



Summer Madness, 1990

CZERNOWITZ, AMSTERDAM, PAU

Spinoza en un poema de Paul Celan

Diego Tatián

CZERMOWITZ ES EL NOMBRE de una pequeña ciudad en la Bucovina, que desde 1918 había dejado de ser parte del Imperio Austrohúngaro para ser alternativamente arrasada por el nazismo y el stalinismo. Pertenecía a Rumania cuando, en 1920, en ella nació Paul Ancel (o Antschel), quien desde 1947 firmará sus poemas con el anagrama de su nombre.

Procedente de una familia de comerciantes judíos (sus padres serían masacrados en un campo de exterminio y él mismo puesto prisionero en un campo de trabajos forzados del que logra sobrevivir milagrosamente), la poesía de Paul Celan es quizás el documento más relevante de la literatura de posguerra (así fue considerado en particular su célebre poema *Fuga de muerte*). La radicalidad de su trabajo sobre el lenguaje, mediado por la memoria de los judíos orientales aniquilados, se inscribe decisivamente en la experiencia del holocausto, más precisamente en el interior del problema —de crucial importancia para la generación europea de posguerra— referido al estatuto del arte después de Auschwitz, o incluso a la posibilidad misma de una dicción, tal vez de un tartamudeo que —acaso con menos pretensiones estéticas que éticas— pudiera estar a la altura de lo que había ocurrido, pudiera “nombrar” lo sucedido. Con un lenguaje cada vez más próximo a

lo impronunciable —o, en algunos casos como el de su ya mencionado *Fuga de muerte*, a una compleja estructura musical—,¹ la poesía de Celan se halla tensada por una atención extrema hacia las marcas de la historia que repercuten, transformándola, en la lengua, a la vez testimonio y posibilidad de sobrevivencia. “Él, el lenguaje —escribe Celan en lo que se conoce como *Discurso de Bremen*— permaneció intacto a pesar de todo. Pero debió entonces pasar por su propia falta de respuestas, por un mutismo terrible, pasar por las mil tinieblas de la palabra que trae la muerte. Pasó por ahí y no dio palabra alguna para lo que ocurrió, pero atravesó por este suceso. Pasó y debió salir a luz nuevamente ‘enriquecido’ por todo eso”.²

No obstante su hermetismo, no obstante su desconfianza por la palabra usada y no obstante la singularidad expresiva de cada uno de sus poemas que exige una disposición casi iniciática, el lenguaje de Celan, dice Beda Allemann —a cuyo cuidado estuvo

¹ En 1947 la revista *Contemporarul* de Bucarest publicó en traducción rumana el primer poema que Paul Celan firmó con el anagrama de su verdadero nombre —Paul Ancel. Ese poema se llamaba *Tangoul mortii*, “El tango de la muerte”. En 1952 fue publicado el original alemán pero bajo un nombre diferente: *Todesfuge*, “Fuga de muerte”, considerado como uno de los más significativos documentos de la literatura de posguerra en lengua alemana. Según una investigación de John Felstiner de la Universidad de Yale, en el campo de Janowska, no lejos de Czernowitz, la aldea natal de Celan, un SS ordenaba a los violinistas judíos tocar un tango mientras se cavaban tumbas, en las marchas, torturas y fusilamientos. El tango en cuestión era una especie de versión nazificada de *Plegaria*, del argentino Eduardo Bianco, cuya orquesta —que llegó a tocar para Hitler y Goebbels, quienes preferían el tango al jazz, paradigma de “arte degenerado”— tenía gran éxito en Europa a fines de los años treinta. *Plegaria* habría sido utilizado del mismo modo en Maidanek y Auschwitz. Por extensión, la expresión “tango de la muerte” era usada por los prisioneros en los campos para referir a cualquier pieza musical que se tocaba mientras un grupo de judíos era trasladado para su asesinato. Este episodio, según Felstiner, fue la inspiración del poema “Fuga de muerte” (*Paul Celan, poeta, superviviente, judío*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 58 y ss.).

² Celan, Paul, “Discurso de Bremen”, versión de Patricia Gola, revista *Nombres*, N° 3, Córdoba, 1993, pp. 117-118.

la edición definitiva de la obra del poeta—, se desenvuelve a partir del esfuerzo por comunicarse.³ No hay lenguaje privado en Celan, sino la experiencia de alguien que “avanza en su existencia hacia el lenguaje, herido de realidad y buscando realidad”⁴ —la poesía, escribía su amiga Nelly Sachs, como “la salida de lo privado hacia el universo”.

