aunque con otras características, en nuestros días).

Regreso sobre el eje de la argumentación de Bollack: la purificación es imposible, no es posible sustraerse al daño, de la misma manera que el poema de Hölderlin sobre el Rin no alcanza para “salvar” el compromiso del idioma alemán con el nazismo que nunca dejó de utilizar esos símbolos de la pureza espiritual germánica, esa que incluso Celan ve reaparecer en el ensayo de Benjamin sobre Kommerell. Tal vez la diferencia, el diferendo, entre dos espíritus por otra parte muy próximos tenga que ver con las distintas circunstancias históricas. El texto de Benjamin, ya se señaló, es de 1930, año en el que si bien el peligro nazi estaba allí, acechante, su real envergadura todavía no podía ser reconocida, al menos no con la amplitud de miras que da lo acontecido, la visión retrospectiva suele permitirse ciertos lujos que la experiencia contemporánea al suceso no alcanza. “La crítica de Benjamin, escribe Bollack, tan sólo era aparente: no analizaba en sí mismas las mentalidades que arrastraban a Alemania a la violencia, ni tampoco las relacionaba con sus orígenes; de hecho, su crítica la entronizaba de nuevo” (BOLLACK, 2005, p. 160).

Incluso Bollack dice que Benjamin no vio el horror que se escondía en las interpretaciones que de Goethe habían hecho Kommerell y Gundolf, el otro crítico importante del círculo de Stefan George. En relación al segundo esto no es cierto: Benjamin despreciaba a Gundolf y elaboró una crítica dura, sistemática y punzante contra su canónica interpretación de Goethe (en el mismo sentido en que también rechazaba el Kafka construido por Max Brod, un Kafka espiritualizado que poco o nada tenía que ver con el autor de El proceso). Es más que significativa, en este sentido, la crítica destemplada que Benjamin le dirigió a Martin Buber, acusándolo de cómplice de los nazis allí donde destacaba la presencia, en el autor de *Yo y Tú*, del concepto de Erlebnis como núcleo de su apología de la identidad y de la experiencia vivencial. En la correspondencia con Gershom Scholem vemos de qué modo Benjamin desprecia a Buber y como su amigo intenta suavizar las críticas.⁴

Probablemente Celan no alcanzó a leer estas cartas que le hubieran simpatizado, allí donde hubiera descubierto una estrecha empatía entre su punto de vista y el de Benjamin. De todos modos, son problemáticas, siguiendo la argumentación de Bollack, las afinidades electivas que Benjamin estableció con hombres de la derecha alemana tan significativos como el ya mencionado Kommerell (que le significó una carta de reproche de Adorno), o más urticante su admiración por ciertos tramos de la obra de Ludwig Klages y por Carl Schmitt a quien le envió un ejemplar dedicado de su *Origen del drama barroco alemán*. Sigo insistiendo en que la posicionalidad histórica no es algo irrelevante, en la medida en que confiere una perspectiva muy diferente según el lugar y el momento de la escritura. En 1968, Celan sentía la necesidad imperiosa de denunciar la falta de memoria, la complicidad, la búsqueda de purificación de la tradición saltándose el acontecimiento.

¿Es pertinente preguntarse por qué Celan desistió de publicar el poema sobre Benjamin? Toda la argumentación de Bollack se dirige hacia el crescendo final: al morir en Port Bou “Benjamin llevaba consigo lo peor de las Alemanias” (BOLLACK, 2005, p. 165). ¿Pero el hecho de que Celan no lo haya incluido en *Parte de nieve* no nos está diciendo algo significativo? Tiendo a pensar que la interpretación de Bollack se nutre de su propio rechazo a Benjamin y, en un aspecto más amplio, a la tradición frankfurtiana; y esto independientemente de las connotaciones críticas, y hasta desoladas, que guarda el poema de Celan. En el juego libre de las interpretaciones creería que la decisión celaniana de excluirlo remite a su intensa y peculiar relación con la obra, y la vida, de Benjamin, una relación que no podía concluir en ese rechazo tan absoluto que parece emerger de las estrofas del poema y que convierte al berlinés en un “nibelungo de izquierda”, es decir, en un cómplice del exterminio (ese será el camino seguido, ya lo marqué, por Derrida en su “Nombre de pila de Benjamin”).

