

sumario

Editorial

Ricardo H. Herrera
Hablar de poesía, 9

Figuras

Mariano Pérez Carrasco:

Dante o el juicio del mundo contemporáneo, 19

Carlos Battilana:

Cómo conocí a Darío, 41

Alejandro Crotto:

Mi Auden, 51

Ricardo H. Herrera:

Mastronardi íntimo, 57

Sergio Delgado:

Un joven y viejo poeta, 75

Temas

Friedrich von Hardenberg, llamado Novalis:

Fragmentos, 87

Paul Valéry:

Ego y Eros, 113

Giórgos Seferis:

Prefacio a una transcripción del Apocalipsis, 131

Gabriel Bounoure:

«Tiniebla» de Pierre Jean Jouve, 137

Bernardo Schiavetta:

Diagramación: Silvia Otero

Correcciones: Ricardo Herrera y Bernardo Schiavetta

© Alción Editora, 2017

Av. Colón 359 - Galería Cinerama - Local 15

5000 - Córdoba - República Argentina

Tel./Fax: (0351) 423-3991

E-mail: nuevaalcioneditorial@gmail.com

www.alcioneditora.com.ar

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

I.S.S.N.: 1514-478X

Dante o el juicio del mundo contemporáneo*

Mariano Pérez Carrasco**

UN POETA QUE ACABA DE PASAR LOS CUARENTA AÑOS comienza una obra en la cual entablará un juicio contra el mundo presente. El hombre que se sienta a escribir es un fracasado. Ha tenido éxito como poeta de amor. Pero ya sabemos que eso significa poco. Nadie ha respetado nunca a los poetas de amor. Carecen por completo de autoridad. Son, todo lo más, inspirados. Este hombre participó en política. Aquí también tuvo éxito, es verdad. Llegó a ocupar el cargo máximo en su ciudad natal, Florencia. Pero ese éxito le traería funestas consecuencias. En primer lugar, perdería el aprecio de algunos de sus pares, los poetas de su misma generación. Luego, se vería obligado a exiliar a su mejor amigo, que moriría a causa de ese exilio. Por último, él mismo perdería todos los bienes y sería también expatriado. En este punto tiene treinta y siete años. Lo ha perdido todo. Pobre, debiendo conquistar el favor de los poderosos, decidiría obtener algo que le había estado vedado: la autoridad (*auctoritas*), una forma superior de reconocimiento. Había escrito poemas. Había escrito una exaltada —«férvida y apasionada», dirá él—

* Estas páginas pertenecen a la introducción a un libro sobre Dante y el mundo contemporáneo.

** (CONICET - UBA)

¹ *Convivio*, I.i.16. Todas las traducciones me pertenecen. Para el *Convivio*, véase Dante Alighieri, *Convivio*, trad. de M. Pérez Carrasco, Estudio preliminar de F. Bertelloni, Colihue, Buenos Aires, 2008. Para la *Divina Commedia* utilizo la edición de A. M. Chiavacci Leonardi,

novela de amor. Nada de esto vale para un hombre de mediana edad que quiere ser tomado en serio. Hay que escribir ciencia, filosofía. Hay que ser apreciado por los doctos. Comienza entonces a escribir una enciclopedia en la que mostrará al mundo sus conocimientos. El conocimiento, eso es poder. No la poesía. No las novelas de amor. No las fábulas. Pero ese proyecto, como tantos otros, quedaría inacabado. La pobreza, el fracaso, lo persiguen. La fortuna le es adversa. Escribe canciones sobre temas morales. Habla de la justicia, de las virtudes. Habla incluso de su propia situación, del exilio y la pobreza. Todo esto es ineficaz. Está cada vez más solo. El mundo lo rechaza, lo desprecia. Para nosotros, su nombre –Dante Alighieri– es sinónimo de gloria literaria. Él ha dado comienzo a toda una literatura. Pero olvidémonos del paso del tiempo. No lo contemplemos desde nuestra época. Miremos a ese hombre de 1307, 1309. Su nombre no es universal. La mayor parte de su obra no está aún escrita. Mirémoslo a él, no a la larga tradición de estudiosos que le han dado gloria, no a las pompas estatales que lo han enaltecido. No olvidemos que su vida misma terminará en el fracaso. Si no fuera por la grandeza de su arte –escribe Guglielmo Gorni–, «estaríamos frente a un pobre hombre, vencido por los acontecimientos, que se ha equivocado en todos sus cálculos».² Un “visionario fallido”, dice Gorni

3 vols., Mondadori, Milano, 1991, que reproduce, con algunas modificaciones, el texto de G. Petrocchi. Para el resto de las obras de Dante recurro a la reciente edición dirigida por M. Santagata, 2 vols., Meridiani, Milano, 2011 (*Rime*, al cuidado de C. Giunta, *Vita Nova*, al cuidado de G. Gorni, *De vulgari eloquentia*, al cuidado de M. Tavoni) y 2014 (*Convivio*, al cuidado de G. Fioravanti, *Monarchia*, al cuidado de D. Quaglioni, *Epistole*, al cuidado de C. Villa, *Egloge*, al cuidado de G. Albanese). En lo que hace a la *Vita nuova*, sin embargo, sigo el texto y la numeración de M. Barbi.