Cuando Celan viaja por primera vez a Francia para estudiar medicina tenía diecisiete años, hablaba alemán, rumano, hebreo y conocía griego, latín, inglés y francés. A los quince años de edad había participado en un encuentro ilegal de la “Juventud antifascista” (había leído a Marx, a Kropotkin, a Trotski) y a los dieciséis intervino en un grupo de solidaridad con la República española durante la guerra civil (en esa ocasión aprendió canciones de la resistencia; mucho más tarde, en los poemas *Todo en uno* y *Schibboleth*, intercala en castellano la expresión “No pasarán”, grito de los republicanos madrileños en 1936). Durante una estadia suya en Czermowitz en el verano de 1939 y tras un tiempo en Tours, Hitler y Stalin firman el pacto de no-agresión; el gobierno rumano impide la salida del país y Paul debe abandonar su proyecto de estudios en Francia. Se inscribe en la universidad de su ciudad para estudiar lenguas romances y literatura. Poco tiempo después se produce la invasión soviética; en ese contexto aprende ruso —la enseñanza universitaria se impartía obligatoriamente en ese idioma— y llega a conocer la obra de uno de los poetas fundamentales de su formación literaria: Ossip Mandelstam. Traduce del ruso al Mandelstam tardío y a Esenin.

Si bien desde joven Celan está familiarizado con la gran tradición literaria en lengua alemana, de Goethe y Schiller a Trakl pasando por el romanticismo, su relación con ella estará mediada por dos vertientes decisivas que en gran medida determinan la complejidad de su lenguaje (“El alemán —le escribe a Max Rychner— es mi lengua materna y, sin embargo, he tenido que

³ Allemann, Beda, *Literatura y reflexión*, Alfa, Barcelona, 1976, p. 148.

⁴ Celan, Paul, cit., p. 118.

escribir mis poemas en alemán como un exiliado”): en primer término la mística y la tradición del pensamiento judío, que se acentúan particularmente en los textos y poemas tardíos. En un pasaje de *Conversación en la montaña*, uno de sus pocos escritos en prosa, escribe Celan: “Pues el judío y la naturaleza son dos cosas distintas..., ellos, los hijos de hermanos... no tienen ojos. Mejor dicho, tienen ojos pero les cuelga un velo delante..., apenas aparece una imagen, queda pendiendo del tejido, ya aparece un hilo, que se hila, se hila en torno de la imagen, un hilo de velo; se hila en torno de la imagen y engendra un hijo con él, mitad imagen mitad velo”.⁵ Este extraño fragmento muestra acaso la distancia decisiva de Celan respecto a la tradición alemana, en la que incluso en sus momentos no románticos la inmediatez de la naturaleza aparece como motivo dominante. Rasgo que, en uno de los pocos y breves pasajes en los que alude a Celan, ha sido marcado por Adorno: “La lírica de la naturaleza no es sólo anacrónica por su materia: su mismo contenido de verdad ha desaparecido. Esto puede llegar a explicar el aspecto inorgánico de la poesía de Beckett y Celan”.⁶

La otra vertiente central en la poesía de Celan es la literatura francesa, en particular el simbolismo y el surrealismo. Verlaine y Rimbaud le eran conocidos prácticamente desde la infancia, pero es su paso por Bucarest, después de abandonar Czernowitz para siempre en 1945, lo que determina de manera esencial el curso de sus intereses estéticos. Allí se gana la vida como traductor del ruso y conoce al poeta Alfred Margul-Sperber, que durante los años veinte había participado en los círculos surrealistas de París y que, luego de su retorno a Bucarest, promueve un importante desarrollo del surrealismo en lengua rumana y en lengua alemana. Bajo su influjo lee Celan a Henri Michaux (cuya obra traducirá más tarde) y a Paul Eluard, con quienes trabará amistad una vez

⁵ Celan, Paul, “Conversación en la montaña”, versión de Susana Romano-Sued, revista *Nombres*, cit., p. 120.

⁶ Adorno, Theodor, *Teoría estética*, Taurus, Madrid, 1971, pp. 286-287.

en París. Es asimismo durante sus años de Bucarest que tiene lugar un hecho de singular trascendencia: el prestigioso crítico literario Max Rychner, de Zurich, se interesa por sus poesías y las incluye en revistas y publicaciones occidentales; Beda Allemann se refiere a él como “el descubridor de Paul Celan”.⁷

En 1947 abandona Rumania para trasladarse a Viena, donde trabaja en su primer libro, *La arena de las urnas*. Finalmente la edición aparece tan llena de erratas que no sale a la venta. Un año más tarde se traslada a París (de paso por Mühlau visita la tumba de Trakl), estudia literatura alemana, obtiene rápidamente su licenciatura y enseña en la *École Normale Supérieure*. Traduce el *Diario del Maquis* de René Char. En 1952 publica *Amapola y memoria*, que recoge los poemas de la edición malograda de Viena e incorpora otros, logrando un reconocimiento inmediato de la crítica.