Insisto en destacar que la perspectiva histórica ofrece una atalaya desde la que se miran los acontecimientos del pasado teniendo como fondo sus consecuencias. El gesto retrospectivo encierra, siempre, algo de caprichoso y de injusto, allí donde supone un punto de mira privilegiado. En este sentido, la poesía de Paul Celan debe ser leída desde esa presencia absoluta de una catástrofe que no puede sino contaminar la propia lengua y la propia tradición en la que ese acontecimiento fue posible. Pero, y esto más allá de las interpretaciones de Bollack, Celan lucha contra lo que en el idioma remite al daño, pero no lo hace para redimir la lengua, para rescatar el idioma de Goethe, sino para ponerlo en espejo con el horror que se produjo en él y con él, como lengua que desembocó, casi sin resistencias, en el nacional socialismo. Y será teniendo esa perspectiva que también dirigirá sus dardos críticos, su palabra vengadora, contra los “nibelungos de izquierda”, aquellos que permanecieron ciegos ante la carga destructiva que se guardaba en la tradición alemana. Su escritura denuncia la persistencia, entre nosotros, del mal, y lo hace despojando a la lengua de cualquier alternativa salvífica que logre reinstaurar, en ella, una pureza perdida en los campos de exterminio. Celan, su lectura hoy, nos conduce por un lado al fondo abismal del idioma, a la crudeza de la palabra poética enfrentada a su propio abismo, y, por el otro lado, nos recuerda que la barbarie anida en la propia civilización, esa que prefiere olvidar sus responsabilidades en la continuidad de los crímenes que se siguen cometiendo en su nombre.

4. “Pensar (*denken*) y agradecer (*danken*) son en nuestra lengua alemana palabras de un mismo origen. Quien sigue su sentido entra en el campo de significación de *gedanken*, ‘pensar en, recordar’, *eingedenk sein*, ‘recordar’, *Andenken*, ‘recuerdos’, *Andacht*, ‘meditación, recogimiento, oración’. Permítanme expresarles mi agradecimiento en este sentido. El paisaje del que yo vengo – ¡por cuántos rodeos! ¿pero existen acaso los rodeos?, el paisaje del que yo vengo hasta ustedes debe de serles, a la mayoría, desconocido. Es el paisaje en el que vivía una parte no poco importante de aquellas historias jasídicas que Martin Buber nos ha vuelto a contar en alemán. Era – si se me permite completar este apunte

topográfico con algo que surge ahora ante mis ojos desde muy lejos - era un lugar en el que vivían hombres y libros”.⁵ Así comienza Celan su discurso al recibir el premio de la ciudad de Bremen, lo hace estableciendo una inequívoca relación entre “pensar”, “agradecer” y “recordar”; y será desde y a través de esa relación que se guarda en la lengua que les recordará a sus oyentes que el núcleo de su poesía se corresponde con la cuestión insoslayable de la memoria, pero no de cualquier memoria que simplemente dirige su mirada al pasado con cierto aire de nostalgia, como buscando algo perdido; no, el recordar significa perseguir, hacia atrás, pero para traer al presente, lo aniquilado, las cenizas de aquellos que fueron asesinados. Celan, el poeta judío, les recuerda a sus oyentes que la lengua en la que él y ellos se expresan está contaminada, pero también les dice que su judaísmo se sostiene en el acto impostergable del recordar, en ese hacer memoria que se guarda, también y fundamentalmente, en los recovecos de una lengua que ha sabido entremezclar tantas cosas, pero que también ha sido atravesada por el mal absoluto.

Celan nos recuerda que el judaísmo, como también lo sostenía Benjamin, se asemeja al “Ángel de la historia”, allí donde tiene su mirada puesta en las desoladoras ruinas que se levantan detrás suyo como manifestación de una historia que permanece irredenta. Pero es también la certeza del entrelazamiento de pasado y presente, la apuesta por la reparación, en la memoria, de los dañados por esa misma historia. Siguiendo este hilo que nos une débilmente con el ayer, es que Celan dirá lo siguiente, una vez que dejó constancia de la necesidad imperiosa del “recordar”:

Accesible, próxima y no perdida permaneció, en medio de todas las pérdidas, sólo una cosa: la lengua. Sí, la lengua no se perdió a pesar de todo. Pero tuvo que pasar entonces a través de la propia falta de respuesta, a través de un terrible enmudecimiento, pasar a través de las múltiples tinieblas del discurso mortífero. Pasó a través y no tuvo palabras para lo que sucedió; pero pasó a través de lo sucedido. Pasó a través y pudo volver a la luz del día, ‘enriquecida’ por todo ello. (CELAN, 1999, p. 497-498)

Nada permanece igual, el acontecimiento ha modificado irreversiblemente lengua y memoria, historia y redención. Y aunque lo único que permaneció, más allá de todas las pérdidas, es la lengua, esa permanencia no la salva, no la convierte en inocente ni su continuidad significa su depuración de los horrores que se vehiculizaron a través suyo. El desamparo es el lugar en el que se ubica la memoria, un desamparo que, sin embargo, aunque esté “herido de realidad” sigue “buscando realidad”.

