

El Meridiano de Celan como actio per distans

Luis Fernando Cardona Suárez
Pontificia Universidad Javeriana
fcardona@javeriana.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-5475-4735>

En el presente trabajo queremos proponer una lectura del famoso discurso de Paul Celan titulado *El meridiano*, pronunciado en 1960 con ocasión de la concesión del premio Georg Büchner por parte de la Academia Alemana de Lengua y Literatura, para honrar su vida y trayectoria poética. Este discurso ha sido objeto de múltiples lecturas en las cuales se ha enfatizado, por ejemplo, la respuesta celaniana al desafío poético de retener en la memoria los acontecimientos nefastos del exterminio en los campos de concentración nazi (LaCapra 2008). Ha sido también abordado para resaltar la dimensión ética de la pregunta por la poética en los tiempos de posguerra (Eshel 2004). Y en estos abordajes un horizonte de aproximación recurrente ha sido mostrar el diálogo implícito del poeta con Martin Heidegger (Lyon 2006, 122), sobre todo para resaltar su relectura de la conferencia *El origen de la obra de arte*, la delimitación del decir poético como forma de pensamiento y el destino de la técnica a la luz de la reconsideración del *Ereignis* heideggeriano. Aunque recientemente se ha enfatizado también la pregunta por el lugar de la justicia en la cesura provocada por el acontecimiento de la maquinización de la muerte, indicando cómo este discurso abre un espacio de justicia poética (Bambach 2013), no se ha señalado empero con suficiencia el dispositivo antropológico que está puesto en marcha en este discurso para nombrar esta apertura de justicia.

Hablar de una historia de sufrimiento y dolor, evocando fechas, lugares y nombres, es en sí mismo un acto de liberación. Queremos entonces examinar en qué sentido *El meridiano* delimita un cierto *topos* y *tropo* para hablar de nuestros dolores y sufrimientos. El meridiano como *topos* determina un lugar de encuentro entre dos polos en tensión, el poder de la palabra poética para recordar lo que paso en fechas y lugares y el lenguaje asesino que fractura siempre este poder; este lugar de encuentro acontece como un diálogo abierto que convoca a los ausentes y a los presentes. Se trata de ese diálogo que se abre entre la soledad y la esperanza. Por otro lado, como *tropo* el meridiano explora el modo de hablar de aquello más íntimo: el dolor. Esta exploración discursiva

se vale del tropo como rodeo para nombrar aquello que justamente no puede ser nombrado, porque fractura el alma no solo de quien pronuncia estas palabras, sino también de quien las escucha. Esta forma de rodeo es, por tanto, una forma sutil de huir de aquello que hiela el alma y no puede ser contenido en palabra alguna. Si el discurso es un cierto tropo que le permite al poeta huir de su dolor más profundo, al mismo tiempo que habla de lo acontecido en el arte de la lengua, es pues una forma sutil de *actio per distanz*, tal como Hans Blumenberg caracteriza la respuesta humana ante el sufrimiento, en su intento de hacer una fenomenología antropológica en su obra póstuma *Descripción del ser humano*.

1. El lugar de encuentro como tropos

Como *topos* el *Meridiano* indica un lugar y un momento, permitiendo nombrar en imágenes la tensión de la vida humana en momentos de máxima crisis. Este *topos* es justamente el discurso que busca nombrar lo sucedido pero no acudiendo a las formas habituales para denunciar el dolor de la barbarie. Más bien, busca juntar los extremos del ausente y el presente, del muerto y el sobreviviente, de la palabra que conmemora y la que recuerda en silencio, del olvido y la denuncia. Pero como discurso que busca hablar del arte y de lo sucedido es también un cierto viraje o tropo en el que se pone en marcha el dispositivo humano de poner en distancia todo aquello que es descomunal y acongoja. Gracias a este rodeo la palabra puede alcanzar un cierto aire que permite que el que así habla pueda aun seguir sobreviviendo en medio del dolor de sus recuerdos. En este sentido consideramos que la palabra del *Meridiano* muestra con claridad el artilugio humano para sobrevivir.