Todavía escucho a Paul Celan decirme —escribía Yves Bonnefoy tras la muerte de su amigo—: “Ustedes (se refería a los poetas franceses, occidentales) están en su casa, en su lengua, sus referencias, entre sus libros, las obras que aman. Yo estoy afuera...”. Desde este indeterminado margen, en esa exterioridad respecto a la lengua que fue la suya, desde el “accidente” de la lengua alemana, la palabra desmembrada del poeta rumano busca cumplir el antiguo anhelo de reunir poesía y existencia. ¿Qué poesía? ¿Qué existencia? Pocas veces como en la poesía de Celan se corrobora la verdad proustiana de que una gran obra de literatura siempre parece escrita en una lengua extranjera respecto de la lengua en la que fue efectivamente escrita: “toda la poesía de Celan —dice George Steiner— es traducción al alemán”.⁸ Como si se tratara de una aventura de lenguaje que no remite a territorio alguno, y por la cual sabemos que todo lenguaje vacila en el no-lenguaje, en el silencio, el desierto de los tártaros. Pero ni aun Celan, en

⁷ Allemann, Beda, “Max Rychner, descubridor de Paul Celan”, en *Revista de Occidente*, Nº 124, Madrid, 1991, pp. 5-25.

⁸ Steiner, George, *Después de Babel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 446.

quien cada palabra es un fragmento de su vida, ha hecho de la poesía otra cosa que celebración, danza, fiesta, sólo que aquí ocurren en medio del horror y del vacío. Acaso en eso consiste lo perturbador de su acontecimiento, la rara belleza de algo que se sustrae siempre, las infinitas dilaciones secretas que dejan entrever los versos. ¿Qué existencia? ¿Qué poesía? La del sobreviviente: el hombre sin cualidades, el “tartamudo de la lengua”. La poesía y la existencia que han llegado a los límites del abandono de Dios e inscriben actos y palabras en la intemperie de una teología negativa que se consume en el silencio, la locura, el suicidio. Rimbaud, Nietzsche, Celan. A partir de allí nada cierra, todo se carga de enigma, se libera un lenguaje que tal vez un día será el nuestro.

Paul Celan se arrojó al Sena en abril de 1970. Su desesperación y su esperanza tienen la forma única de una transformación del habla para descubrir “los ríos que corren al norte del futuro”. En tanto, la vida sobreviviente se halla afectada por un deseo trágico de interlocución. “Normalmente —escribía Mandelstam en un texto breve—, cuando un hombre tiene algo para decir, va hacia la gente, busca auditores. Con el poeta sucede lo contrario. Este huye hacia el borde de los mares desiertos, el vasto rumor de los robledales... La sospecha de demencia recae sobre el poeta”.⁹ La comunidad espiritual formada por Celan y Mandelstam aloja en su centro mismo esa pregunta por la interlocución entre los vivos, los muertos y los no nacidos: “¿con quién habla entonces el poeta?”.¹⁰

En mayo de 1964, Paul visita Ámsterdam con su mujer Gisèle. Se dirige al mercado de Waterloo-Plein, en la vieja judería amstelodana, y allí se detiene en el lugar vacío donde la casa natal de Spinoza ha sido demolida. No en la casa de Rijnsburg, ni en la de Paviljoensgracht en La Haya donde el filósofo murió en 1677, que persisten aún y de las que nada dice. Paul se dirige a Ámsterdam, donde en 1635, cuando el pequeño Baruch tenía apenas

⁹ Mandelstam, Ossip, “Del interlocutor”, versión de Ernestina Garbino, revista *Nombres*, cit., p. 189.

¹⁰ *Ibid.*, p. 190.

tres años, toda la comunidad se reunió a llorar en la Sinagoga la muerte de Abraham Núñez Bernal, quemado vivo en Córdoba por la Inquisición.

¿Qué hubiera querido encontrar el poeta Paul Celan en esa plaza en la que una casa ya no existe? Tal vez buscaba los restos, los rastros, de un hombre cuya existencia es el extremo de un arco de generaciones que acabaría tres siglos más tarde con “la destrucción de los judíos europeos”, de la que el poeta mismo es parte —entre 1940 y 1945 aproximadamente cien mil judíos holandeses (el noventa por ciento de la comunidad) fueron asesinados en los campos de exterminio, luego de haber vivido tres siglos y medio en relativa paz. Excomulgado (“*Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito al acostarse y maldito al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abracen a este hombre...*”), es decir condenado a que ningún judío pudiera hablarle, hacerle favor o compartir el mismo techo con él; expulsado de su religión para no entrar en ninguna otra (no existen registros de casos análogos hasta ese momento), Spinoza se propuso ser un “ciudadano de Ámsterdam”. Con él comenzaría la imposible y trágica voluntad de universalismo y el anhelo de asimilación de los hombres con los hombres; borradura de toda marca de exclusividad que siempre redunda en el “odio” de los demás.

Tal vez Celan buscaba Spinoza un interlocutor: “La lírica de Celan —anota John Felstiner—, ‘busca un tú al que poder dirigirse’: el propio poeta, su madre, su mujer, sus hijos, una persona amada o un amigo, los muertos judíos, su Dios, Ossip Mandelstam, Nelly Sachs, Rembrandt, Rosa Luxemburg, Spinoza, Francisco de Asís, la reina Ester, el rabí Loew de Praga, el rey Lear, una planta o una piedra...”¹¹ —volveremos sobre la importancia de la segunda persona en la poesía celaniana.