² Guglielmo GORNI, *Dante. Storia di un visionario*, Laterza, Bari, 2008, p. 302.

con elegancia. Un fracasado. Estando ya escrita buena parte de su obra, otro poeta, Albertino Mussato, recibe la corona de historiógrafo y poeta en Padua (1315). Albertino Mussato es un hombre de éxito. Él es un hombre de su época. Él es aplaudido, leído, festejado. Ha de haber sido un hombre social y simpático. Sabemos que Dante Alighieri no lo fue. En ningún momento olvidemos este dato crucial. El hombre que escribió la *Divina Comedia* fue un fracasado. Para huir de ese mundo que lo niega construye otro mundo, un mundo que realiza los valores que su propio mundo niega. A través de esa ficción a la vez literaria y filosófica Dante va a juzgar las creencias y los actos de sus contemporáneos.

JUZGAR EL MUNDO PRESENTE. Que se entienda bien: Dante no va a juzgar únicamente a sus contemporáneos, sino que, remontándose en la cadena de las causas hacia el pasado, su juicio se extenderá hasta los motivos últimos del estado de cosas actual. El tiempo presente, el tiempo histórico en el que tiene lugar la ficción narrada en la *Commedia* (el viaje del personaje Dante hacia Dios) es el jubileo de 1300. El tiempo de la escritura se extiende desde 1307 (composición del *Infierno*) hasta, probablemente, uno o dos años antes de su muerte en 1321. El lugar de composición, diversas ciudades del Centro y Norte de Italia. Todo eso es incierto y, en verdad, tiene relativa importancia. Lo que de ningún modo es insignificante para la inteligencia del poema es el hecho de que Dante haya elegido a Virgilio como su guía a través del mundo contemporáneo. Trece siglos separan a Dante de Virgilio. Ni siquiera comparten la misma lengua.

En 1265, año de nacimiento de Dante, en Italia, las madres y las nodrizas hablan alguna de las formas del italiano que hoy llamamos dialectos. Una lengua nueva. Una lengua femeninamente connotada y popular. El latín es

una lengua de hombres cultos. Una lengua imperial, filosófica, eclesiástica. Esa lengua es el signo de los hombres que poseen *auctoritas*. Hombres, no mujeres. Hombres serios. Funcionarios. Por eso los poemas de amor han comenzado a escribirse en italiano: ¿cómo hablar de amor a una dama en una lengua que ella es incapaz de comprender? Dante es plenamente consciente de ello:

«Y el primero que comenzó a decir como poeta vulgar, lo hizo porque quería que sus palabras fueran comprendidas por una dama, a quien le era difícil entender los versos latinos».³

Trece siglos de distancia no es poca cosa. La mitología moderna dice que los hombres de la Edad Media no tenían noción de las distancias históricas. Ellos habrían carecido de “sentido histórico”. Se trata de una verdad de Perogrullo, es decir, relativamente falsa. Escuchemos a Dante:

«Así es que vemos en las ciudades de Italia, si bien deseamos mirar, que, desde hace cincuenta años a esta parte, muchos vocablos han muerto, han nacido y se han modificado; y si un pequeño lapso de tiempo así los modifica, mucho más los modificará un lapso de tiempo mayor. De modo tal que digo que, si aquello que partieron de esta vida hace ya mil años regresasen a sus ciudades, las creerían ocupadas por gente extranjera, tan poco semejante es su lengua».⁴

Es importante que nos quitemos de encima ese prejuicio moderno sobre la supuesta falta de noción histórica de ese período que impropriamente llamamos Edad Media. Escuchemos este otro pasaje:

³ *Vita nuova* XXV, 6.

⁴ *Convivio* I.v.9.

«El hombre es un animal sumamente inestable y variable, por eso su lengua no puede ser durable ni continua, sino que, al igual que las otras cosas humanas —por ejemplo, las costumbres y los hábitos—, es preciso que cambien según los lugares y los tiempos».⁵

Es indudable que el hombre que ha escrito esos dos pasajes tiene una plena consciencia de los cambios que introducen las diversas geografías y el paso del tiempo. Tiene “sentido histórico”. Pues bien, ese hombre ha elegido como su guía a través del mundo contemporáneo a un poeta muerto trece siglos antes. Esa elección ha de tener algún significado. En efecto, Virgilio significa para Dante el modelo del «*parlare onesto*»,⁶ es decir, del “hablar honesto, digno, decoroso”. Virgilio es para Dante el exponente de un lenguaje auténtico. Esa elección constituye en cierto modo una invitación a repetir el gesto. Porque más que Virgilio, Dante es para nosotros el modelo máximo del lenguaje auténtico (*parlare onesto*). Dante es nuestro poeta-filósofo. Mucho más que Shakespeare, Descartes o Leopardi, Dante es el poeta-filósofo que inaugura la Modernidad, ese período que lentamente se cierra a nuestras espaldas. Dante puede guiarnos a través de nuestro mundo contemporáneo, porque está en el origen de este mundo, así como Virgilio estaba en el origen del mundo en cuyo otoño vivía Dante. También nosotros, al igual que él hace setecientos años, nos preguntamos por el sentido del mundo en que vivimos. También nosotros vemos no sólo un crepúsculo a nuestras espaldas, sino una ambigua aurora en el horizonte. Con el tono de triunfo propio de los hombres derrotados, Dante afirma en el *Convivio* que sus palabras, escritas en la lengua de los *illitterati* —es decir, de

⁵ *De vulgari eloquentia* I.ix.6.

