

La recepción de Celan en España

Jorge Carrión

1. Celan según Valente

Después de las traducciones pioneras de la poesía de Paul Celan al castellano, firmadas por Antoni Pous al catalán y de Felipe Boso al castellano, en los años setenta y ochenta, quien se apropió del papel de difusor del poeta de expresión alemana en España fue José Ángel Valente. En 1995 publicó en Ediciones de la Rosa Cúbica *Lectura de Paul Celan: Fragmentos*¹. El carácter misceláneo del libro, y el proceso de apropiación que lleva a cabo Valente, se hacen patentes en el índice, que no distingue entre piezas de corte diverso, enumerándolas sin señalar cuáles son propias y cuáles son traducidas.

La justificación teórica de esta fusión poética se halla dispersa por toda la obra de Valente; basten como ilustración las declaraciones siguientes: «Hay que abrir el anonimato en poesía. En el poema desaparece el autor. Es un proceso místico: el místico debe aniquilar el yo (...), y es que la distinción entre poesía y mística es tan absurda como la de cuerpo y alma»². Esa neutralización del sujeto es paralela, aunque no siempre, en Valente, a una deshistorización: «Acaso no hay nada más irreal ni con menos capacidad de magisterio que la Historia»³. La obra de Celan, en cambio, reivindica la presencia del sujeto y su relación íntima, insoslayable, responsable con la historia.

2. Ensayismo español

Precisamente un artículo de José Ángel Valente, que estuvo en la base de su participación en el seminario, «La nada en la experiencia poética» (Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, 1998), puede ser

¹ José Ángel Valente, *Lectura de Paul Celan: fragmentos*, Barcelona, Ediciones de La Rosa Cúbica, 1995.

² Julio Pérez-Ugena, «El jeroglífico y la libertad. Entrevista a José Ángel Valente», *Archipiélago*, n.º 37, Barcelona, verano de 1999, pág. 55.

³ José Ángel Valente y José Lara Garrido (Eds.), *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz*, Madrid, Tecnos, 1995, pág. 15.

considerado el modelo del capítulo que el filósofo de la religión Amador Vega ha dedicado a Celan en el primer libro que van a analizar estas líneas: *Zen, mística y abstracción*⁴. La ponencia de Valente⁵, antes de iniciar el tratamiento de la obra propia, de temas heideggerianos y nihilistas y de polémicas sobre la nada que se remontan al siglo XVII, arranca con la cita de un conocido poema celaniano, «Mandorla», someramente comentado como una composición que utiliza simbólicamente la almendra como sexo femenino y como receptáculo de una deidad –romántica– ausente; por tanto, el poeta español obvia el verso central de la pieza, destacado formalmente: «Bucle de judío, no negarás al gris», alusión directa al exterminio.

La estrategia retórica del capítulo cuarto de *Zen, mística y abstracción*, titulado «Los pobres de espíritu», es similar pero inversa. Comienza con los *Padres del Desierto* y acaba, después de un salto que no se justifica de muchos siglos, con Celan. Así, éste es asimilado a la tradición de San Juan de la Cruz, el Maestro Eckhart o Angelus Silesius, como continuador de una estela de sabios cristianos que han explorado la Nada desde la plataforma privilegiada que les brindaban sus diversas formas de expresión. Y ello pese a que el autor de *El meridiano* se declaró ateo en repetidas ocasiones; sin embargo, el dato se obvia por improcedente. Lo mismo ocurre con el hecho de que el Maestro Eckhart sea acusado por Celan en el poema «Tú, sé como tú», como uno de los pensadores que han contribuido a la negación de lo judío, y por extensión a los drásticos acontecimientos que marcaron la historia de ese pueblo.

El ensayista español afirma que Celan se veía a sí mismo como el heredero de la gran tradición mística judía, que perseguía la anulación de su voluntad lingüística, «dejando que la nada lo posea, abre la vía de salvación de Dios y de sí mismo», y que su lenguaje se aleja del conocimiento racional y crítico para buscar el revelado. La información que daré más adelante, a propósito de otras obras, tratará de demostrar que ese enfoque de la obra celaniana no es el adecuado y que por tanto el contenido que de él se deriva traiciona la vida y la obra del autor de *Adormidera y memoria*; sin embargo, sí me parece necesario hacer ahora un par de comentarios metodológicos. Por un lado, el artículo va enhebrando todos los tópicos referentes a la vida y obra de Celan

⁴ Amador Vega, *Zen, mística y abstracción*, Madrid, Trotta, 2002, págs. 85-96.

⁵ José Ángel Valente, «La experiencia abisal», Er. Revista de filosofía, 24/ 25, Sevilla-Barcelona, 1999, págs. 223-236.