Detengamos, en un primer momento, de manera somera en el análisis de este artilugio según Hans Blumenberg. Para poder darse un lugar en el mundo el hombre debe poder poner a distancia toda realidad que le causa pavor. Con la expresión absolutismo de la realidad Blumenberg quiere señalar el concepto límite de extrapolación histórica en la cual surgió la cultura humana ya desde un momento arcaico. Es decir, ese momento en el cual “el ser humano no tenía en su mano, ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia -y, lo que es más importante, no creía tenerlas en su mano” (Blumenberg 2003, 11). En este contexto, el ser humano se abrió paso en medio de poderes más altos que no sólo lo desafiaban, sino que ante todo lo ponían en peligro. Pero esta condición arcaica se repite siempre, hasta el punto de que podemos llegar a decir que el ser

humano tiene que poder emprender en cada momento “el arte de la sobrevivencia, que es un logro de la distancia que hace soportable lo insoportable despotenciando lo terrible” (Wetz/ Timm 1999, 9-10). Este lugar es también un punto de encuentro entre un pasado que no se deja olvidar y, por tanto, retorna de una manera dolorosa, y un porvenir que busca abrirse paso en medio de este dolor.

El ser humano solo puede escapar de lo que lo amenaza en la medida en que logre domesticar no sólo el mundo en el cual existe, sino también las afecciones provocadas por las duras exigencias y desafíos vitales. Toda respuesta que humanamente damos es realmente un movimiento traslático en el que transformamos dolores en oportunidades.

Pero este movimiento no se realiza de manera directa e inmediata. Acontece siempre con grandes rodeos, porque el ser carencial que somos responde al mundo siempre en medio de profundas digresiones. Pero esta manera de proceder no responde a un capricho arbitrario, sino que atiende a la economía del instrumental de significación con el que contamos. Por esta razón, “no se puede permitir, si no es por necesidad, el lujo de la retórica” (Blumenberg 1999, 116).

Esta manera de proceder corresponde al carácter anticipatorio de nuestra conciencia. Estamos en el mundo desplazando obstáculos y anticipando nuevos peligros. Todo lugar de encuentro es también un *tropo* o posibilidad de rodeo. La capacidad humana de proveer es expresión también de ese poder de anticipación (prever) que nos permite salirle al paso a futuros peligros y ordenar nuestras pautas de acción *como si* siguiesen una determinada normatividad. En la vida humana no existen verdades absolutas, pero debemos poder contar con mecanismos de seguridad para actuar y llevar una vida cómoda en este mundo. Según Blumenberg, lo característico de la verdad radica en la dimensión traslática y pragmática de lo que él denomina metáforas absolutas.¹ Estas metáforas “«responden» a preguntas aparentemente ingenuas, incontestables por principio, cuya relevancia radica simplemente en que no son eliminables, porque nosotros no las plantamos [*nicht stellen*], sino que nos las encontramos como ya planteadas en el fondo de la existencia [*im Deseingrund gestellte vorfinden*]” (Blumenberg 2003b, 62). Para nosotros, existir significa

¹ Con la expresión metáfora absoluta Blumenberg quiere indicar “los *elementos básicos* del lenguaje filosófico, «transferencias» que no se pueden reducir a lo propio, a la logicidad” (Blumenberg 2003b, 44), es decir, al concepto. La fijación y función enunciativa de estas metáforas que son conceptualmente irresolubles (*begrifflich nicht ablösbar*) tiene que ser un elemento esencial de toda historia de los conceptos, según el programa de Blumenberg de realizar una metaforología como una disciplina auxiliar de la historia de los conceptos (Blumenberg 2003b, 165).

entonces poder proveer una serie de verdades o metáforas absolutas que operan como una “*vérité à faire*” (Blumenberg 2003b, 64).

Gracias al carácter pragmático de las metáforas absolutas encaramos toda forma posible de absolutismo de la realidad. Enfrentamos la realidad desplazando peligros o, por lo menos, aminorando sus consecuencias. Y frente a lo inquietante o *Unheimlich* buscamos resguardo. Esta búsqueda muestra la condición humana de ser un animal huidizo (*Fluchttiere*). Una respuesta muy básica frente a la pesadez de la realidad es justamente querer huir. El sentido de este querer huir, en medio de tantas penas, lo podemos encontrar ejemplarmente expresado en el poema *Relatos de Gaspar* del poeta colombiano León de Greiff, cuando dice: “Después de tantas y de tan pequeñas / cosas, -busca el espíritu mejores aires, / mejores aires” (De Greiff 1980, I, 396). Se trata pues de poder ponernos en fuga, para resistir así al absurdo, buscando “filtros de horror...” (De Greiff 1980, I, 401). Estos filtros operan como mecanismos de huida.