⁶ *Inferno* II, 113.

aquellos que no habían accedido a una educación formal y por eso ignoraban las *litterae*, el latín—, serían «luz nueva, nuevo sol, que surgirá allí donde el usado se ponga, y dará luz a aquellos que se encuentran en tinieblas y en oscuridad porque el usado sol a ellos no alumbra».⁷ El usado sol, metáfora por la lengua latina, se ha puesto para la civilización romance. Para un vasto sector social, que incluye a la casi totalidad de las mujeres, el latín es ya una lengua muerta, inerte, artificial (*artificialis*), aprendida como se aprenden las matemáticas o la música. El latín es una lengua secundaria (*locutio secundaria*) a la que pocos llegan a dominar (*pauci perveniunt*). Un nuevo sol, el de las lenguas vulgares, comienza a elevarse. Dante presenta el *Convivio* —el texto que acabo de citar es el final del proemio— como expresión de esa nueva aurora que llevará la luz del conocimiento a una mayor cantidad de hombres y mujeres.⁸ Esa nueva lengua es natural, se aprende sin esfuerzo, a través del amor de la madre:

«Llamamos lengua vulgar a aquella que los niños aprenden de quienes los asisten cuando comienzan a articular los sonidos; o, lo que puede ser dicho de modo más breve, llamamos lengua vulgar a la que, sin ninguna regla, aprendemos de quien nos alimenta».⁹

Casi toda la obra dantesca —y sin duda lo mejor, desde un punto de vista poético, de esa obra— estará escrita en esa lengua natural (*naturalis est nobis*), femenina (*nutricem imitantes accipimus*), popular (*totus orbis ipsa [vulgaris locutio] perfruitur*), sin reglas (*sine omni regula*), la lengua del deseo (en ella se escriben los poemas de amor para que sean entendidos por las damas) y de la diversidad, ya que es por definición variable y múltiple.

⁷ *Convivio* I.xiii.12.

⁸ Cf. *Convivio* I.ix.5.

⁹ *De vulgari eloquentia* I.i.2-4.

El juicio de Dante a su propio mundo hay que buscarlo también en ese gesto de adoptar una lengua sin autoridad, una lengua baja, pobre, extra institucional, femenina, para desarrollar su proyecto filosófico-poético, en primer lugar, en el *Convivio* y luego en la *Divina Commedia*. Alain de Libera ha presentado con trazos precisos el significado de esta elección de la lengua vulgar:

«Le choix du vernaculaire qui marque certains gestes de rupture, comme celui accompli par Dante dans le *Convivio*, a d'abord une signification sociologique, politique, idéologique : gagner un nouveau public non universitaire, les aristocrates, les femmes, le public des cours. Il ne procède pas d'une mise en cause du latin comme langue philosophique, mais d'un désir d'étendre le public de la philosophie au-delà des limites de l'institution».¹⁰

Nunca se insistirá bastante en esta dimensión extra-institucional de la filosofía dantesca. Reflexionemos un instante en ello. Dante es un hombre sin títulos de ningún tipo. No pertenece, por cierto, a la gran nobleza terrateniente ni a la clase de los magnates. No es un hombre rico. Su familia está lejos de ser ilustre. Pero lo que es más importante: no es un profesional. Dante no ha pasado por las universidades. No ha recibido la *licentia docendi*. Es un poeta de amor. Un novelista. Un proto-burgués *malgré lui*. Allí lo tenemos en el 1300 haciendo política. Es un hombre inteligente. Se percibe su valor. Pero no tiene un carácter fácil. No parece ser un hombre social. Cumple bien sus funciones, pero con cada decisión que toma se gana enemigos demasiado poderosos. Y no debemos pen-

¹⁰ Alain DE LIBERA, «Le latin, véritable langue de la philosophie?», en Jacqueline Hamesse (édit.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas*, Actes du Colloque International F.I.D.E.M., Brepols, Turnhout (Belgique), 1997, pp. 1-22, cit. p. 4.

sar sólo en el papa Bonifacio VIII. No, incluso entre sus amigos más cercanos cosecha enemigos. Durante su priorato (cargo ejecutivo máximo de la ciudad de Florencia, colegiado y de duración bimestral, que Dante ejerció entre junio y agosto de 1300) es responsable del exilio de quien en la *Vita nuova* considera su *primo amico*, Guido Cavalcanti. Dante es, a todas luces, un hombre solitario.

