INTRODUCCIÓN

Pocos encuentros habrán suscitado tantas preguntas como el que tuvo lugar entre Celan y Heidegger, el 25 de julio de 1967, en Todtnauberg. De las palabras que ese día se intercambiaron, de los silencios, de las cuestiones que quedaron quizá sin respuesta, de la atención o la desatención, tenemos algunos testimonios directos que no recogen la totalidad de las conversaciones[1]: cartas del poeta que evocan la jornada pasada en compañía del pensador; su poema «Todtnauberg», que conserva el recuerdo de aquella fecha; la respuesta de Heidegger a esa carta; y el borrador, muy fragmentario, de una carta de Celan, encontrado tras su muerte. Por el propio poeta sabemos que se trataba de un diálogo serio, que emprendió con gran aprehensión e incluso con cierta resistencia, pero con el deseo, sobre todo, de hacer hablar a Heidegger de lo que siempre había querido callar. Un diálogo que exigía no sacrificar nada en aras de la claridad y en el que debía resonar toda una época: su significado, sus incertidumbres y sus preocupaciones (el recrudecimiento de los actos antisemitas, el auge del nazismo). También sabemos que este diálogo terminaba con la promesa, tal vez, la expectativa, sin duda, de una palabra por venir[2] —una palabra que habría sido la señal de que algo había sucedido, de que el pensador había escuchado al poeta[3]—, una

palabra en la que Heidegger habría asumido su responsabilidad.

Respecto al poema mismo, es difícil reconstruir lo que se dijo y lo que ocurrió. Pero confirma, una vez más, que el encuentro terminó con la expectativa de esa palabra, que estuvo marcado por la inscripción de esta expectativa en el libro de visitas, y por un paseo interrumpido, un paseo a medio terminar. Por divergentes y opuestas que sean, las diferentes interpretaciones que se han dado, como las de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean Bollack, atentas a la inscripción del acontecimiento singular en la palabra poética, se topan con lo que queda suspendido en esta expectativa, en esta palabra que el poeta tenía en mente sacar a la luz —para que el diálogo no se estrangulara, incluso antes de empezar—. Para el primero[4], el poema encuentra su sentido en la decepción de Celan al no oír a Heidegger pedir perdón por la forma en la que sus palabras y, quizás también, su escucha filosófica de los poemas, se vieron comprometidas con el nazismo. Para Jean Bollack, por el contrario, «Todtnauberg» restituye, en el recuerdo del encuentro, lo único que podía darle todo su sentido: la inversión o el giro de la palabra heideggeriana, de su exaltación de la Selva Negra, de este lugar propio (apropiado por el pensamiento), contra sí misma, la sustitución del uso poético-filosófico al que el pensador estaba acostumbrado por otro recuerdo del lugar. Pero incluso en esta hipótesis, el éxito de este giro o de esta inversión quedó en suspenso por su efecto —por esa palabra de vuelta

que habría atestiguado que, también para Heidegger, de ahora en adelante, los bosques alemanes, los ríos de Alemania, los caminos, los pantanos, la flora que tanto había celebrado e incluso sobrecargado de sentido, ya no podrían tener la misma significación.

¿Llegó la palabra alguna vez? Un fragmento de una carta escrita tres años más tarde, cuando Celan había ofrecido una nueva lectura de sus poemas, en Friburgo y en presencia de Heidegger, sugiere lo contrario:

> Con su comportamiento [*durch ihre Haltung*] usted debilita decisivamente lo poético [*das Dichterische*] y, oso sospecharlo, lo filosófico [*das Denkerische*] en la seria voluntad de responsabilidad [*in beider ernstem Verantwortungswillen*] que pertenece a ambos[5].

