

# LA TRADUCCIÓN DE LO INEFABLE Y OTRAS METÁFORAS

JOAQUÍN RUBIO TOVAR  
*Universidad de Alcalá*

**Resumen:** Paul Celan reflexionó sobre la dificultad de la poesía para expresar algunas vivencias. Su búsqueda le emparenta con la mística y le relaciona con la crisis del lenguaje a la que se refieren tantos poetas y filósofos del siglo XX.

**Palabras clave:** Paul Celan, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, San Juan de la Cruz, traducción, poesía mística, metáfora.

**Abstrac:** Paul Celan discussed the difficulty of poetry to express some experiences. Celan's quest relates him to mystic literature and to the linguistic crisis mentioned by so many twentieth-century poets and philosophers.

**Keywords:** Paul Celan, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, San Juan de la Cruz, translation, mystic poetry, metaphor.

## SOLES FILAMENTOS

sobre la soledumbre negro grisácea.

Un pensamiento,

alto árbol,

tañe el tono de luz: aún

hay cantos que entonar más allá

de los hombres.

PAUL CELAN

Paul Celan recibió el premio de literatura de la Ciudad Libre Hanseática de Bremen en 1958. Con este motivo pronunció un breve discurso en el que recordó la pavorosa experiencia en un campo de trabajos forzados. Dentro de aquel infierno, escribe Celan, sólo se mantuvo la lengua:

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.

En esa lengua he intentado yo escribir poemas en aquellos años y en los posteriores: para hablar, para orientarme, para averiguar dónde me encontraba y a dónde ir, para proyectarme una realidad<sup>1</sup>.

Quisiera destacar la expresión *pasó a través* (en alemán, la palabra es *hindurchgehen*) que repite varias veces. La lengua *pasó a través*, *atravesó* una experiencia desoladora, la tortura y la maldad llevadas al extremo. Pero, ¿qué lugar atravesó? ¿De qué espacio habla y cómo podemos referirnos a él? De acuerdo con sus palabras, la lengua *pasó a través* de lo sucedido (de las tinieblas a la luz), se enriqueció y alcanzó palabras para expresar lo que vio, para orientarse. Dos consideraciones me interesan de esta cita de Celan. Por un lado, la idea de que la lengua atraviesa un espacio, y por otro, la falta de respuesta, el enmudecimiento, la incapacidad para expresar algunas vivencias y, por tanto, la necesidad de evolucionar o enriquecerse para encontrar las palabras necesarias y «proyectarse una realidad».

Hace años que me interesa el vocabulario de la traducción, el conjunto de palabras que se refieren al acto de traducir<sup>2</sup>. De entre los muchos términos que he estudiado, quiero destacar aquellos contruidos por los prefijos *trans-* e *inter-*. Son, en efecto, varios los verbos utilizados por los hablantes —y en muchas épocas y culturas—, como *trasladar* o *interpretar*, que significan traducir. Algunos de los verbos conservan el valor concreto del sema traslativo ‘de un lado a otro’. Por su parte, algunas palabras formadas a partir del prefijo *inter-*, se refieren a la mediación entre muchos elementos, sean lenguas, personas o textos. El término latino para la mediación oral era *interpretis*. El segundo elemento del compuesto proviene de *pretium* y está relacionado con la esfera económica (mediador, árbitro), y de ahí se extendió a la mediación lingüística<sup>3</sup>. Nicholas Round ha

1. Paul CELAN, *Obras Completas*, traducción de José Luis Reina Palazón, Trotta, Madrid, 1999, pp. 497-498.
2. Me he ocupado de este asunto en *El vocabulario de la traducción en la Edad Media*, Universidad de Alcalá de Henares, 2011.
3. Rita Copeland señala que el sentido básico de *interpretatio* puede extenderse a la función básica del intermediario: «a ‘going between’ or ‘carrying over’ between two languages. (...) Indeed. The basic meaning of *interpretes* in classical Latin is a negotiator, an agent between two parties». , Rita COPELAND, *Rhetoric, Hermeneutics and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge, UP, 1991, p. 88.