(*Soah*, Marina Tsvetaeva: «todos los poetas son judíos», Nelly Sachs, máxima de Adorno sobre el arte después de Auschwitz, poemas archicitados como «Salmo», encuentro con Heidegger), de modo que no aporta ningún punto de vista novedoso y ayuda a perpetuar ideas que dan vueltas alrededor de la obra sin intentar una lectura real. Por el otro, y complementariamente, Vega imita a Valente en su enfoque directo del *corpus* celaniano, sin intermediarios. En otras palabras: su lectura no cuenta con la ayuda imprescindible de bibliografía. Cita los nombres de Otto Pöggeler («discípulo católico de Heidegger») y del mismo Valente, pero no las fuentes respectivas ni las referencias bibliográficas de donde extrae la escasa información en que apoya su argumentación. La única cita concreta remite a un artículo de Christine Kaufmann. Una poesía como la de Celan, sin duda difícil, precisa para un acercamiento solvente el uso de un mínimo de obras de referencia. No en vano es uno de los autores más estudiados de la segunda mitad del siglo XX.

Si la deuda contraída por «Los pobres de espíritu» es con la obra de Valente, la de José Manuel Cuesta Abad es con los ensayos de Derrida. Eso lastra su libro *La palabra tardía*⁶, que incluso en la estructura remite al *Schibboleth* derridiano (con un inicio en que, al igual que en las primeras páginas de la obra del francés, se habla del discurso *El meridiano*); pero el conocimiento del tema y de algunos especialistas, como Szondi, Lacoue-Labarthe o Wolosky, y de otros autores en la órbita filosófica que desde hace cuarenta años acompaña cualquier intento de disertación sobre Celan –Heidegger, Adorno, Blanchot, Lévinas, etc.– provoca que se encuentren en sus páginas consideraciones pertinentes, por ejemplo cuando analiza las referencias a Kafka en los poemas de Celan, pero que se enturbian por el hecho de encadenar referencias bibliográficas y hermenéuticas sin un criterio, es decir, sin un posicionamiento respecto a las tradiciones críticas citadas. La propuesta de Szondi tiene poco que ver con la de Wolosky (filología frente a estudios sobre negatividad poética), pero se entrecruzan sin distancia en las páginas de *La palabra tardía*.

También Jorge Pérez de Tudela, en «Sin elección», el texto en forma de carta que epiloga el volumen de Arena Libros en que se recoge *Schibboleth. Para Paul Celan*, de Jacques Derrida⁷, arrastra una deuda

⁶ José Manuel Cuesta Abad, *La palabra tardía. Hacia Paul Celan*, Madrid, Trotta, 2001.

⁷ Jorge Pérez de Tudela, «Sin elección» en *Jacques Derrida, Schibboleth. Para Paul Celan*, traducción de J. Pérez de Tudela, Madrid, Arena Libros, 2002, págs. 123-143.

pesada con el filósofo francés. Ésta se manifiesta ya al nivel formal: dado que Derrida ha tratado el tema de la epistolaridad, el traductor español opta por ese género para desarrollar sus ideas. Unas ideas que atañen más a su propia vida personal y a la obra del autor traducido que a Celan. Cuando el discurso se centra en este último, Pérez de Tudela cita al Gadamer de *¿Quién soy yo y quién eres tú?*⁸, libro que al igual que su otro citadísimo libro sobre poesía contemporánea alemana, *Poema y diálogo*, ningún experto en Celan toma en serio; ambos son problemáticos por múltiples razones, como por su rechazo de la biografía como herramienta hermenéutica, su demagógica lectura de los poemas que atañen a Heidegger y por la asimilación de Celan a la tradición germánica y cristiana, que él criticaba) y cita también a Félix Duque. Se observa que conoce en profundidad al filósofo de origen argelino; no así al poeta de la Bukovina: «Celan y Derrida: portavoces de las víctimas, aliados de los oprimidos». Como en el caso de Cuesta-Abad y de Vega, se culmina con un sesgo de teología negativa en que lo otro trata de ser entendido desde los paradigmas de la cultura propia, y así asimilado: la experiencia cristiana no es exactamente trasvasable a la experiencia parajudaica de Celan o Derrida (y aun así ...).

La palabra tardía y «Sin elección» son sin duda aportaciones interesantes a un debate autóctono sobre el tema. Son derridianos y, por extensión, heideggerianos, como la mayor parte de la producción crítica actual; como se irá viendo, seguramente sean ópticas donde el enfoque de la obra del autor de *Cambio del aliento* es borroso. Acusa esa incipiente bibliografía en español, especialmente, además, una carencia difícil de compensar: la del conocimiento del sistema celaniano de Jean Bollack.

No obstante, carencias de esa índole se explican hasta cierto punto por el desconcierto que caracteriza la recepción de la reflexión crítica sobre Paul Celan en nuestro país. Hay que recordar que Celan prácticamente no dio, en vida, claves interpretativas y que la edición de sus obras completas ha sido llevada a cabo por exégetas heideggerianos que procedían del estudio sobre Hölderlin. Tanto Amador Vega como Félix Duque toman como referente principal a Otto Pöggeler, discípulo crítico del autor de *Ser y tiempo*, quien defendió el misticismo judío

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*, Barcelona, Gedisa, 1993; y *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Barcelona, Herder, 1999.