ESCUCHEMOS LAS PALABRAS PROFÉTICAS que Dante pone en boca de su tatarabuelo Cacciaguida, y que no sólo describen la situación del exilio, sino que constituyen un buen índice para comprender la personalidad dantesca y la magnitud del proyecto realizado en su obra desde la *Vita nova* hasta la *Commedia*. Hagamos silencio. Construyamos en nosotros un teatro en el que sólo debe sonar la música de las palabras dantescas, intraducibles en la misma medida en que se quiera conservar su fuerza poética. Dante, personaje de ese viaje ultramundano narrado en el poema, pregunta a su antepasado —quien, como todos los beatos en el cielo, puede contemplar en la mente divina los eventos contingentes que aún no han tenido lugar— cómo será su vida futura («*la voglia mi saria contenta / d'intender qual fortuna mi s'appressa*»).

¹¹ *Paradiso* XVII, 25-26.

Ahora, se encuentra en

el Paraíso, es decir, entre los espíritus salvos. Mientras atravesaba junto a Virgilio el reino de la verdadera muerte (el Infierno) y la montaña de la esperanza (el Purgatorio), en diversas ocasiones le fue predicha una suerte adversa. Recordemos que el personaje Dante comienza su periplo escatológico en la noche del 7 al 8 de abril de 1300, es decir, un año antes de su exilio (cuyas condenas están fechadas el 27 enero y el 10 de marzo de 1302). Al momento de atravesar el más allá, Dante —el personaje, no el autor del poema— ignora sus desgracias futuras. Cacciaguida, entonces, responde a su pregunta con las palabras copiadas en esta página. En su discurso, Cacciaguida expone el sentido mismo de la vida de Dante, al anticipar el clímax que en esa vida significará la condena al exilio, de la cual surgirá el Poema Sagrado en el que todos estos episodios están contenidos. El discurso propone una analogía cargada de significado. Así como Hipólito, hijo de Teseo, rey de Atenas —cuya historia es narrada, entre otros, por Ovidio, en un pasaje de las *Metamorfosis* que está vinculado con este dantesco—, ha tenido que abandonar su ciudad natal, lo mismo sucederá a Dante. Acusado por Fedra, su madrastra, de quererla seducir, Hipólito es maldecido e injustamente exiliado de Atenas por su propio padre. En el camino del exilio encontraría su trágico fin, despedazado por sus propios caballos (su destino, de algún modo, estaba inscrito en su nombre, *hippo-litos*: destruido por los caballos). Ovidio le hace referir su historia a la ninfa Egeria, esposa del rey Numa, que llora desconsolada su muerte: «Cuántas veces, mientras [la ninfa Egeria] lloraba, el héroe hijo de Teseo [Hipólito] le dijo: “Detente ya, pues tu suerte no es la única que debe ser lamentada; contempla las desgracias semejantes de otros: soportarás éstas con más sosiego; y ojalá pudieran aliviarte en tu dolor ejemplos ajenos al mío, pero tam-

bién el mío puede».¹² Comparando el futuro exilio de Dante con el exilio de Hipólito, comienza Cacciaguida: «Así como Hipólito partió de Atenas gracias a la despiadada y pérfida madrastra, del mismo modo deberás partir de Florencia». En este exacto momento —prosigue Cacciaguida— ya están queriendo y buscando tu exilio, y pronto será llevado a cabo por quien ahora piensa en eso allí donde se comercia con Cristo; es decir, tu exilio será planeado y llevado a cabo por el papa en Roma. Dante, en efecto, es condenado al exilio mientras realizaba una embajada ante el papa Bonifacio VIII junto a Maso di Ruggerino de' Minerbetti y Corazza Ubaldini da Signa, y son los sectores eclesiásticos los que lo condenan a él y ponen en el índice su tratado político *Monarchia*, que recién será retirado del *Index Librorum Prohibitorum* a fines del siglo XIX.

El exilio, la pobreza, la pérdida de relaciones, verse convertido de repente en un paria. Todo eso es una desgracia. La gente ama el espectáculo de los desgraciados; considera que los desgraciados son culpables de su propia desgracia. De este modo a la vez se sienten satisfechos de su propia vida y constatan la armonía del mundo. Todo marcha como debe marchar: el desgraciado merece su desgracia. «A los gritos, como suele suceder —prosigue Cacciaguida—, la culpa será atribuida a la parte ofendida», es decir, a Dante, *exul inmeritus*, como se llama a sí mismo.¹³ Y aquí el discurso adquiere un acento patético,

¹² OVIDIO, *Metamorphoseos* XV, 492-496: «quotiens flenti Theseius heros / "siste modum", dixit "neque enim fortuna querenda / sola tua est; similes aliorum respice casus: / mitius ista feres, utinamque exempla dolentem / non mea te possent relevare! sed et mea possunt"». Utilizo la traducción de Ovidio, *Metamorfosis*, trad. de C. Álvarez y R. Ma. Iglesias, Cátedra, Madrid, 1999, p. 775, quienes refieren la etimología de Hipólito en la p. 778, nota 1898.