La sombría perspectiva en la que se instala el decir poético de Celan tal vez constituya una suerte de metáfora del judaísmo contemporáneo allí donde éste, en sus múltiples y diversas expresiones, ha quedado dislocado de ese pasado aniquilado por la Shoá; allí donde la aniquilación de los “hombres y de los libros” resulta irremontable, un vaciamiento de la realidad que atraviesa cuerpos y lengua, pasado y presente dejando a nuestro alrededor la sombra de lo abismal. Auschwitz es para Celan no sólo la manifestación del núcleo homicida que se guardaba en la cultura y la lengua alemana; es, también, la cruda expresión de un Dios responsable, no de un Dios ausente, con lo que las religiones abrahámicas han sido tocadas a fondo por el acontecimiento. El judaísmo se ha convertido, para él, ya no en testimonio de la revelación del Sinaí si no en el verdadero imperativo de nuestra época: recordar, hacerle justicia a los muertos.

Ese extraño gesto a través del cual el ángel de la historia mira desconsolado el pasado constituye, sin embargo, la apuesta no sólo de Paul Celan, su recurrente insistencia poética en sostener la memoria de los asesinados, si no que define la contemporaneidad de lo judío, su lugar equívoco en una época del mundo en la que el presente se lo devora todo y, de vez en cuando, le deja algunas migajas a un futuro pauperizado de ideales y utopías. El judaísmo de Celan, y el que quisiera vindicar aquí, en estas

páginas, no tiene vuelta la mirada hacia el pasado para dejar testimonio de lo clausurado de una vez y para siempre, ni tampoco se inclina hacia una nostalgia pasiva que solo llora lo que ya nunca ha de regresar. Se trata de otra cosa; es, sostengo, una politización de la memoria que opera como crítica radical del orden de las cosas, tanto del que hizo posible el sufrimiento como del que se perpetúa en las injusticias actuales. El judaísmo de Celan es, entonces, sospecha y malestar, incomodidad, ruptura, desagregación de lo aceptado, persistencia de lo dañado que imposibilita el olvido. Pero es también, y más allá de algunas voces que hoy se levantan desde ciertas tradiciones progresistas, el recuerdo, persistente, de una anomalía, de eso que permanece siempre en el margen e inaceptado por las gramáticas de la dominación que, muchas veces, también asumen la forma de los “nibelungoizquierdosos”, de aquellos que movilizan recursos de un visceral antisemitismo a la hora de justificar su opción antiimperialista y revolucionaria, allí donde dicen hablar el lenguaje de los pueblos oprimidos y tejen sus alianzas discursivas con aquellos que vuelven a utilizar palabras aniquiladoras a la hora de hablar de los judíos, aunque aparentemente sólo se refieran al Estado de Israel.

Ese estar a la intemperie, desacomodado, anárquico, constituye el imposible judaísmo de Celan; imposible en un tiempo en el que lo que parece imponerse es la “razón de Estado”, el derecho discrecional al uso de la violencia contra los enemigos, produciendo una verdadera mutilación del fondo ético de una tradición que supo expresar en su deriva por Occidente ese lugar irreductible del otro, de quien no es portador de una legitimidad política sino que se sostiene en la proclama siempre amenazada de la “paz mesiánica” como la llamaba Levinas para diferenciarla de la política entendida como guerra. Tal vez por eso su tiempo ha quedado a sus espaldas, del mismo modo que su presencia siempre nos devuelve un cierto giro anacrónico, fuera de época, como dando testimonio de lo inevitablemente olvidado por los discursos hegemónicos. Voz de la resistencia, del recuerdo de la injusticia que se sigue cometiendo aquí, ahora y en todas partes. Sueño, tal vez irrealizable, de un instante único en el que los escombros del pasado, las múltiples voces del sufrimiento se entrelacen con las de la justicia. En la poesía desgarrada de Paul Celan persiste esa matriz redencional que sabe, sin embargo, que sus promesas permanecen incumplidas... ¿para siempre?

***Ricardo Forster** é escritor e filósofo. Professor da Universidade de Buenos Aires, Argentina publicou *W. Benjamin, TH. W. Adorno: el ensayo como filosofía*, 1991, pela Editora Nueva Visión; *Walter Benjamin y el problema del Mal*, 2001, pela Editora Altamira, e *Ficção Marrana*, 2006, pela Editora da UFMG.