Durante su breve estadía en Amsterdam, había anotado en su cuaderno: “Waterloo-Plein/41: la casa natal de Spinoza: ya no está aquí”, y algunas páginas más adelante esboza un poema en el que

¹¹ Felstiner, John, cit., p. 20.

retorna a la constatación de la casa ausente: “Amsterdam, una vez, buscas / la casa natal de Spinoza (...) Waterloo-Plein — mercado de baratijas, / tu casa no está más [*Amsterdam, einmal, du suchst / Spinozas Geburtshaus (...) Waterloo-Plein — Trödelmarkt, / dein Haus steht nicht mehr (...)*]”.¹² Cuatro años después, el libro *Soles filamentos* (*Fadensonnen*, 1968) incluye un poema que alude, otra vez, a la fracasada búsqueda del rastro spinozista en la ciudad de Amsterdam:

PAU, MÁS TARDE

En los ángulos
de tus ojos, Extranjera,
la sombra de los albigenses —

hacia la explanada de Waterloo,
hasta la huérfana
alpargata de esparto, hasta
el amén barateado junto con ella,
al eterno
hueco entre las casas te
llevo con mi canto:

que Baruch, el que nunca
llora,
pula en torno a ti,
debidamente, la
angulosa,
incomprendida
lágrima vidente.¹³

¹² Cfr. Maletta, Rosalba, “Eresia filosofica come eresia poetica. Spinoza nell’opera di Paul Celan”, en Pozzi, Patricia (comp.), *Spinoza, l’eresia della pace: Spinoza e Celan: lengua, memoria e identità*, Edizioni Ghibli, Milano, 2005, p. 105.

¹³ PAU. SPÄTER // In deinen Augen— / winkeln, Fremde, / der Albigenserschatten

Pau es una ciudad medieval de la región de Aquitania, en el sudeste de Francia, donde Celan había viajado en el otoño de 1965 sin un propósito cierto (tal vez acosado por una nueva crisis psicológica); allí —según el filólogo Jean Bollack—¹⁴ habría escrito el poema [que se inscribe en un conjunto al que pertenecen también *Pau, nachts; Hendaye; Les Arches; Lyon...*]. Se traza en él una línea imaginaria entre dos herejías mayores, distintas, hermanadas. También entre el vacío de la casa natal de Spinoza y la sombra de esa comunidad que toma su nombre del pueblo de Albi, sometido a inenarrables matanzas en Languedoc, Aquitania y otras regiones próximas a comienzos del siglo XIII (sólo en lo que se conoce como la masacre de Beziers, en 1209, más de veinte mil hombres, mujeres y niños fueron pasados a cuchillo por los ejércitos del Papa enviados a tales efectos —la limpieza se extendería por veinte años más).

Los albigenses fueron los seguidores de la más impresionante y extendida herejía milenarista de la Edad Media; predicaban la desaparición de la propiedad, del dinero, de los reyes, del clero, de las naciones, de las guerras, de la riqueza y la pobreza con la segunda venida de Cristo. Abjuraron de los sacramentos, no adoraban la cruz —con el razonable argumento de que es perverso venerar el instrumento que ha dado muerte a un ser querido—, consideraban a la iglesia de Roma como una guarida corrupta, afirmando que no otra es la ramera de la que habla el Apocalipsis. Predicaban la vida sencilla y comunista del cristianismo primitivo y una compleja filosofía de matriz maniquea. Buscaban ser, exactamente —según la expresión que Leszek Kolakowski usaría

— // nach / dem Waterloo-Plein, / zum verwaisten / Bastschuh, zum / mitverhökerten Amen, / in die ewige / Hauslücke sing ich / dich hin: // daß Baruch, der niemals / Weinende / rund um dich die / kantige, / unverständene, sehende / Träne zurecht— / schleife (Celan, Paul, *Obras completas*, versión de José Luis Reina Palazón, Trotta, Madrid, 1999, p. 267 —he modificado levemente la traducción).

¹⁴ Bollack, Jean, *Poesía contra poesía. Celan y la literatura*, Trotta, Madrid, 2005, p. 504.

para designar a sus descendientes en la Holanda de Spinoza—, “cristianos sin iglesia”.

La masacre de los albigenses ordenada por Inocencio III se concentró en las provincias de Languedoc y Provenza entre 1209 y 1229 —años durante los que una impresionante columna de treinta mil niños felices y esperanzados pasaba precisamente por allí, con la esperanza de que el mar se abriera y les cediera paso hasta Tierra Santa, en lo que se conoce como la “cruzada de los niños”.¹⁵ Los relatos de ese exterminio testimonian que cada

¹⁵ La investigación histórica dispone de escasas fuentes y es poco lo que se ha podido precisar, aunque sí que una expedición de niños partió de la Borgoña francesa en junio de 1212 bajo las órdenes de un pequeño de Vendôme llamado Stephen, y una segunda, dirigida por un adolescente llamado Nicolaeus, tuvo origen en la ciudad alemana de Colonia poco después. Según las crónicas, al cabo de algunas semanas las dos peregrinaciones infantiles se habían convertido en un alud de treinta mil niños o más, que marchaban arrobados de alegría hacia Jerusalén tras la imaginación del Sepulcro rodeado de infieles; liberarían los Santos Lugares de la usurpación sarracena, instaurarían una larga paz cristiana y enmendarían así el repetido fracaso de sus mayores.