¹³ DANTE ALIGHIERI, *Epistulae* VI, 1; VII, 1.

subrayado por la anáfora: «tú dejarás todo aquello que más quieres [...]. Tú probarás cómo sabe a sal el pan ajeno, y cómo es un duro camino ascender por escaleras ajenas». Pero lo que más pesará sobre las espaldas del poeta —dice Cacciaguida— será la mala compañía de los otros exiliados, la compañía malvada y estúpida («*la compagnia malvagia e scempia*»), a la que Dante acabará abandonando luego de la batalla de la Lastra (1304), que constituirá una verdadera derrota para los exiliados. A partir de ese momento, Dante será un hombre sin partido, sin posición social, sin patria. Un solitario cuyo único partido es él mismo («*a te fia bello / averti fatta parte per te stesso*»).

Una vez que le predice su exilio y las cortes en las que será recibido, Cacciaguida concluye su discurso advirtiendo a Dante que a pesar de todas las desgracias que le esperan en breve, no debe dejarse llevar por la envidia de la suerte ajena, «pues [s]u vida se lanza hacia el futuro» mucho más allá que la punición de las perfidias de sus contemporáneos.¹⁴ Esa vida *s'infutura* (según el neologismo creado por Dante y que acaso podríamos traducir como "se futuriza") en las palabras del poema. Es el poema el que lanza a Dante hacia el futuro, hacia la posteridad, hacia nosotros. La respuesta de Dante a la admonición de Cacciaguida muestra el altísimo grado de conciencia alcanzado por el poeta en relación con su propia poesía y con los peligros que se derivan de ella para su vida cotidiana. Ha visto ya los tiempos difíciles que se avecinan. Sus acciones lo conducirán al exilio. En sus palabras él ha amonestado a los hombres poderosos de toda Italia. En efecto, la *Divina Commedia* señala las faltas de los grandes hombres de su época; constituye una crítica a la moral del presente, a las costumbres de sus

¹⁴ *Paradiso* XVII, 97-99: «Non vo' però ch'a' tuoi vicini invidie, / poscia che s'infutura la tua vita / via più là che 'l punir di lor perfidie».

contemporáneos. Por eso debe ser prudente para no hacerse de tan unánimes enemigos: «de modo que, si me ha sido quitado el lugar más querido [Florenia], yo no pierda también los otros lugares [donde pueda vivir, en Italia] por causa de mis versos» («*sì che, se loco m'è tolto più caro, / io non perdessi li altri per miei carmi*»).

NO SÓLO EN LA *COMMEDIA* Dante había escrito contra sus contemporáneos y —lo que tal vez sea más importante— contra las costumbres y las creencias de su tiempo. También lo había hecho en el *Convivio*, en el *De vulgari eloquentia*, en la *Monarchia* y en las *Rime*. Es decir, en casi toda su obra. La obra dantesca es, en buena medida, una polémica con su propio tiempo. El intento de dar lugar a una nueva era, a un tiempo reconstituido. Quizás en ningún lugar esté expresada de un modo tan cabal esta voluntad polémica como en la canción *Doglia mi reca ne lo core ardire* (*Rime* 49). Allí sostiene que el dolor que siente en su corazón lo impulsa a decir la verdad acerca de sus contemporáneos, por lo que se ve obligado a hablar «casi contra todo el mundo» («*s'io dico / parole quasi contra tutta gente*»)¹⁵ Y luego de describir los vicios que dominan en

*E altri son che, per esser ridenti,
d'intendimenti
correnti vogliono esser iudicati
da quei che so' ingannati
veggendo rider cosa
che lo 'ntelletto cieco non la vede.
E' parlan con vocaboli eccellenti;
vanno spiacenti,
contenti che da lunga sian mirati;
non sono innamorati
mai di donna amorosa;
ne' parlamenti lor tengono scede;
non moveriano il piede
per donneare a guisa di leggiadro,
ma, come al furto il ladro,
così vanno a pigliar villan diletto;
e non però che 'n donne è sì dispetto
leggiadro portamento
che paiono animai sanza intelletto.
(*Poscia ch'Amor*, vv. 39-57)*

¹⁵ *Doglia mi reca*, vv. 1-5: «*Doglia mi reca ne lo core ardire / a voler ch'è di veritate amico: / però, donne, s'io dico / parole quasi contra tutta gente, non vi maravigliate*».

la sociedad, en especial la avaricia (ya que el tema de la canción es su contrario, la liberalidad), y de incitar con diversos argumentos a las damas para que no amen a hombres viles, dice: «Damas, os he mostrado, en parte, la vileza de la gente que os mira, para que la odiéis; pero tened en cuenta que es mucho más lo que mis palabras esconden, porque es feo hablar de ello. En todos los hombres están hoy todos los vicios reunidos (*in ciascun è di ciascun vizio assembro*); por eso la amistad se pierde en el mundo, pues la fronda amorosa de la raíz de un bien extrae otro bien, ya que sólo lo semejante produce placer».¹⁶ Imaginemos que somos contemporáneos de Dante, o bien que un contemporáneo nuestro escribe algo similar. Este hombre escribe una canción para que las mujeres —a quienes se dirigen los versos— odien a sus contemporáneos («*disvelato v'ho, donne in alcun membro / la viltà de la gente che vi mira, / perché l'aggiate in ira*»). Dante considera que no puede haber compromisos con su mundo contemporáneo: la amistad sólo es posible entre lo semejante, y claramente no hay relación de semejanza entre el vicio y la virtud, entre el bien y el mal.