Buscar mejores aires implica poder tomar distancia de lo que amenaza e incómoda. Éste es el sentido del poder retórico del ser humano. Un ser que vive en constante riesgo y que, en cuanto tal, debe poder prevenir eventos futuros y dotarse de una serie de artimañas para poder sobrevivir, requiere buscar consuelo en otra parte. Esta búsqueda se realiza de múltiples maneras y es también el origen de toda actividad discursiva. En la medida en que el hombre es un ser riesgoso es también un ser locuaz y “capaz de consolación” (Blumenberg 2011, 465).

Necesitamos consuelo cuando el dolor y el sufrimiento se han convertido en insoportables, es decir, cuando la descarga emocional solo es posible sustituyendo otras formas de acción. La expresión se convierte entonces en un sustituto. Hay ciertos dolores que no permiten la descarga emocional, por ejemplo, a través del grito. Esta imposibilidad se vive, cuando “el umbral se petrifica de dolor” (Trakl 1994, 112). Pero el hombre puede sobreponerse a esta petrificación por medio de un cambio de ambiente (*Umweltänderung*), Pero este cambio es contingente, como contingente es quien lo ejecuta. El hombre no puede evitar sufrir, pero puede en un acto de difusión ficticia (*fiktiven Diffusion*) ejercer la delegación del sufrimiento (*Delegation des Leidens*) en otros. Toda forma de delegación es posible, porque podemos “tratar y usar lo ausente como presente” (Blumenberg 2011, 471). Esta difusión ficticia es una de las formas que caracterizan la *actio per distans* propia del ser medroso que somos. En este sentido el discurso del meridiano es una forma de ejercer este dispositivo de *actio per distans*.

2. El discurso como *actio per distans*

Hay dolores tan terribles que parece que no es posible cualquier delegación, ya sea porque no se puede encontrar distancia o porque hacerlo implicaría caer en una especie de estetización de lo innombrable. Pero como lo señala Adorno es falsa la idea de que después de la brutalidad de la muerte, condensada en el nombre del horror como expresión del absolutismo de la realidad, ya no sería más posible escribir poema alguno. Más bien, el problema radica en saber cómo es posible “seguir viviendo, sobre todo si puede hacerlo quien casualmente escapó y a quien normalmente tendrían que haberlo matado” (Adorno 2014, 332). Esta es la pregunta donde la antropología filosófica se torna política del presente: ¿cómo es posible aún sobrevivir en medio de la brutalidad de la industria de la muerte? Sobreponerse a las formas absolutas de la atrocidad y maldad no implica simplemente continuar respirando, porque “tan pronto como la vida debe ser más que un mero acto fisiológico se convierte en una *fuelle primigenia*” (Blumenberg 2010, 184).

Esta fuente puede tener la forma de un meridiano. Según Lacoue-Labarthe, cuando se ha alcanzado la forma más aberrante de la brutalidad y lo humano no logra sobreponerse al dolor, es necesario “ir hacia un dominio al mismo tiempo vuelto hacia lo humano, pero de tal índole que lo humano se sienta desplazado de él” (Lacoue-Labarthe 2006, 42). Este traspaso busca, en medio del delirio del sujeto, una remisión sincera al mundo y al hombre, donde “el dolor, y no tanto el sufrimiento, es lo que alcanza y golpea el corazón, lo más íntimo del hombre” (Lacoue-Labarthe 2006, 40).

La posibilidad de traspasar el dolor delegándolo en otro es el tema central del famoso discurso de Paul Celan de 1960 titulado *El meridiano*. Con la figura del meridiano Celan quiere indicar un lugar de encuentro entre la experiencia y el vértigo; como *meridies* este lugar es también la “hora de la nitidez inescapable” (Oyarzun 2013, 37). Y como discurso se trata de un movimiento traslaticio en el que el círculo hermenéutico se cierra sobre sí mismo, trazando un mapa que a la vez que nombra el terror escapa de él. En este sentido la palabra traslaticia “quiere ir hacia algo Otro, necesita ese Otro, necesita un interlocutor. Se lo busca, se lo asigna. Cada cosa, cada hombre es para el poema que mantiene el rumbo hacia ese Otro una forma de ese Otro” (Celan 1999, 506).