Notas

¹ BOLLACK, Jean. *Poesía contra poesía: Celan y la literatura*. Madrid: Trotta, 2005.

² Es necesario, alcanzada esta altura de lo escrito, dejar constancia de un problema inevitable que surge al recorrer el camino interpretativo por el que he optado siguiendo, en este caso, la huella de Bollack. Ese problema es el que aparece cuando se reduce el decir poético, que siempre guarda una dimensión enigmática, lo impronunciable de la lengua, a una interpretación que puede ser biográfica, política, místico-religiosa, o como en Bollack que apunta centralmente a comprimir el decir poético celaniano a un proyecto que busca desnudar la complicidad de la cultura alemana, incluyendo aquella amada por el propio poeta, en la gestación del nacionalsocialismo. Tal vez se trate de un exceso de interpretación, de una reducción de la palabra poética a la rudeza racionalizadora del filólogo que, en todo y para todo, encuentra una relación, un cierto orden lógico, como si Celan hubiera expresado efectivamente, y sin distracciones, todo aquello que quiso decir. Sin desaprobando la “operación” hermenéutica llevada adelante por Bollack (lejos de eso la sigo y la apruebo en muchas de sus

conclusiones), creo que no deja de ser importante aclarar sus límites y sus problemas a la hora de sobreinterpretar una poesía como la de Celan (o tal vez ese sea el límite para todo genuino decir poético: huir de su conceptualización excesiva aquella que parece volver transparente el lenguaje omitiendo lo que se sustrae a todo sentido o a toda intencionalidad, lo que se le va de las manos al poeta, lo que simplemente falla en su palabra).

³ Creo que es oportuno transcribir enteramente el poema de Celan para que se entienda mejor lo que sostiene Bollack:

TENEBRAE

Cerca estamos, Señor,
cercanos y aprehensibles.
Aprehendidos ya, Señor,
Entregarfados, como si fuera
El cuerpo de cada uno de nosotros
Tu cuerpo, Señor.
Ruega, Señor,
Ruéganos,
Estamos cerca.
Agobiados íbamos,
Íbamos a encorvarnos
Hasta el badén y el bañil.
Al abrevadero íbamos, Señor.
Era sangre, sangre era,
Lo que derramaste, Señor.
Relucía.
Nos devolvía tu imagen a los ojos, Señor.
Ojos y boca tan abiertos y vacíos, Señor.
Hemos bebido, Señor.
La sangre y la imagen que estaba en la sangre, Señor.
Ruega, Señor.
Estamos cerca.

⁴ El rigor crítico filológico de Bollack no se extiende al análisis más profundo del pensamiento de Benjamin, que precisamente en relación a Martin Buber escribió lo siguiente: “(esas) citas caracterizan con una precisión para la que yo mismo nunca he querido obtener los elementos necesarios el objeto de mi antigua e insuperable desconfianza hacia ese hombre (se refiere a Buber). Es deplorable que los esfuerzos de Schocken se dirijan a ayudar a este hombre que ha podido trasladar íntegramente la terminología del nacionalsocialismo al debate de las cuestiones judías” (Walter Benjamin/Gershom Scholem. Correspondencia (1933-1940), carta del 18/10/1936). Seguramente que estas reflexiones críticas de Benjamin respecto al fondo vitalista de la filosofía buberiana, que para él termina incorporando categorías nazis a su análisis del judaísmo, reduce ostensiblemente la interpretación un tanto sesgada del Bollack, o, tal vez, destacan lo complejo que es penetrar en el cuadro de una época desde lo ya sabido, proyectando hacia atrás aquello que no podía ser visualizado por el contemporáneo ya no del acontecimiento si no de las preparaciones previas que hicieron posible su despliegue. Hay en Bollack una cierta semejanza a lo planteado por Georgy Lukács en su famoso libro “El asalto a la razón”, en el que hace trizas la mayor parte de la tradición filosófica alemana desde el romanticismo hasta las filosofías de la vida (incluyendo en su tachadura descarnada a Max Weber y a George Simmel, entre otros pensadores del “irracionalismo” profascista). Creo, en este sentido, que es necesario matizar la interpretación de Bollack sin, por eso, eludir las oscuras relaciones que él, siguiendo a Celan, va descubriendo con el nazismo.

⁵ CELAN, Paul. Discurso con motivo de la concesión del premio de literatura de la ciudad Libre Hanseática de Bremen. In: _____. *Obras completas*. Madrid: Trotta, 1999, p. 497.