En un clima de masiva exaltación religiosa, los niños se unían al torrente infantil que pasaba por ciudades y pueblos con el consentimiento de sus padres, quienes creyeron advertir un signo de Dios en extrañas migraciones de peces, mariposas y pájaros —también en el desvarío de cientos de mujeres que habían sido vistas correr desnudas y sin habla en muchos lugares de Europa. Cuando no era así, los pequeños escapaban de sus casas por las noches o los padres eran conminados bajo amenaza de muerte a incorporar sus hijos a ese apenas imaginable ejército de chiquillos, que al parecer cantaban mientras marchaban.

No obstante el común entusiasmo y la confianza absoluta en que al llegar a la costa el mar se abriría bajo sus pies, o Dios lo secaría para permitir el paso hacia Jerusalén, cientos de niños quedaban en el camino hambrientos, enfermos o exhaustos, para morir allí mismo a merced de los insectos y los perros.

Según parece, luego de ambular por Languedoc y Provenza, parte de la cruzada francesa logró llegar a Marsella donde, mientras los precoces peregrinos esperaban confiados que el prodigio se produjese sobre las aguas, fueron embarcados a Siria por unos mercaderes encomendados por las autoridades de la ciudad. Los niños habrían naufragado en alta mar o habrían tenido por destino un remoto mercado de esclavos, lo cierto es que su rastro se perdió para siempre. De la columna alemana se cuenta que, tras cruzar los Alpes hacia Italia, unos

hombre, mujer y niño de cada aldea a la que llegaban los ejércitos del Papa eran asesinados en una carnicería descomunal y sin precedentes.

De esa maravillosa secta de cátaros albigenses a Baruch Spinoza, la evocación de Celan traza el arco maldito de lo destruido y malogrado en el camino de la historia que nos ha conducido hasta aquí —al que pertenece también la enigmática aventura de los niños que sucumbieron en el mar, o antes de llegar a él. No es difícil, igualmente, hallar en la mención del calzado huérfano que exhibe el mercado de baratijas frente a donde debía estar la casa del filósofo marrano, una explícita y concentrada reminiscencia de la anárquica montaña de zapatos, ya para siempre huérfanos, que se formaba en la entrada de los Campos de concentración al llegar los prisioneros judíos. Pero además, la referencia celaniana convoca, sin nombrarla —o al menos la convoca el lector, como una suerte de fraternidad poética que atraviesa el tiempo—, a la poesía provenzal de los trovadores occitanos que, según cuenta Marcelino Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos es-*

pocos niños lograron llegar al puerto de Brindisi, donde el obispo les ordenó regresar a casa de inmediato —agrega la crónica que sólo Eustaquio, hijo de un noble, y Conrado, hijo de una prostituta, lograron volver a Colonia como resto único y miserable de la multitudinaria caterva primitiva.

A diferencia de las demás cruzadas, ésta no fue pergeñada por la iglesia de Roma, sino desaprobada y deplorada por las autoridades eclesiásticas, no obstante la frase que se atribuye a Inocencio III: “estos niños nos hacen sentir el oprobio de nuestra conducta; mientras nosotros nos echamos a dormir, ellos parten alegremente a conquistar la Tierra Santa”.

Esta historia (que algunos consideran paradigmática de lo que puede el engaño cuando hace presa de las almas simples, y que al menos a mí me parece emblema de algo completamente distinto) es una historia que se revela aún más extraordinaria a la imaginación si recordamos que se cruza en el espacio y en el tiempo con otra que no lo es menos. Cuando el pequeño Stephen atraviesa la tierra de Languedoc con su muchedumbre infantil, el papa Inocencio III hacía tres años que había ordenado precisamente en el sur de Francia la Cruzada contra los albigenses —esta sí oficial—, una de las mayores masacres cometidas desde que hay hombres sobre la Tierra.

pañoles, no permaneció insensible a la matanza: “Buena parte del espíritu dominante entre los provenzales nos la ofrece la conducta de los trovadores durante la cruzada antialbigense, casi todos se pusieron de parte de los herejes...”¹⁶

Spinoza es invocado como el que pule, el que trabaja con sus manos —no hay, que yo recuerde, otro filósofo que lo haya hecho (a excepción de Jacob Böhme, que era zapatero)— los cristales, para ver y comprender, pero también para ganarse el pan y por observancia de una antigua creencia judía.¹⁷ Gracias a su trabajo, la “Extranjera” quedará envuelta en la videncia de una lágrima pulida por quien también piensa. “...la lágrima de la Extranjera —escribe Bollack— se transformará en un cristal tallado y cortante, es el legado de la libertad y la rebelión del joven Baruch que lo llevaron a separarse de los suyos. A esa perfección adecuada y justa de una forma translúcida se la protegerá contra los discursos de la consolación religiosa, tanto judíos como cristianos (la ‘comprensión’ de los sufrimientos), y se la dotará de un poder de lucidez”.¹⁸

¹⁶ Menéndez Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, vol III, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951, p. 131.