Este rumbo hacia lo otro se realiza como un encuentro que es realmente un “diálogo desesperado” (Celan 1999, 507), puesto en marcha entre la experiencia de la muerte, la posibilidad de la poesía encarnada en la obra de Georg Büchner y el pensamiento de Martin Heidegger. Este

diálogo se teje en torno a la singularidad del dolor y con ello se abre el espacio para ponerlo a distancia, pese a las imposibilidades de lo poético para nombrar lo terrible de la muerte. En el meridiano se da el encuentro entre la singularidad de un existente (*Dasein*) con una muerte que lo abarca todo, pero frente a la cual él está llamado a ponerla a distancia, delegando su dolor en un otro. Un otro que, aunque ausente, pueda acoger su soledad y abrirlo a la esperanza. En este sentido, el meridiano es el lugar de encuentro entre la soledad (París) y la esperanza (Estocolmo), donde “un mensaje [que] se mueve en la arena,/ quiere resucitar” (Sachs 2009, 205).

Para que este mensaje pueda resucitar, se requiere emprender una verdadera transgresión humana. Pero este tránsito acontece en medio del desconcierto y la aporía de querer tomar la palabra y no poder hacerlo, pues hablar de ese dolor innombrable se da “bajo el signo de una individuación sin duda radical, pero que al mismo tiempo también recuerda siempre los límites que marca el lenguaje, las posibilidades que le abre el lenguaje” (Celan 1999, 506). Tomar la palabra atravesando el dolor implica entrar en un “espacio inhóspito (*unheimlicher Bereich*)”², donde se pone en marcha la designación paradójica e indeterminada de todo rodeo retórico. Este espacio como meridiano vincula lo propio con lo extraño, permaneciendo lo extraño en la proximidad de lo propio. Y en esta proximidad acontece “lo humano, das *Menschliche*” (Lacoue-Labarthe 2006, 58).

En la palabra del meridiano se da una llamada extraña, pues quiere hablar en nombre de otro o en su carencia de nombre, venciendo así el miedo. Esta llamada es el dominio de la existencia que se articula a través de tres poderes: el poder de morir, el poder de relacionarse con otro o poder de recibir y el poder de pensar o delegar. Estos tres poderes se reúnen, a su vez, en el poder de hablar o poner en la distancia lo verdaderamente espantoso, el absolutismo histórico de la muerte y del silencio. Y gracias a este poder, que reúne en el meridiano lo humano y lo inhumano, el hombre puede dar testimonio de sí, apalabrando sus miedos y recordando lo sucedido. La acción

² Este tema del espacio inhóspito abierto por la retórica del discurso del *Meridiano* es presentado por Lacoue-Labarthe en los siguientes términos: “Es verdad que el discurso que sobre el arte defiende Celan se relaciona con la mimesis. Esto hay que recalcarlo. Como hay también que señalar que *unheimlich* (o su equivalente: *ungeheuer*) es la palabra que Hölderlin elige, como más tarde hará Heidegger, para traducir el término griego *deinos*, que Sófocles en *Antígona* emplea para nombrar la esencia de la *techné*. Para el propio Heidegger, tanto el arte como la obra de arte son también *unheimlich*. Celan, que ciertamente estaba lejos de ignorar esto, ofrece a este respecto (aunque no sólo) con «El Meridiano» una respuesta a Heidegger” (Lacoue-Labarthe 2006, 55). Lo inhóspito es pues la fuente del meridiano como espacio de *actio per distans*.

más propia que nos configura es pues poder nombrar, incluso aquello innombrable, porque implica la crisis del lenguaje y con ello del hombre mismo en su acontecer histórico.³

En este sentido, el meridiano es lugar de frontera y, al mismo tiempo, ruptura de la función representacional del lenguaje. Es pues el lugar de una doble confrontación; por un lado, del lenguaje con sus propias posibilidades de representación, en la medida en que la existencia busca decir lo que no puede ser nombrado. Por el otro, del hombre con su inhumanidad, ya que, al ponerlo fuera de sí, le revela eso que está dentro de sí, su espantoso poder morir en soledad. De esta manera, la extrañeza y proximidad se corresponden mutuamente. Y en esta correspondencia tiene lugar la pregunta por la muerte en la crisis del presente, ya que en el lugar del meridiano nos vemos abocados, como lo señala Celan, a abordar cuestiones históricas con obstinación, esas cuestiones que están “en el aire que hemos de respirar” (Celan 1999, 503).