recordado el valor de *transfere*, que traduce al inglés como «to carry across» y precisa: «The image which it evokes is usefully generalized: there is something *there*; it is carried across a *space between*; it is now here»<sup>4</sup>. Es innegable que existe un sentido espacial en muchas palabras del vocabulario de la traducción y en numerosas expresiones que lo acompañan. No es extraño leer frases como, «distancia insalvable que separa el original de la traducción» o «distancias entre lenguas». Parece como si tuviéramos que cargar el significado, recorrer un nuevo camino y llevarlo a otro ámbito. El texto original no se ha movido, permanece en su lengua, sin embargo, al cambiar unas palabras, unas frases, el texto se ha convertido en otra cosa. ¿Consideramos que este recorrido es un ‘movimiento’? ¿Hay un cambio de un lugar a otro? Todos los términos a que me vengo refiriendo tienen que ver con la espacialidad, que preside tantas expresiones del lenguaje.

El filósofo Henri Bergson se refirió a la poderosa inclinación del hombre a atribuir a los hechos psíquicos ciertas formas de ser propias de los objetos físicos que pueblan el mundo exterior y sostuvo que este proceder tenía su origen en una indebida espacialización de fenómenos temporales que, en realidad, son ajenos al espacio<sup>5</sup>. El lenguaje establece entre nuestras ideas las mismas distinciones y la misma discontinuidad que entre los objetos materiales, y yuxtaponemos en el espacio fenómenos que no ocupan lugar alguno. Nos expresamos con palabras y pensamos a menudo en *términos espaciales*. El filósofo avisaba de los problemas que se derivaban de plantear problemas a partir de la espacialización:

Cuando una ilegítima traducción de lo inextenso en extenso, de la cualidad en cantidad, ha instalado la contradicción en el corazón mismo de la cuestión propuesta, ¿es sorprendente que la contradicción vuelva a encontrarse en las soluciones que se dan a ella?<sup>6</sup>.

Bergson proponía depurar, desembarazarse de todo lo que se debiera a la intrusión del mundo sensible y de la obsesión de la idea de espacio.<sup>7</sup> Las intuiciones del filósofo francés se dirigen a sus intereses particulares, pero pueden extenderse a algunas expresiones relacionadas con la traducción. Leemos que hay una *cárcel* del lenguaje, que el lenguaje tiene *límites*, *fronteras*, que *trasladamos* un poema del francés al alemán... La *cárcel*, la *frontera*, la *distancia* son metáforas

4. Nicholas ROUND, «*Translation and its Metaphors: the (N+1) wise men and the elephant*, 2005, p. 51. [www.skase.sk/Volumes/jr1101/doc\\_pdf/05.pdf](http://www.skase.sk/Volumes/jr1101/doc_pdf/05.pdf)

5. Henri BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, traducción de Juan Miguel Palacios, Salamanca, Sígueme, 2006.

6. BERGSON, *op.cit.*, p. 13.

7. BERGSON, *op.cit.*, p. 156.

imprescindibles para mencionar el mundo y la vida. La lengua crea expresiones de contenido espacial y temporal para referirse a esas realidades.

La idea de que hay unas vivencias que no podemos expresar ni describir con nuestras palabras, es recurrente en la historia de la cultura. Ludwig Wittgenstein señaló las dificultades para otorgar a nuestras proposiciones un significado ético. Nuestras palabras sólo expresan hechos, «del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té, por más que se vierta un litro en ella»<sup>8</sup>. No podemos renunciar a hablar sobre el comportamiento de los hombres, lo que sucede es que para él las expresiones que llamamos éticas «parecen *prima facie*, ser sólo símiles»<sup>9</sup>. Pero al enunciar proposiciones de sentido ético, Wittgenstein percibe una dificultad mayor:

lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. (...) Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría<sup>10</sup>.