El fragmento certifica, en cualquier caso, que la carta enviada por Heidegger, en respuesta al poema «Todtnauberg» (que fue publicado por separado), no constituía una respuesta a las expectativas depositadas —era incluso, quizás, si aceptamos la interpretación de Jean Bollack, una denegación de lo que Celan había intentado hacer comprender al pensador—. Heidegger, de hecho, convierte el poema «Todtnauberg» en una evocación del lugar y del paisaje de su pensamiento. Lo reconduce al ámbito de un diálogo que se sitúa, si no bajo el signo de la reconciliación, al menos bajo el acuerdo y el aliento [*Ermunterung*] al pensador en vistas a que continúe por su camino; incluso habría en el poema una riqueza explicativa por

venir —y todo ello sin señalar nada que vislumbrase la desautorización que este poema supuso para el tratamiento poético-filosófico del lugar y la exigencia que hizo de otra palabra, incompatible con este tratamiento y, sin duda, también con la concepción de lo poético que subyace en él.

> Las palabras del poeta que dice «Todtnauberg» nombran el lugar y el paisaje donde un pensamiento ha intentado dar un paso atrás hacia lo Ínfimo [*den Schritt zurück ins Geringe*] —la palabra del poeta, que es a la vez aliento [*Ermunterung*] y advertencia [*Mahnung*], guarda en su pensamiento el recuerdo de un día en la Selva Negra, donde el estado de ánimo fue múltiple [*an einen vielfältig gestimmten Tag*]—. [...] Desde entonces, nos hemos dicho mucho en silencio. Creo que algunas cosas se desprenderán algún día de lo no dicho para entrar en diálogo[6].

Fuera cual fuese la palabra que no llegó, podemos, sin embargo, suponer que formaba parte de esta doble responsabilidad de lo poético y lo filosófico y, a falta de un rastro más explícito, tomar nota de su invocación fragmentaria en el borrador citado más arriba para interrogarnos sobre la manera en que, para Celan y para Heidegger, esta responsabilidad se dejaba pensar. Es la tarea que se proponen, en dos tiempos, las páginas que siguen. Más allá de estos diferentes fragmentos, de estas palabras suspendidas, se trata de confrontar sus respectivas aproximaciones a la poesía

en el único nivel que permite tal confrontación: no el de la (esta) poesía y el de (este) pensamiento, sino el de dos experiencias, dos atenciones lectoras. Ambos, en efecto, tenían en común la escucha de la poesía. Cada uno de ellos se convirtió, en un momento decisivo de su propia trayectoria, en interlocutor de un poeta. Para Heidegger, fueron las palabras de Hölderlin, en circunstancias históricas a las que también volveremos. Para Celan, fueron los poemas de Mandelstamm[7] los que, más que los de cualquier otro poeta (Blok, Esenin, Michaux, Daive, entre otros), centraron su atención. Y fue al escucharlos cuando para ambos se dijo algo sobre la «esencia de la poesía», la «vocación» o el «destino» del poeta y, más esencialmente aún (pues no está claro que estas expresiones sean comúnmente de recibo, que la escucha sea pensada en estos términos por uno *y* por otro), de su dirección. ¿Qué ocurre entre un poeta y sus (cada uno de sus) lectores? ¿Cómo los encuentra la poesía, qué espera o exige de ellos? ¿Qué les promete? ¿Qué *les* hace o qué hace de ellos? ¿Qué, a la inversa, pueden (¿de hecho, tienen derecho?) aguardar o esperar de ella?

Estas preguntas, como se habrá comprendido, son también las de la política de la poesía. No pueden formularse del mismo modo para Heidegger y Celan. Es incluso probable que cada una de las palabras utilizadas aquí (vocación, destino, promesa) haya podido ser, entre ellos, motivo de interrogación y objeto de confrontación; y que, por muchas razones, que quizás van al fondo de la cuestión, el simple hecho de pensar,

conjuntamente, lo que podrían significar de manera diferente, para uno y para otro (o no significar nada), tiene algo extremadamente perturbador. En muchos sentidos, esta perturbación es la razón de ser y el propósito de este trabajo.