En otra canción, *Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato* (*Rime*, 30) a menudo emparentada con la anterior, Dante, que se considera a sí mismo un *cantor rectitudinis*, es decir, un cantor de la rectitud cuyo fin consiste ante todo en una reforma de las costumbres, acusa a quienes desean parecer gallardos, nobles, virtuosos, y se adornan para ir a venderse al «mercado de los ignorantes» («*mercato di non saggi*»)¹⁷.

¹⁶ *Doglia mi reca*, vv. 127-136: «*Disvelato v'ho, donne, in alcun membro / la viltà de la gente che vi mira, / perché l'aggiate in ira; / ma troppo è più ancor quel che s'asconde / perché a dicerne è lado. / In ciascun è di ciascun vizio assembro, / per che amistà nel mondo si confonde: / ché l'amorose fronde / di radice di ben altro ben tira, / poi sol simile è in grado*».

¹⁷ *Poscia ch'Amor*, vv. 32-35: «*Qual non dirà fallenza / divorar cibo ed a lussuria intendere? / ornarsi, come vendere / si dovesse al mercato di non saggi*».

La tercera estrofa (vv. 39-57), que puede leerse en esta página, presenta un hiriente retrato de los snobs, aquellos que hacen bromas para parecer inteligentes frente a quienes no comprenden de qué se ríen, acaso porque ignoran las referencias culturales, los chismes de la farándula literaria. Estos snobs usan palabras raras, se dan pose, son frívolos, y, por eso, incapaces de sentimientos sinceros: «*non sono innamorati / mai di donna amorosa*».

Hay que tener estos textos en mente cuando leemos a Dante que dice que teme ser exiliado de todas partes por causa de sus versos («*si che, se loco m'è tolto più caro, / io non perdessi li altri per miei carmi*»).

Pero regresemos al final del canto XVII del *Paradiso*, donde Dante toma conciencia del sentido de su vida. En este punto ya ha atravesado el Infierno, el Purgatorio, el Edén y buena parte del Paraíso. Está acercándose al final de su viaje, es decir, está llegando al origen de sí mismo. En este punto se enfrenta con una disyuntiva: si escribe la verdad de todo lo que ha visto, y, especialmente, de los valores que ha aprendido en este viaje, sus palabras resultarán amargas para muchos, y le proporcionarán más enemigos, es decir, se perjudicará en su vida, ya profundamente dañada por la pobreza y el exilio. Pero si calla lo que ha visto, si no es fiel a su misión profética, a su estrella, como había dicho al conversar con Brunetto Latini («*se tu segui tua stella, / non puoi fallire a glorioso*

porto»),¹⁸ si es un tímido amigo de la verdad, entonces se arriesga a ser olvidado por aquellos que llamarán antiguo a su propio tiempo, es decir, por nosotros («*e s'io al vero son timido amico, / temo di perder viver tra coloro / che questo tempo chiameranno antico*»). Aquí está todo Dante, mostrando una plena consciencia de haber arruinado su vida por causa de la verdad, para vivir entre aquellos que llamarán antiguo a ese, su propio tiempo.

Cacciaguida, al escuchar estas palabras de Dante, se ríe y se ilumina como un espejo de oro. (Recordemos que los beatos en el cielo no poseen sino un cuerpo luminoso, es decir, son, frente a Dante

peregrino, luces que hablan.) Entre risas, le responde que, en efecto, las conciencias manchadas, los seres humanos conscientes de las culpas cometidas, de la insinceridad, de las propias bajezas, sentirán la violencia de sus palabras («*la tua parola brusca*»), pero que de todos modos él, Dante, debe contar la verdad de todo

lo que ha visto, y que se rasquen los roñosos («*e lascia pur grattar dov'è la rogna*»): «Pues si tu voz será desagradable al paladar en el primer gusto, dejará luego nutrientes vitales, una vez digerida. Este tu grito será como viento, que golpea las cimas más altas; y eso es un motivo de honor». Las cimas más altas es metáfora de las personas más poderosas. En efecto, ¿qué gesto de valentía es criti-

¹⁸ *Inferno* XV, 55-56.

car a los débiles, ensañarse con quienes no tienen poder? Ninguna valentía hay en eso, sin duda. Pero criticar a quienes tienen poder, mostrar la debilidad en la que en ocasiones se funda la *auctoritas* mundana, eso sí es valiente, porque puede perjudicarnos y, de hecho, ha perjudicado a quien escribe esos versos.