El filósofo habla de ir más allá del mundo, de los límites del lenguaje, de las paredes de nuestra jaula. La tradición que sólo entiende el lenguaje como un instrumento para representar la realidad, se muestra incapaz de ir más allá de algunas preguntas que trascienden lo cotidiano. «El lenguaje de los filósofos está ya, por así decirlo, deformado por zapatos demasiado estrechos», escribía Wittgenstein en 1941<sup>11</sup>, de ahí que afirme que la desconfianza frente a la gramática es la primera condición para filosofar<sup>12</sup>.

«*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo», señalaba en el *Tractatus*, «que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites *del* lenguaje (*el* lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de *mi* mundo»<sup>13</sup>. ¿Pero no

8. Ludwig WITTGENSTEIN, *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Introducción de Manuel Cruz, Paidós, I:C:E: - U.A.B., Madrid, 1989, p. 37.

9. WITTGENSTEIN, *Conferencia...*, p. 40.

10. WITTGENSTEIN, *Conferencia...*, p. 43.

11. WITTGENSTEIN, *Observaciones*, México, siglo XXI, 1981, p. 80.

12. WITTGENSTEIN, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 183.

13. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza Universidad, 1973, 5.6., p. 163.

podría haber algo imposible de ser expresado mediante una proposición (y que no fuera tampoco un objeto)? Sería algo inexpresable mediante el *lenguaje*, pero no nos resulta imposible *preguntar* por ello, y no se detiene aquí:

¿Qué tal si hubiera algo más allá de los hechos? ¿Qué nuestras proposiciones no pudieran expresar? (...) Lo inexpresable es cosa que no expresamos. ¿Y cómo vamos a preguntar si resulta expresable aquello que no se puede expresar?<sup>14</sup>

Y de nuevo la espacialidad: «¿Pero es el *lenguaje* el *único* lenguaje? ¿Por qué no ha de haber un modo de expresión mediante el que me sea posible hablar *sobre* el lenguaje, de tal modo que este pueda aparecérseme como en coordinación con alguna otra cosa?»<sup>15</sup>

En su *Diario filosófico* escribe: «¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida? Sé que este mundo existe. Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual. Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido. Que este sentido no radica en él, sino fuera de él»<sup>16</sup>. Señala también que el impulso hacia lo místico viene de nuestra insatisfacción ante la ciencia<sup>17</sup>, y mucho más claramente en el *Tractatus*: «Hay ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico»<sup>18</sup>.

Hay un espacio, un concepto que no se deja decir, y que nos obliga a reconocer los límites del lenguaje. La lengua, dice Celan, «no tuvo palabras». Para George Steiner esta incapacidad nos avisa de que el lenguaje tiene sus fronteras y supone un atisbo de lo que queda fuera de ellas<sup>19</sup>. No sería difícil reproducir aquí centenares de citas de poetas que recuerdan la imposibilidad de expresar lo inefable con palabras humanas, pero basta el testimonio de San Juan de la Cruz. Una y otra vez, y de diferentes maneras, proclama que el amor no puede decirse, no puede hablarse, es inefable. El lenguaje impone unas condiciones lógicas, que no sirven para la expresión del amor, tal y como él lo experimentó. Al lenguaje se le

14. WITTGENSTEIN, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, Ariel, 1982, p. 90. 27.5.15

15. WITTGENSTEIN, *Diario filosófico*, p. 90, 29.5.15

16. *Ibíd.*, p. 126 (11.5.16).

17. *Ibíd.*, p. 89.

18. *Tractatus*, 6.522, p. 203.