Y, sin embargo, cuando se trata de este *otro* encuentro —este encuentro ficticio cuya escena permite dibujar su escucha respectiva de la poesía—, las cuestiones de la política de la poesía se imponen al menos por dos razones.

1. La primera es que es imposible leer los comentarios heideggerianos sobre los poetas, empezando por los de Hölderlin (los que Celan conoció y los que no pudo haber leído), desligándolos de sus motivos políticos. Como sabemos (y volveremos sobre ello), fueron objeto de enseñanzas o conferencias, la mayoría de las cuales tuvieron lugar entre 1934 y 1945, durante los doce años en que Europa fue incendiada y masacrada por los nazis. Pero también son inseparables de una interpretación de «Occidente» y de una meditación sobre su porvenir, de un pensamiento sobre Alemania, su misión y su destino y, sobre todo, de la manera en que la poesía *contribuye a* esta misión y a este destino: una interpretación y un pensamiento que son inmediatamente políticos. Hay que distinguir dos cosas. En primer lugar, se trata de la responsabilidad política del pensamiento que, en su lectura de los poetas, supo o no supo, quiso o no quiso, disociar su propia meditación sobre el mundo y la época de la visión impuesta por los nazis cuando llegaron

al poder. En segundo lugar, se trata de la «misión» de la poesía, que ésta no habría reconocido necesariamente como propia: la poesía, que se ve «envuelta» en el compromiso que el pensamiento le asigna, aunque sea *a posteriori*. Para Celan, esta lectura plantea dos problemas. El primero es el de la propia posición de Heidegger, en relación con la ideología y el terror nazis, con lo que hizo y dijo o no dijo y no hizo, durante, pero también desde el final de este régimen de terror. La segunda se refiere a la poesía misma, a lo que tal lectura hace de la escritura de poemas, a la función que le atribuye; y a la función que no le reconoce, que no permite que se les reconozca frente a ese mismo terror, a su sombra aún actual —el «decaimiento de lo poético», quizá.

2. La segunda razón para situar este encuentro bajo el signo de la (o, más bien, las) política(s) de la poesía es la convicción compartida (por Heidegger y Celan) de que la poesía, *actualmente*, está fundamentalmente ligada a la percepción y la experiencia de *esta actualidad* como un tiempo de penuria. Pero entonces, hay que decirlo de entrada, el reto de la confrontación es saber cómo y en qué medida esta penuria integra la memoria de lo que ha sucedido —cómo se deja o no pensar, prioritariamente, en términos políticos—. En esta penuria humana, ¿qué papel desempeñan la política, el terror y las huellas que han dejado en la memoria? La respuesta a esta pregunta determina la responsabilidad que se otorga a la poética, pero también al pensamiento, frente a este terror, su recuerdo y su

posible retorno, en la atención que la recurrencia del antisemitismo, en particular, exige de ambos. Para Heidegger, como sabemos, la política, lejos de estar en la raíz de la penuria, no es más que un epifenómeno de lo que la determina más fundamentalmente: la huida de los dioses y, actualmente, el despliegue sin límites de la técnica moderna. El terror mismo, la «fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio», como dice en Bremen, está relacionado con estas determinaciones epocales.

La cuestión que se plantea, entonces, es la siguiente: ¿es toda penuria reducible a la falta de dios y al control de la técnica? En caso afirmativo, ¿encuentra la poesía en él su única razón de ser? ¿Es, en definitiva, siempre esta penuria a lo que hay que volver? La pregunta hölderliniana que Heidegger abordó tan a menudo, «¿Para qué poetas en tiempos de penuria? [*Wozu Dichter in dürftiger Zeit?*]», encontraría, de antemano, el marco para su respuesta. En «tiempos de penuria» los poetas tienen una doble responsabilidad: les corresponde estar «atentos» a las huellas de los dioses huidos; permanecer, contra viento y marea, sobre esas huellas, para indicar a los mortales la dirección de un giro. Su atención está, pues, en el centro de la salvación que aportan.