Aunque sea propio del hombre buscar, como lo señala Blumenberg siguiendo a Kafka en su correspondencia a Max Brod, “tener aire para una respiración humana” (Blumenberg 2003, 11), hay ciertos momentos de la vida que parece que ya no es posible alcanzar dicha respiración. Este ocurre cuando nuestro aliento está ya contaminado, pues lo que apenas alcanzamos a respirar es “una fosa en el aire” (Celan 1999, 424),⁴ provocada por la “ceniza” (Celan 1999, 47) de las víctimas inmoladas,⁵ cuando la muerte se ha convertido en un Maestro de la historia.

Para contraponer la pérdida de aliento ocasionada por el despliegue de una técnica mortífera, a la retórica no le queda otro lugar más que rendir un paradójico “homenaje a la majestad de lo absurdo que testimonia la presencia de lo humano” (Celan 1999, 501), pero sin hacer énfasis en la gravedad de “lo histórico –también de lo histórico literario–, el circunflejo –un signo de elongación– de lo eterno” (Celan 1999, 501). Con ello, se logra pues rendir un homenaje a la lengua

³ Según Lacoue-Labarthe, el lenguaje es lo propio del hombre, pero no le pertenece y, en cuanto tal, no puede considerarse su dueño; más bien, el lenguaje tiene el poder de arrastrarlo fuera de sí, es decir, de ponerlo en crisis de revelar su inhumanidad. En este sentido, el lenguaje es “la esencia -inhumana- del hombre, su (in)humanidad” (Lacoue-Labarthe 2006, 104).

⁴ En el famoso poema *Todesfuge (Fuga de muerte)* Celan usa esta expresión en los siguientes versos: “azuca a sus mastines a nosotros nos regala una fosa en el aire (*ein Grab in der Luft*)/ juega con las serpientes y sueña la muerte es un Maestro Alemán...” (Celan 1999, 424).

⁵ En *Mohn und Gedächtnis (Amapola y memoria)* de 1952 Celan usa esta expresión en los siguientes versos: “También bebí en cuencos de madera la ceniza (*Asche*) de los pozos de Acra/ y al encuentro partí de las ruinas del cielo con la visera bajada” (Celan 1999, 47).

que encarna lo monstruoso y, a la vez, denunciar que ella, no obstante, no puede nombrar la muerte. Cuando la muerte se realiza como técnica, lo humano mismo es puesto como crisis de la historia. Esta crisis acontece en el espacio del meridiano como una especie de “salto al entre” (*Sprung in das Zwischen*)⁶ del que habla Heidegger en *Aportes a la filosofía*.

Si bien hay dolores que parecen petrificar todo el espacio humano, el movimiento traslaticio provocado en el meridiano como un “salto al entre”⁷ permite una *actio per distans* que da ocasión a una respiración más humana o en términos de Celan un “cambio de aliento” (*Atemwende*).⁸ Este cambio evita el aire contaminado que hasta ahora se ha respirado. En este sentido, esta *actio per distans* busca, paradójicamente, rendir “homenaje a la majestad de lo absurdo que testimonia la presencia de lo humano” (Celan 1999, 501). Absurdo es la carencia de sentido con la cual lo intolerable del absolutismo de la muerte está puesto por medio de la intolerancia del terror; pero en medio de esta majestad se teje un meridiano para el cambio de aliento, un trazo abriente (*Riß*) en el que convergen la palabra herida y la búsqueda de un sentido por venir.⁹ Aunque el sentido acontezca en la comunidad de un lenguaje histórico, la palabra herida demanda otra forma de pertenencia, que pueda acoger al que se ha quedado sin palabra. Y el nuevo aliento aquí demandado ya no corresponde a la singularidad de un existente que permanece volcado hacia la muerte propia, sino a una criatura lanzada a recordar la muerte del otro, pues “el que anda con la cabeza tiene el cielo como abismo bajo sus pies” (Celan 1999, 504).