19. GEORGE STEINER, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, traducción de Miguel Ullorio, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 67 En varios lugares insiste en que la revelación divina arrastra al idioma humano cada vez más por fuera de los límites del uso cotidiano: «El movimiento retórico característico es la retirada inicial ante el luminoso, hermético desafío, seguido de un recogimiento intenso de máxima concentración y de un salto adelante a un lenguaje sin precedentes». Dante lo expresó en unos versos, tantas veces citados, que provienen del canto XXXIII del *Paraíso*: «Mi ver desde aquel punto superaba / A nuestro hablar, que tal visión domeña; / Y a la memoria tanto exceso traba». Estos límites del lenguaje son para Steiner la prueba de que hay una presencia trascendente en la fábrica del universo.

escapa su objeto. De esta falta de equivalencia, de correspondencia, surge la poesía. Un poema, dice San Juan «no es nunca un ‘dicho puesto en razón’», por eso no puede ser entendido ni explicado del todo. Su comprensión no agota su contenido. A la esencial inefabilidad corresponde una esencial ininteligibilidad. San Juan de la Cruz no pretende sujetar la ‘canción’ a su ‘declaración’. Es el mismo caso de aquel

que viese una cosa nunca vista cuyo semejante tampoco jamás vio, que, aunque la entendiese y gustase, no la sabría poner nombre ni decir lo que es, aunque más hiciese; y esto con ser cosa que la percibió con los sentidos, ¡cuánto menos, [pues] se podrá manifestar lo que no entró por ellos. Porque esto tiene el lenguaje de Dios (...) que excede todo sentido<sup>20</sup>.

Lo ininteligible es inefable: ‘porque así como no se entiende, así tampoco se sabe decir’. Por eso dice que ‘se quedan las criaturas balbuciendo, porque no lo acaban de dar a entender; que eso quiere decir *balbucir*, que es hablar de los niños, que es no acertar a decir y dar a entender qué hay que decir’<sup>21</sup>.

¿Qué es lo que no se puede decir con el lenguaje? ¿A qué lugares, si es que de un lugar hablamos, a qué ideas, en qué consiste ese mundo que está «más allá de los hechos», como escribía Wittgenstein, al que no se puede acceder con las palabras? ¿Cuáles son esos territorios vedados?

El asunto es más profundo y más rico todavía, porque no se trata sólo de representar espacios que están más allá del mundo y colocarse en una perspectiva que suponga salirse de él. En este punto debe recordarse el esfuerzo de Heidegger por crear un nuevo lenguaje que dé cuenta de nuestro estar en el mundo. Una parte de su pensamiento nace de su oposición a un lenguaje que pretende representar la realidad e impide acceder a otras zonas de pensamiento. No tenemos acceso a la sustancia del vivir, al estar en el mundo, mediante expresiones creadas sólo para expresar la relación entre las cosas. De ahí que Heidegger indique en *Ser y tiempo* que la violencia del lenguaje no debe considerarse una arbitrariedad en el campo de investigación que propone, sino una necesidad fundamental. El lenguaje heideggeriano violenta las reglas de la gramática, del léxico, de la lógica representativa y convencional, precisamente para acercarse a lo no dicho, a la experiencia de la vida, del vivir en el mundo, y no de las cosas<sup>22</sup>. La reflexión del

20. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, BAC, 1989, *Noche oscura*, p. 398. Noche oscura 2, xvii, 3.

21. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, *Cantico Espiritual* vii, 10, ed. de Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid, BAC, 1989, p. 598-599.

22. Decir acerca de algo deja atrás algo que no es decible. El decir es lo que decimos, pero también lo que no llegamos a decir. Aquello que se dice impide decir lo que no se dice, que se esconde

segundo Heidegger se centra de manera especial en la poesía, pues sólo ella permite que aparezcan riquezas vedadas al lenguaje representativo. En el lenguaje poético la palabra reposa sobre sí, transmite sentido sin representar algo dado y permite pensar en el aparecer de las cosas. Para el profesor Ramón Rodríguez, el inicio de su reflexión sobre el lenguaje se resume en una idea: el lenguaje despliega su esencia en un momento radicalmente prerreflexivo, como toda vida originaria. Se trata de llevarlo a la palabra sin que esa flexión del lenguaje sobre sí mismo suponga una objetivación, una re-flexión que lo transforme: el lenguaje como lenguaje, el lenguaje en su estar siendo lenguaje, sólo puede ser vivido, nunca expuesto, objetivado, concebido, como si pudiéramos representarlo en una imagen<sup>23</sup>. Un aspecto de la obra de Heidegger nos conduce a la búsqueda de un origen, ya sea a través de la hermenéutica, ya por el devenir etimológico de las palabras<sup>24</sup> o mediante la reconstrucción de sentidos primigenios con ejemplos tomados de la poesía. Heidegger lo expresaba muy bien en su análisis de «Ein Winterabend», «Una noche de invierno», de Georg Trakl. Pero su lectura no tiene que ver con el análisis formal o de contenido, pues:

si procediéramos de este modo permaneceríamos fijados en una representación del habla que rige desde hace milenios. Según esta representación, el habla es la expresión por el hombre de estados de ánimo internos y de la visión del hombre que los guía. ¿Se puede romper esta inamovible representación del habla? ¿Por qué debe ser rota? En su esencia el habla no es ni expresión ni actividad del hombre. El habla habla. Buscamos ahora el hablar del habla en el poema<sup>25</sup>.

o destruye. Todo aparecer oculta lo que no se dice. Me ocupo de 'lo decible' y 'no decible' en un artículo sobre Celan que aparecerá en el año 2014.

23. Ramón RODRÍGUEZ, «El lenguaje como fenomenología», en *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 2010. pp. 105, 111.
24. Heidegger no sumerge a menudo en los arcanos de la lengua mediante la etimología: «Nuestro idioma alemán antiguo denomina la *Austragung* (gestación): *bern*, *bären*, de donde vienen las palabras *gebären* (estar en gestación, parir) y *Gebärde* (gesto, ademán). 'Coseando las cosas son cosas. Coseando gestan mundo». Los ejemplos pueden multiplicarse.
25. HEIDEGGER, Martin, *De camino al habla*, traducción castellana de Yves Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1987, p. 17. Al referirse al poema de Stephan Georg «La palabra», escribe: «El poeta ha experimentado que sólo la palabra deja aparecer una cosa como la cosa que es y la deja así presentarse. La palabra se le declara al poeta como lo que mantiene y sostiene una cosa en su ser». El universo poético de Celan no nace de la mismas claves heideggerianas, pero existe alguna vecindad. Su concepción del acto poético le llevó a mostrarse displicente respecto de los saberes técnicos y teóricos acerca del hecho poético: «Solo manos verdaderas escriben poemas verdaderos. No veo ninguna diferencia de principio entre el apretón de manos y el poema. Que no nos vengan aquí con *poiein* y cosas semejantes. Paul CELAN, *Obras completas*, traducción de José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 1999, p. 489.

Para el filósofo alemán, el poema no representa una tarde de invierno en un lugar o un tiempo concreto. Los objetos, la tarde misma aparece sólo nombrada. No pretende rodear con palabras los objetos y sucesos conocidos y representables. El nombrar no distribuye títulos, no emplea palabras, sino que llama las cosas a la palabra. El nombrar invoca. Pero este acercamiento no acerca lo invocado para depositarlo en el ámbito de lo que está presente e incorporarlo en ello. La invocación llama a venir a una proximidad. Al ser nombradas, las cosas son invocadas a su ser cosa. Las palabras que utiliza Trakl son sencillas (nieve, ventana, campana, mesa casa) y este nombrar poético no describe ni representa esos objetos, «sino que invoca, llama a las cosas a esa familiaridad inmediata con ellos, que no es su mera presencia ante nosotros ni su desaparición en el consumo, sino en el ámbito en el que ellas son justamente lo que son<sup>26</sup>. Para Heidegger, las palabras y el lenguaje no son envolturas donde se empaquetan las cosas para el comercio de aquellos que escriben y hablan. Las cosas llegan a ser y son, antes que nada, en las palabras y en el lenguaje. Lo que su discurso reclama es que suspendamos en nosotros mismos las convenciones de la lógica común y corriente para ‘escuchar’, para ‘estar a la luz de’. Se trata de capacidades de aprehensión elementales enterradas durante mucho tiempo bajo la corteza endurecida de la enunciación habitual, de lo analíticamente verosímil<sup>27</sup>. ¿Cómo puede haber pensamiento si no escuchamos atentamente, si tratamos de imponerle al objeto de nuestra investigación fórmulas analíticas apriorísticas o prefabricadas?