ENCUENTRO EN ESTOS VERSOS DE DANTE uno de los motivos por los que él es —como señalé más arriba— nuestro Virgilio, el poeta-filósofo de nuestra época. El ejemplo moral de Dante, su concepción ética de la poesía como una forma de saber filosófico con implicancias ético-políticas, no ha perdido vigencia para nosotros. Lo que ha cambiado es el objeto de esa crítica: lo que ha cambiado es el mundo en cada caso contemporáneo. Durante milenios, la cultura occidental tendió a creer que el ser humano era algo más que los procesos biológicos que a simple vista parecen caracterizarlo. Situada en el pináculo de la escala zoológica, la naturaleza humana parecía constituir el horizonte en el cual llegaban a tocarse el mundo espiritual de las sustancias separadas de materia —los ángeles o inteligencias puras— y el mundo material de los seres sometidos al cambio. Estos dos ámbitos, el material y el espiritual, ontológicamente incompatibles, encontraban su unión en el hombre, ese ser de naturaleza híbrida; gracias al hombre el universo no sufría hiatos y conservaba su unidad; en él se producía la unión del cielo y de la tierra. En esta tradición, el ser humano aparecía como un *mikròs diákosmos*, un pequeño cosmos capaz de actuar como la cópula (*desmós*) que mantenía íntegra la continuidad del universo. Los elogios del hombre que ven la luz desde la patrística hasta el Renacimiento tienen su origen en la concepción de la naturaleza humana cuyas líneas generales acabo de resumir.

La *laudatio hominis* que cierra el primer capítulo del

Perì phýseos anthrópou de Nemesio de Émesa, filósofo siríaco activo entre los siglos IV y V, y cuya concepción del hombre fue una de las más influyentes en la Edad Media, constituye un ejemplo elocuente de ese género que tendría sus máximos exponentes en el Renacimiento, en Giannozzo Manetti y Pico della Mirandola. La nobleza del hombre reside en que en él están presentes las cosas mortales y las inmortales, lo racional y lo irracional; el hombre es una imagen de todo lo creado («*ferentis in sua natura omnis creaturae imaginem*»). Por eso es un microcosmos. Dice Nemesio:

«¿Pero quién podría enumerar sus abundantes posesiones? Él atraviesa los mares; mediante el pensamiento puede ir más allá de los cielos («*caelum contemplando transcendit*»), conoce el movimiento, las distancias y las medidas de los astros; posee el usufructo de la tierra y del mar; domina las fieras y los monstruos marinos; dispone de toda disciplina, arte y método; gracias a las letras expone lo que quiere; sin estar en nada impedido por el cuerpo profetiza el futuro; domina todo; todo posee; goza de todas las cosas («*gaudet in omnibus*»); habla a Dios y a los ángeles; manda a todas las creaturas; gobierna a los demonios; ordena la naturaleza de todo lo existente; coopera con Dios; él deviene así la casa y el templo de Dios. Y todas esas cosas las adquiere a través de las virtudes y de la felicidad».¹⁹

Entre el exaltado elogio del hombre propuesto por Nemesio y nuestra propia concepción del ser humano se interponen las antropologías que vieron la luz a partir del siglo

¹⁹ NÉMÉSIOUS D'ÉMÈSE, *De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, Édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke et J. R. Moncho, Brill, Leiden, 1975. Ver en especial pp. XXXV- LXI, la cita se encuentra en pp. 21-22, y la traducción del texto latino me pertenece.

XIX. De ese ser todopoderoso, *ápex* e imagen de todas las cosas, dueño del cielo y de la tierra, él mismo un pequeño cosmos en diálogo directo con Dios y los ángeles («*angelis et deo loquitur*»), hemos llegado a esa imagen del ser humano dominado por fuerzas sociales y naturales que no comprende, o bien aquella otra imagen —complementaria— de un ser íntimamente dividido, ignorante incluso de sí mismo y de sus propias motivaciones, sometido a eso otro de sí mismo que sería lo más íntimo de sí sin ser él mismo: el mitológico *Es* (Ello) freudiano. Sobre estas concepciones antropológicas y sus infinitas variantes se ha construido una oscura civilización que ha reducido al ser humano a sus necesidades y a sus deseos, es decir, que ha hecho del *ánthropos* un mero *zoón* en el plano horizontal de las formas zoológicas. Gulags, *Lagers*, horrores burocráticos y teologías economicistas: la civilización del deseo ha hecho del ser humano un mero dato zoológico, perfectamente intercambiable, reductible, maleable, un objeto de la ciencia positivista, apenas distinguible de los otros objetos que pueblan un mundo transformado en laboratorio.