Este abismo no es más que el abismo de la existencia. El cambio de aliento aquí exigido es pues “el ángulo de incidencia de su condición de criatura” (Celan 1999, 506). Pero este ángulo ya

⁶ En *Beiträge zur Philosophie* Heidegger caracteriza este “salto al entre” en los siguientes términos: “Sobre todo en el otro comienzo –conforme al preguntar por la verdad del ser (*Seyn*)– tiene que realizarse enseguida el salto al «entre». El «entre» del ser-ahí supera al *horismós*, no en tanto tienda un puente entre el ser (*Seyn*) (de la entidad) y el ente, cual, si fueran orillas presentes ante la mano, sino en tanto transforma a la vez al ser (*Seyn*) y al ente en su simultaneidad. El salto al entre salta recién al ser-ahí y no ocupa un lugar ya dispuesto” (Heidegger 2003, §5, 30).

⁷ En la poesía de Celan este salto corresponde a la cesura o herida, que no solo nombra una fractura en la carne, “sino también la herida como ruptura radical en la cultura, la comunidad y el lenguaje, la herida en el cuerpo de la memoria (y una, desde luego, no es enteramente discernible de la otra), escisión de un «nosotros» que nunca fue dado en la posesión de una identidad y de una relación incruenta” (Oyarzun 2013, 56).

⁸ La expresión *Atemwende* es el eje de una serie de poemas publicados por Celan en 1967. Con esta expresión se indica la comprensión celaniana del lugar traslaticio propio de la poesía, pues para el poeta la poesía no significa otra cosa más que “un cambio de aliento” (Celan 1999, 505).

⁹ En el comentario a la poesía de Stefan George Heidegger señala que este trazo (*Riss*) es el cruce de dos paralelas “que se entrecruzan en el infinito” (Heidegger 1987, 175). En el contexto de la interpretación del decir poético de George las dos paralelas son la poesía y el pensamiento en su mutua proximidad.

no se refiere como ocurre en Heidegger a la mortalidad de un *Dasein* solitario, sino a una hermandad que se reconoce atravesada por la corporalidad del dolor. El concepto celaniano de criatura se refiere a la condición crítica de la corporalidad, es decir, a una singularidad existencial que está siempre a punto de sucumbir. La crisis de la historia es siempre una crisis corporalmente encarnada. Tenemos que reconocer entonces no simplemente la prioridad de la palabra, sino ante todo la de la herida del cuerpo y de los encuentros en esta herida. Esa herida que nos habla de la crisis de la historia en cada uno de nuestros poros. Somos un cuerpo travesado y labrado por el tiempo. Si para el segundo Heidegger el lenguaje era la primera apertura al mundo, podemos decir ahora, siguiendo las indicaciones de este meridiano como *actio per distans*, que la primera apertura es realmente la del encuentro corporal.

En la famosa carta a Hans Bender del 18 de mayo de 1960 Celan equipara los rodeos de un poema con un contacto corporal: “No veo ninguna diferencia de principio entre el apretón de mano y el poema” (Celan 1999, 489). Si un poema es siempre un encuentro con un otro, como ocurre en un apretón de mano, en tiempos sombríos este encuentro corporal es un gesto de esperanza, porque intenta conservar el encuentro que caracteriza lo humano, esa posibilidad que marca la diferencia para poder sobrevivir, como lo señala Blumenberg.

Si un golpe infringido por otro me revela la conciencia del desamparo,¹⁰ un apretón de mano me devuelve al mundo del encuentro humano. Aunque en estos tiempos de crisis falte el gesto humano del encuentro, podemos, no obstante, conservar la esperanza de tejer caminos “hacia un tú que atiende, caminos de la criatura [...] Una especie de retorno al hogar” (Celan 1999, 509).¹¹ Los caminos de la criatura son entonces caminos de cuidado, pues en medio de una vida rodeada por la muerte la criatura descubre que “la vida no se entrega a su negación sin resistencia” (Blumenberg 2001, 162).