> El elemento del éter para la llegada de los dioses huidos, lo sagrado, es el rastro de los dioses huidos. Pero, ¿quién de entre los mortales es capaz de detectar semejante rastro? Las huellas son a menudo

> inaparentes y, siempre, el legado de una indicación apenas presentida. Ser poeta en tiempos de penuria es, pues, cantando, estar atento al rastro de los dioses huidos [*auf die Spur der entflohenen Götter achten*]. Por eso, en la noche del mundo, el poeta dice lo sagrado[8].

3. Es fácil imaginar lo insuficiente, y tal vez incluso insoportable, que era para Celan tal reducción. Se refería a dos cuestiones que se encuentran en el centro de su pensamiento sobre la poesía: la atención y el socorro (más que la salvación). No está claro si, en los textos del poeta, lo que se engloba bajo estas dos nociones se ha nutrido, desde los años cincuenta, de su lectura de Heidegger y es el resultado de un distanciamiento de su pensamiento [si «El Meridiano» es ya, en realidad, una crítica de la concepción heideggeriana de lo poético], o si, por el contrario, es la elaboración de estas categorías, a partir de fuentes totalmente distintas, lo que alimenta, entre otras cosas, sus reservas hacia el pensador. La atención, como sabemos, interviene en dos ocasiones en el corazón de «El Meridiano». Es ella la que convierte a Lucile en la primera «figura»[9] de la escucha poética. En su comentario sobre *La muerte de Danton*, se la presenta, en efecto, como:

> ...alguien que escucha, que presta atención [*lauscht*], que observa y que, al final, no sabe de qué estamos hablando. Pero que oye al orador, que «lo ve hablar», que ha percibido la palabra y la figura y, al mismo tiempo —¿quién podría dudarlo, conociendo la obra en

cuestión?—, y al mismo tiempo también el aliento, es decir, la dirección y el destino[10].

Pero la atención [*die Aufmerksamkeit*] es, sobre todo, tras este primer acercamiento y esta primera serie de verbos —oír [*hören*], estar atento [*lauschen*], mirar [*schauen*]— la palabra que define la manera en que el poema «se sostiene en el encuentro», se concentra en el Otro, hacia el que se dirige —ese Otro que se encuentra en *cada* cosa, en *cada* ser humano—. Define la relación del poeta con lo que se le entrega en la percepción. La atención no es, pues, una concentración en un tipo particular de signos (el rastro de los dioses huidos), sino que debe entenderse como la única forma de concentración que define una relación justa con el mundo. Procede de una vigilancia que exige que ese Otro no sea reducido, englobado en la generalidad de un discurso que le haría perder toda alteridad. Esta reducción, este englobamiento —como lo son las palabras de Danton y Camille, los grandes discursos sobre el arte, sobre la revolución y más generalmente, incluso, sobre la época—, esta reducción, casi ineludible, que procede siempre de una falta de atención, que la mayoría de las veces tiene como consecuencia que la alteridad de cada cosa y de cada ser humano sea pasada por alto, juzgada, categorizada, etiquetada —y esto puede hacerse con la mayor violencia— es lo que constituye la penuria de nuestro tiempo. No proviene de la ausencia de los dioses, sino de la extrema dificultad de manifestar simplemente una presencia humana.

Sabemos que Celan era particularmente sensible a esta falta de atención, que constituye el régimen ordinario de esos encuentros que para nada son encuentros, y que ello, en cada ocasión, era un motivo de desesperación. Cuando leemos su correspondencia con Gisèle Celan-Lestrange, descubrimos que lo era tanto más cuanto que la forma particular de atención expresada en el poema no estaba reservada exclusivamente al poeta, que se habría visto así encargado de una «misión». Se esperaba, al revés, de cada nueva relación con las cosas y los seres vivos del mundo. Así lo escribió en su larga carta de los días 17 y 18 de enero de 1965:

> La [veo] en Roma, segura de sí misma, fuerte, con soltura, reuniendo lo que necesita para trabajar, con los ojos claros, abierto a las cosas. Y las cosas le hablan, la gente le habla, la acoge con amabilidad, a la italiana, con respeto: entienden quién es usted, lo comprenden enseguida[11].