El trabajo de Heidegger se realiza en el seno del lenguaje que él crea para expresar todo lo que ha sido silenciado. El filósofo no querría ser ‘entendido’ en el sentido habitual de esa palabra y en ningún caso aceptaría una comprensión que implicara la posibilidad de re-enunciar sus opiniones por medio de paráfrasis más o menos fieles. Sus análisis no se pueden traducir, valga la palabra, a otros términos que no pertenezcan a su mismo lenguaje.

«El habla misma es el habla», escribía Heidegger. El intelecto educado por la lógica —calculador y por ello orgulloso— considera esta proposición una tautología que no dice nada. Decir dos veces lo mismo: el habla es habla ¿acaso nos conduce esto a alguna parte? Pero no se trata de llegar a ninguna parte. «Sólo quisiéramos de una vez llegar propiamente al lugar donde ya nos hallamos»<sup>28</sup>. En

26. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 20. «Ramón Rodríguez, art. cit. p. 111. Hago constar la deuda que tiene este ensayo con las enseñanzas del profesor Ramón Rodríguez y con su libro *Hermenéutica y subjetividad*.

27. George STEINER, *Heidegger*, Madrid FCE, 1999, p. 63.

28. HEIDEGGER, *De camino al habla*, traducción castellana de Yvez Zimmerman, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 12. Heidegger no concibe su ontología y su poética de modo que



su indagación por encontrar «lo hablado puro», Heidegger considera que sólo lo hallaremos en el poema.

Al principio de este ensayo he recordado unas palabras: «la lengua pasó a través de lo sucedido». El profesor Amador Vega ha relacionado esta idea con el exilio de la palabra de la tradición judaica, la travesía del desierto, pero también «el exilio del lenguaje en el que vive todo poeta a causa del enmudecimiento que lo posee»<sup>29</sup>. Y junto al exilio del lenguaje, el exilio existencial. A su regreso del campo de concentración, Celan inició un largo periplo vital (de Bucarest a Viena, donde conoció a Ingeborg Bachmann, estancias en Alemania y, finalmente, París), intelectual y, desde luego, poético. Poco a poco el poeta abandonó su concepción de la poesía que le había llevado a escribir *Mohn und Gedächtnis* y buscó otra clase de expresión. «No me importa sino la verdad», escribía a Jean Firges, y a Hugo Huppert le decía: «Ya no hago música como en tiempos de *Todesfuge*. Ahora distingo estrictamente entre poesía y música»<sup>30</sup>. En estos años, Celan busca y piensa un lenguaje que le permita expresar la experiencia, no un lenguaje que sobrevuele la realidad, el mundo. Lo que le interesa es un lenguaje que:

no transfigura, no 'poetiza', nombra y denota, intenta medir el campo de lo dado y de lo posible. Naturalmente nunca actúa aquí el lenguaje mismo, el lenguaje sin más, sino solo un yo que habla bajo la especial perspectiva de su existencia y que es quien se interesa por el perfil y la orientación. La realidad no está dada, la realidad exige que se la busque y logre<sup>31</sup>.

Podemos decir que el poema debe alcanzar la realidad, crearla, conquistarla. El poeta logra, al fin, *proyectarse una realidad*, como escribía en el discurso de Bremen. Para el profesor Vega, no estamos ante un simple programa poético, sino ante una búsqueda de otra naturaleza: «la constatación simple del poder de un lenguaje que nombra la realidad del mundo, atravesando el muro de las palabras, para dirigirse a un yo más auténtico, más básico y fundamental, elemental»<sup>32</sup>. Celan señala que entre el poeta y el lector se debe producir un encuentro, que se produce más allá del poeta mismo, pues el escrito ya no le pertenece a él. Y para esta experiencia personal

puedan ser reconciliadas con el modo de raciocinio y el argumento lineal que ha dominado la conciencia filosófica oficial occidental desde Platón.