¹⁰ Para Jean Améry, el primer golpe propiciado a un detenido lo saca del mundo del convivir humano: “Se creen autorizados a golpearme en el rostro, reconoce la víctima con sorda sorpresa y con certeza igual de indistinta concluye: harán conmigo lo que se les antoje. Afuera nadie sabe lo que ocurre dentro ni nadie hace nada por mí. Quien quiera acudir en mi ayuda, una esposa, una madre, un hermano, un amigo, no podría alcanzar el interior. [...] Estoy seguro de que ya con el primer golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente *confianza en el mundo*” (Améry 2001, 90).

¹¹ En la carta a Hans Bender Celan asume esta proyección anticipada como un *oficio* que compromete el conjunto de una existencia, pues se trata de un oficio manual, de un oficio de unas manos que pertenecen a su vez “únicamente a una sola persona, o sea, a un ser animado singular y mortal, que busca un camino con su voz y mudez” (Celan 1999, 489. Las cursivas son del autor).

La retórica del meridiano consiste entonces en mostrar la apertura de un cambio de aliento que nombrando el dolor corporal, que nos hermana a los otros, hace posible la resistencia en sentido blumenbergiano, es decir, sobrevivir en medio del absurdo de la instrumentalización de la muerte. Allí donde ya no es posible salvación, podemos, no obstante, retornar a casa delegando el dolor en un regalo para aquel que esté realmente ahí, es decir, para aquellos “que están atentos” (Celan 1999, 489). Toda delegación es siempre un envío. Envío que implica una conversación atenta.

Como lo anotamos ya antes, el miedo a la muerte se vence por medio de la conversación. En la medida en que somos seres medrosos, estamos abocados a conversar los unos con los otros. Vencemos el miedo gracias al “*secreto del encuentro (Geheimnis der Begegnung)*” (Celan 1999, 506). El secreto de la conversación radica en que es “una puerta, abierta al extranjero, al otro, al prójimo, al huésped o a cualquiera” (Derrida 2002, 95). Pero no es solo un espacio protector, sino una herida singular, una herida abierta. En este encuentro cada participante “se afirma al límite de sí mismo” (Celan 1999, 506). Este secreto del encuentro es esencialmente dialógico; es como la apuesta que el náufrago hace cuando lanza un mensaje en una botella “con la confianza – ciertamente no siempre muy esperanzadora– de que pueda ser arrojada a la tierra en algún lugar y en algún momento, tal vez a la tierra del corazón” (Celan 1999, 498). Poniendo así a distancia el dolor más extremo, tal vez podremos sobrevivir en tiempos sombríos en esta tierra.

Bibliografía

Adorno, Th. (2014). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.

Améry, J. (2001). *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-textos.

Bambach, Ch. (2013). *Thinking the Poetic Measure of Justice. Hölderlin-Heidegger-Celan*. Nueva York: State University of New York Press.

Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano. Edición póstuma a cargo de Manfred Sommer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

(2010). *El hombre de la luna. Sobre Ernst Jünger*. Edición al cuidado de Alexander Schmitz y Marcel Lepper. Valencia: Pre-textos.

(2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

(2003b). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

- (2001). *La inquietud que atraviesa el río. Ensayo sobre la metáfora*. Barcelona: Ediciones Península.
- (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Celan, P. (1999). *Obras completas*. Madrid: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2002), *Schibboleth. Para Paul Celan*. Madrid: Arena Libros.
- Eshel, A. (2004). "Paul Celan's Other: History, Poetics, and Ethics", en: *New German Critique*, (91), pp. 57-77.
- Greiff (De), L. (1980). *Obras completas*. Bogotá: Tercer Mundo, 2 volúmenes.
- Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (1987). *De camino al habla*. Barcelona: Odós.
- LaCapra, D. (2008). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (2006), *La poesía como experiencia*. Madrid: Arena libros.
- Lyon, J. (2006). *Paul Celan and Martin Heidegger. An Unresolved Conversation, 1951-1970*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Oyarzun, P. (2013). *Entre Celan y Heidegger*. Santiago de Chile: Ediciones/ metales pesados.
- Sachs, N. (2009). *Viaje a la transparencia. Obra poética completa*. Madrid: Trotta.
- Trakl, G. (1994). "Una tarde de invierno". En *Obras completas*. Madrid: Trotta.
- Wetz, F./ Timm, H. (eds). (1999). *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*. Frankfurt: Suhrkamp.