¹⁷ El clásico relato biográfico de Colerus (1705) enfatiza esta filigrana en la ocupación manual del filósofo: “Spinoza, como judío culto, conocía muy bien la ley y el consejo de los antiguos maestros judíos, de que, junto con los estudios, se debe aprender un arte u oficio para vivir de él. Pues he aquí lo que dice Rabán Gamaliel en el tratado talmúdico *Pirke Avoth*, cap. 2: ‘Agradable es el estudio de la Ley, cuando va acompañado de algún arte, ya que la colaboración de ambos hace olvidar los pecados, y todo estudio que no va acompañado de un oficio se disipa y arrastra tras él la injusticia’. Y Judá ha dicho: ‘Todo aquel que no enseña a su hijo un oficio, obra como si lo hiciera un bandolero’. Antes de dedicarse a la vida tranquila del campo, aprendió a pulimentar vidrios para lentes de telescopios y otros usos. Adquirió tal perfección que todos deseaban comprar sus trabajos y él podía, en caso de necesidad, vivir de ellos. Entre sus muebles se hallaron todavía distintas piezas de esos vidrios pulidos y se vendieron a un precio razonable, como he sabido por el subastador” (Cfr. Domínguez, Atilano, *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 109-110).

¹⁸ Bollack, Jean, cit., p. 506.

Pero Spinoza, “el que nunca llora”, quien ha pensado como nadie antes o después que él una ética de la alegría y ha desmontado el ideal ascético en cualquiera de sus formas; quien escribió que “ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, *ni tener por virtuosos las lágrimas, los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente*” (E, IV, 45, esc.), es también *el que nunca ríe* de los infortunios humanos: *humanas acciones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (tp, i §4). Pule, en el exacto poema de Celan, una lágrima para la joven albigense.

El verbo *schleifen* (pulir, tallar), aparece como sustantivo compuesto con la palabra luz (*Lichtschliff*) en un pequeño poema póstumo de *Parte de nieve* (1971), donde la figura es otro habitante de Ámsterdam —y más precisamente del barrio judío junto al Amstel.

CANTO DE UNA FACETA: *Rembrandt,*
de tú a tú con el esmerilado de la luz,
logrado en reflexión a la estrella
tal bucle de barba, temporal,

líneas de la mano atraviesan la frente,
en los derrubios del desierto, sobre
los cerros testigos
centellea por el
ángulo derecho
de tu boca el
*decimosexto salmo.*¹⁹

¹⁹ EINKANTER: Rembrandt // auf du und du mit dem Lichtschliff / abgesonnen dem Stern / als Bartlocke, schläfzig, // Handlinien queren die Stirn, / im Wüstengeschlebe, auf / den Tischfelsen / schimmert dir um den / rechten Mundwinkel der / sechzehnte Psalm (Celan, Paul, *Obras completas*, cit., p. 381).

El pintor, aquí, pulidor de la luz y de la sombra, “de tú a tú” —como de tú a tú el pensador de la alegría y la Extranjera que lleva en sus ojos la “sombra” de los albigenses masacrados. De tú a tú el poeta y la muchacha, a la que, como un rezo, encomienda a la artesanía del filósofo que usa las manos para producir objetos de lucidez (es decir, también él, “de tú a tú con el esmerilado de la luz”). Amsterdam, Pau, Czernowitz.

Como un fulgor repentino, el poema de Celan revela una preciosa clave de comprensión para la anomalía filosófica que surge de una ininterrumpida y sobria atención por el dolor —no sólo surge de él: vuelve a él; transforma el sarcasmo, el lamento y la denostación en pura inteligencia vidente; se pone a su servicio. Hacia el final de su vida, Spinoza emprende un trabajo extraño —que finalmente quedará inconcluso—: escribe un *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. ¿Porqué un filósofo dedica el tiempo escaso y las pocas energías que le quedan a la escritura de una gramática?²⁰ La respuesta, o al menos parte de ella, es proporcionada por el *Tratado teológico-político*: el estudio del hebreo —escribe Spinoza en el cap. vii—, no sólo es necesario para entender los libros del *Antiguo Testamento*, sino también los del Evangelio —que, aunque hayan sido divulgados en otras lenguas o se hayan perdido los originales en hebreo, están plagados de hebraísmos.²¹ Pero lo que el *Compendio...* se propone no es “una gramática de la Escritura”, sino una gramática del hebreo en tanto lengua natural, viva, humana, de un pueblo concreto. Probablemente, Spinoza comenzó a escribirlo a solicitud de sus amigos cristianos —entre quienes al parecer circulaban varias copias manuscritas. Pero tal vez podamos encontrar en esa ocu-

²⁰ Se presume que habría sido redactada entre 1670 y 1675, es decir al mismo tiempo que concluía la *Ética* (Cfr. Proietti, Omero, “Il *Satyricon* di Petrinio e la datazione della *Grammatica Hebraica Spinoziana*”, en *Studia Spinozana*, n° 5, 1989, pp. 25-272).