29. Amador VEGA, *Tres poetas del exceso. La Hermenéutica imposible en Eckhart, Silesius y Celan*, Barcelona, Fragmenta editorial, p. 104. Hago constar la deuda que tienen estas páginas con otros trabajos del profesor Vega, como sus traducciones de Eckhart, recogidas en *El fruto de la nada*.

30. VEGA, *Tres poetas del exceso*, p. 105.

31. CELAN, *Obras completas*, p. 481.

32. VEGA, *Tres poetas...*, p. 107.

no caben intermediarios. San Juan de la Cruz insistía en lo mismo. Al final de su trayectoria poética, no confiaba en la música del poema, en las metáforas y en las alegorías para expresar lo que no se deja expresar con ellas. Jorge Guillén señalaba el abismo que separaba al santo de «las metafóricas armonías, que nada revelan»<sup>33</sup>.

Celan recibió en octubre de 1969 el premio *Georg Büchner* y con motivo de la entrega escribió «El Meridiano», donde recordaba que en esos días era habitual acusar a la poesía de ‘oscura’. La reflexión sobre la lengua no era extraña para el poeta, que conocía bien el límite que había tenido que traspasar, el camino de dolor que había recorrido hasta encontrar aquella que necesitaba para expresarse. La oscuridad no es gratuita, ni es intransitiva o vacía, dice Celan, sino capaz de una comunicación nueva. La oscuridad del poema es fruto de la búsqueda, del enriquecimiento del que hablaba al principio de este ensayo. El poema recuerda los límites que le marca el lenguaje, pero también las posibilidades que le abre, que dan como fruto un *encuentro* con la palabra que contiene y que a la vez inventa la realidad<sup>34</sup>. Hans-Georg Gadamer advirtió acerca de los riesgos de inmiscuir elementos extraños al poema a la hora de explicarlo. Se trata de entender aquello que pertenece al propio texto sin perjuicio de las informaciones que vengan de fuera. Para comprender los poemas debe bastar el texto mismo, la experiencia personal de la lectura, el *encuentro* con la palabra. Ninguna edición anotada, ningún comentario sustituye la vivencia personal de la comprensión. No hay intermediario posible.

Hablamos del sentido de la vida, de nuestro estar en el mundo, de experiencias que superan nuestra capacidad de expresión,. En todos los casos interviene el lenguaje. Percibimos sus carencias, su insuficiencia y deseamos devolverle un poder arcano, una capacidad para expresar aquello que se nos resiste. La conciencia de límite, de crisis del lenguaje convencional para expresar el mundo y la vida que experimentaron músicos, poetas y artistas plásticos en el siglo xx ha sido descrita por George Steiner en varios de sus libros. No estamos lejos de *La estrella de la redención* (*Der Stern der Erlösung*) de Franz Rosenzweig, ni de Heidegger, autor a quien Celan había leído profundamente, pero tampoco estamos lejos de Meister Eckhart, de Silesius, de la mística alemana. La lengua reconoce límites, explora posibilidades y pide un encuentro diferente con los lectores. Todos estos extremos se hacen carne y escritura en la vida y la poesía de Celan. Las palabras que escribió con motivo del premio de la Ciudad de Hamburg contienen, a mi juicio, algunas de las preguntas fundamentales del pensamiento y la poesía contemporáneas.

33. Jorge GUILLÉN, «San Juan de la Cruz o el lenguaje insuficiente» en *Lenguaje y poesía*, Madrid, Alianza editorial, 1962, p. 94.

34. Una oscuridad «adherida a la poesía en función de que se produzca un encuentro» *Obras completas* «El meridiano», pp. 504-505.