El pasado de nuestra propia cultura, incluso el pasado más reciente, ha adquirido para nosotros una opacidad que ninguna otra época histórica vivió. Los diecisiete siglos que separan a santo Tomás de Aquino de Aristóteles no le impedían entablar un diálogo que ni la diferencia lingüística ni la geográfica llegaban a opacar, mientras que el escaso siglo que nos separa de Victor Hugo es suficiente para volvérnoslo un extraño. La continuidad del tiempo histórico —garantizada por la común concepción del hombre como un ser temporal abierto a un plano atemporal, es decir, hacia alguna forma de trascendencia— se ha visto quebrada en el siglo XX. Ese quiebre es el dato clave para comprender la nueva civilización que ha logrado imponerse a escala mundial luego de la última Gran Guerra.

Una cuestión de perspectiva suele impedirnos com-

prender los rasgos esenciales de la civilización en que vivimos. No es sólo que estemos demasiado cerca de nuestro objeto. Ni siquiera se trata de que estemos dentro de él. Somos ese mismo objeto. La civilización en que vivimos no es otra cosa que nuestras propias creencias, nuestros propios modos de conducirnos, nuestras expectativas, nuestros horizontes, nuestros deseos.

Al describir la dialéctica de la sucesión histórica, es decir, del modo en que las diversas clases sociales —de las aristocracias antiguas a la nobleza feudal y de los nobles feudales a la moderna burguesía— llegaron a convertirse en dominantes, Marx destacaba que

«cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta».²⁰

No hay otro modo de cuestionar la racionalidad de esas ideas cuya vigencia se nos aparece hoy como absoluta que llevar a cabo una investigación arqueológica de los restos de esa *otra* racionalidad que tuvo vigencia en el pasado. Los ilustrados del siglo XVIII podían imaginar el modo en que otras culturas contemplaban la propia, y así llegaban a adquirir un punto de vista ajeno sobre sí mismos. La civilización del presente tiene una extensión universal. Ningún lugar del planeta ha quedado fuera de su alcance. La otredad geográfica ha sido anulada. El futuro es una pura virtualidad construida sobre la extensión del presen-

²⁰ Carlos MARX, Federico ENGELS, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Bs. As. 1985, p. 52.

te o sobre datos imaginarios. Y sobre el ser de lo posible se puede construir literatura (en el sentido borgeano de la palabra: textos sin ningún otro fin que el placer del lector), pero no ciencia o filosofía. Sólo el pasado puede servirnos de punto de vista para comprender mejor el presente, aquel pasado que nos pertenece por ser el de nuestras propias lenguas, el de nuestra propia cultura, aquel en el que pudieron finalmente surgir las creencias en que vivimos. La investigación, entonces, debe dirigirse al pasado en el presente, al pasado del presente, a las ruinas sobre las que se han construido los nuevos edificios. Bajo las primeras iglesias cristianas subyacía el templo pagano. Sólo era necesario cavar para volver a encontrarse con los cimientos de una civilización irremediamente perdida. Ahora, sobre esas iglesias, sin que haya sido necesario siquiera demolerlas, se ha construido el templo abstracto de la nueva religión universal, cuyos verdaderos cimientos son invisibles porque están en la conciencia. La religión de nuestro tiempo es el producto de múltiples factores: el ascenso cultural de las masas, el desarrollo de la economía de mercado y de las teologías que la acompañan, el triunfo de una ideología ya varias veces secular cuyos principios son la fe en el progreso de las tecnologías de construcción de lo humano, la clausura del hombre en un plano de radical inmanencia que lo desvincula tanto del pasado cuanto del futuro, transformando la vida en un perpetuo presente muy semejante al del animal, y el rechazo a la diferencia real que suele esconderse tras los discursos en favor de las "diferencias", propios de la ideología economicista del capitalismo financiero más concentrado. La vida humana ha sido reducida a un plano de inmanencia, en el que las únicas formas de trascendencia dadas al hombre son la biológica (la perpetuación de la especie) y la social (el recuerdo del propio nombre y de la propia obra por las generaciones futuras). Esta forma social, intra-

mundana, de perpetuarse es la que desean los habitantes del infierno dantesco: es, de hecho, la única a la que pueden aspirar. Al hablar con Dante, los condenados suelen pedirle que lleve su recuerdo al mundo de los vivos (con la excepción de *Inf.* XXXII, 94). Así tres florentinos que Dante encuentra en el círculo de los sodomitas, le piden: «Si sales de estos lugares oscuros y vuelves a mirar las hermosas estrellas, cuando digas: "Yo estuve", habla de nosotros a la gente (*fa che di noi a la gente favelle*)».²¹ El recuerdo de los vivos es la única forma de trascendencia posible a quienes están verdaderamente muertos. Lo que hace de la *Divina Commedia* el gran poema de nuestro tiempo es que su lectura nos abre hacia la trascendencia, hacia la libertad que sólo podemos encontrar en el reconocimiento de nuestra propia contingencia y, por consiguiente, de nuestra dependencia de una realidad Otra. Para nosotros, clausurados en el infierno de la inmanencia, la lectura de Dante es una liberación: nos libera de la contracultura a la que nuestra época nos ha condenado.

²¹ XVI, 82-85.