²¹ Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986, p. 195.

pación, sin duda inusual para un filósofo, también un sentido menos instrumental que el de proporcionar una herramienta para leer adecuadamente la Biblia.

El trabajo spinozista de recuperación del hebreo escrito se revela como una suerte de contrapunto de la demolición de la gramática alemana en la poesía de Celan. Considerada por los judíos como una lengua sobrenatural y sagrada, Spinoza en cambio se detiene en el hebreo como objeto de ausencia, pérdida, olvido, efectos de atroces “calamidades” y “persecuciones” histórico políticas a lo largo de los siglos; el TTP detecta y acentúa de la manera más explícita este vínculo entre muerte de la lengua y calamidad (o también desastre, infortunio colectivo, desgracia):

Los antiguos expertos en esta lengua no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza; al menos, nosotros no poseemos nada de ellos: ni diccionario, ni gramática, ni retórica. Por otra parte, la nación hebrea ha perdido todo ornato y toda gloria (nada extraño, después de sufrir tantas calamidades y persecuciones [*nec mirum, postquam tot clades & persecuciones passa est*]), y no ha conservado más que unos cuantos fragmentos de su lengua y de algunos libros; pues casi todos los nombres de frutas, de aves, de peces y otros muchos perecieron con el paso del tiempo. Además, el significado de muchos nombres y verbos que aparecen en los sagrados Libros, o es totalmente ignorado o discutido. Junto con todo esto, echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases de esta lengua, ya que el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo.²²

La fijación de una gramática, la atención por una lengua cuyas frases y modos de expresión han sido “casi todas” borradas de la memoria humana por la voracidad del tiempo, pero también por las persecuciones y las calamidades, presenta una dimensión

²² *Ibid.*, p. 204.

política sensible a la obra de la muerte en la historia —una dimensión piadosa y conservacionista, no menos importante que la intervención en el estatuto de la Escritura con una nueva manera de leerla (filológica, histórica y crítica), cuyo propósito inmediato es desactivar lo que en su disputa da lugar al odio, a las guerras, a las *calamidades*. Una gramática hebrea es la filosofía de una lengua muerta, o más bien, asesinada por las persecuciones y las desgracias a las que en la historia fue ininterrumpidamente sometido el pueblo que la escribía y que la usaba.

Si no hubiéramos partido de nuestro país al destierro —escribían los discípulos del gramático andalusí Menahem ben Saruq en el siglo X—, dispondríamos de nuestra lengua, como en los tiempos antiguos, cuando habitábamos seguros en lugares tranquilos... Pues la lengua de cada uno de los pueblos tiene su métrica y su gramática, pero a nosotros se nos perdió debido a la magnitud del delito, se nos ocultó a causa de la gravedad de la culpa, desde el día en que caímos en el exilio. Y siendo como era amplia, ha quedado reducida y oculta, ha desaparecido.²³

Legar la gramática de una lengua asesinada y disipada por el destierro y el desierto, despojada para siempre de las palabras que nombran “frutas, aves y peces”, es testimonio concreto de una práctica de la amistad inscrita en una lógica del don —central en el spinozismo—, que involucra el pasado, el presente y el porvenir. ¿Conoció el poeta Paul Celan la existencia de una gramática de la lengua hebrea compuesta por el filósofo Baruch Spinoza durante sus últimos años? Probablemente su fuente principal en relación al autor de la *Ética* haya sido el ensayo de Margarete Susman *Spinoza und das jüdische Weltgefühl* (1913), que había leído en 1960 —y unos años más tarde (en febrero de 1965) recomendaría para su

²³ Cit. por Guadalupe González Diéguez, en la introducción a su versión del *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Trotta, Madrid, 2005, pp. 11-12.

publicación a la revista de Zurich *Le nouveau commerce*.²⁴ Hasta el momento en que *Pau, später* fue publicado, además de la edición en el original latino existían dos traducciones del *Compendio...* spinozista: una versión hebrea de 1905, y otra inglesa de 1963. En el mismo año en que se publica *Fadensonnen* (1968) apareció la traducción francesa de J. Askenazi, prologada por Alquié. Como quiera que sea, ese trabajo de gramático, la sensibilidad de Spinoza por una lengua que se pierde, la indagación por lo que ha sido “borrado de la memoria de los hombres”, concursa con una extraña sintonía en esa interpretación celaniana de “Baruch”, el que es capaz de pulir una lágrima vidente para la muchacha albigense.