En la lectura que Heidegger hace de Hölderlin y en su comentario a Rilke, la atención del poeta a las huellas de los dioses fugitivos era la fuente de su poder de salvación. Porque fue capaz de detectar, en la era de la técnica, la noche del mundo, en la que se hurta toda perspectiva de salvación, sin que el hombre sea consciente de ello, porque fue capaz de comprender la ausencia de salvación como tal, es decir, de nombrar el aumento del riesgo, el poeta se encontró investido

de una misión semejante: persuadir a los hombres de la única forma de peligro que les amenazaba, aquella a la que podían ser conducidos todos los demás, si no se les dejaba de lado a causa de su contingencia. Los poetas se convirtieron así, en su conjunto, en:

> ...unos pocos mortales [...] que pueden ver qué clase de peligro amenaza al hombre. Pues este peligro consiste en la amenaza que concierne a la esencia del hombre en su relación con el ser mismo, no en un peligro contingente [...] Tal vez cualquier otra salvación [*jede andere Rettung*], que no venga de donde está el peligro, siga siendo un desastre [*Unheil*]. Cualquier salvación [*jede Rettung*] por medio de alguna estratagema [*einen noch so gut gemeinten Behelf*], por bienintencionada que sea, no pasa de ser una apariencia inconsistente para el hombre, cuya esencia, a lo largo de su destino, está amenazada. ¡La salvación [*die Rettung*] debe venir del lado en el que hay un punto de inflexión que vuelve a los mortales a su esencia![12]

Con la definición de la atención como manifestación de lo humano, y de la penuria como fragilidad de esa manifestación, Celan encuentra una concepción completamente distinta de la salvación en su escucha de la poesía y en su propia poética, inseparables entre sí. Lo «salvífico» de la poesía no consiste en ninguna inversión de la esencia del hombre. No es una salvación que concierna a la «humanidad» en general, y menos aún a un pueblo, sino a un lector, a cada lector

singular. De hecho, ni siquiera es una salvación —en el sentido de que la poesía permitiría al hombre escapar de una amenaza, como la desviación de su propia esencia, sino que es un socorro—. Escuchar poemas no tiene el efecto de cambiar el curso del destino de tal o cual pueblo investido, siguiendo al poeta, de esta misión salvífica; tiene el efecto de socorrer a aquellos cuya penuria los lleva a desesperar de lo humano. Varios textos retoman esta dimensión de socorro, que iremos encontrando a lo largo del recorrido. Además de «El Meridiano», está la carta a Hans Bender del 18 de mayo de 1960, y las cartas a Gisèle Celan-Lestrange, en las que Celan escribe a su esposa que «también la poesía vendrá en nuestra ayuda»[13]. Pero si, como hemos optado por hacer aquí, es la experiencia del lector la que debe pasar a primer plano, eso nada lo atestigua tanto como el intercambio de cartas a través de las cuales Paul Celan y Nelly Sachs se auxiliaron constantemente entre 1957 y 1970. Este socorro, este sostén o esta consolación, no se la dieron el uno al otro de otra manera que recordándose, cada vez y retrospectivamente, lo útil que era la poesía del otro. Así, la carta de Celan del 13 de enero de 1958:

> Anteayer, cuando llegó su carta, me habría encantado coger el tren e ir a Estocolmo para decirle —con qué palabras, con qué silencio— que usted no tiene derecho a creer que palabras como las suyas puedan quedar sin ser escuchadas.