Una vez más: la ética spinozista de la alegría y la recuperación de la clásica inspiración (griega, anticartesiana) que concibe a la filosofía como búsqueda, o más bien como construcción de la felicidad, jamás se apartan de un realismo históricopolítico estricto y extremo, que registra el protagonismo del odio, la persecución, la devastación, el exterminio, la desaparición de pueblos y culturas —y con ellos, la pérdida de lenguas, de significados, de mundos—; la incesante obra de la muerte en la que se halla sumida la vida humana, en el siglo xvii, en el siglo xx y en todos los tiempos. La expresión “amor intelectual” designa, tal vez, esa extraña y paradójica plenitud que jamás pierde de vista la destrucción en todas direcciones, sino que más bien ella es su fragua. En otros términos: la ética de Spinoza es emancipatoria —al igual que el spinozismo político—, releva con minucia las tristezas, la superstición, la crueldad, la impotencia: jamás podría ser confundida con una ideología de la alegría que se desentendiera del magma de negatividad presente en la vida humana y en la historia de los pueblos.

“Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”

²⁴ Sobre la lectura realizada por Celan del libro de Margarete Susman, ver el trabajo antes citado de Rosalba Maletta.

(E, IV, 67). Esta célebre proposición no es otra cosa que el vector filosófico de quien ha estado, lúcido, en presencia de la muerte —sobre todo de la muerte evitable—, y ha pensado su continua irrupción entre los hombres. Es justamente por ello que el pensamiento no concede ni se concede negatividad alguna, denuncia la creencia de que las criaturas “llevan dentro de sí la muerte como el fruto a la semilla”, disipa los dispositivos teológico-políticos que separa a los hombres de lo que son y de lo que pueden ser inhibiendo su *vis existendi* y anulando la potencia de la que están dotados en cuanto vivientes. Hay aquí una evidente sintonía epicúrea. Sometidos a un círculo de temores y esperanzas —algo muy semejante a lo que Spinoza llamará *fluctuatio animi*—, “el común de la gente unas veces huye de la muerte por considerarla la más grande de las calamidades y otras veces la añora como solución a las calamidades de la vida”.²⁵ Lo mismo dirá Lucrecio en uno de los pasajes más impresionantes del *De rerum natura*: “...el temor a morir inspira a los humanos un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte” (III, vv. 79 y ss.). La transmutación del miedo a la muerte en una añoranza suya se verifica así en las vidas sometidas a la superstición y la desgracia, una cosa por la otra. La muerte, Lucrecio lo repetirá una y otra vez, viene de fuera;²⁶ aunque morimos, no somos seres para la muerte sino para la felicidad en esta vida.

²⁵ Epicuro, *Carta a Meneceo*, 125.

²⁶ “...cuando a un animal cualquiera lo hiere un golpe más fuerte de lo que su naturaleza soporta... se disuelve la disposición de los átomos, y en lo íntimo del ser se suspenden los movimientos vitales” (II, vv. 944-948); también III, vv. 806 y ss. (donde los “agentes destructores” no sólo conciernen al cuerpo sino también al alma, y en este caso son los tormentos por el futuro, el miedo, la culpa, etc.); V, vv. 364-379, etc. Se recordará también, en Epicuro, *Sentencias vaticanas*, 14: “Nacemos una sola vez y dos, no nos es dado nacer... Pero tú, que no eres dueño del día de mañana, retrasas tu felicidad y, mientras tanto, la vida se va perdiendo lentamente por ese retraso, y todos y cada uno de nosotros, aunque por nuestras ocupaciones no tengamos tiempo para ello, morimos”.

Pero a diferencia del retiro epicureísta en la amistad, el spinozismo es una filosofía de y para el mundo, una intervención en él, dimensión que sustrae a ese extraordinario libro de vida que es la *Ética* de cualquier variedad de lo que filosóficamente llamamos “cuidado de sí”, y despectivamente “autoayuda”. Nada cuesta imaginar, en efecto, el saqueo que redundaría en un spinozismo de autoayuda, o incluso un spinozismo para empresas que prescribiría mostrarse siempre positivos, sacar lo bueno de lo malo, ser enérgicos y emprendedores (Ezequiel Ipar ha descrito muy bien esta deriva idiota del spinozismo).²⁷ Pero es precisamente contra ese puro autointerés sumido en la más profunda necesidad contra el que se levanta la cauta serenidad de Spinoza, abierta a lo real, al dolor, al drama de la historia; apertura sin duda compleja que nos motiva a traducir el sustantivo *utilitas* como “deseo de otros”, o incluso deseo de comunidad. Ininterrumpida disposición a esa “comunidad sin restricciones” invocada por Alexandre Matheron en las últimas páginas de su libro sobre *Individuo y comunidad en Spinoza*.²⁸

Acaso también la palabra “comunismo” sea capaz de producir aún significado y, no exhausta todavía, retornar para ese propósito: *utilitas*, comunismo.

²⁷ Ipar, Ezequiel, “¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?”, comunicación presentada en el *Quinto Coloquio Internacional Spinoza*, Córdoba, 2008.

²⁸ Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969.



Ferragosto II, 1961