

DANTE Y LA POESIA DE SU TIEMPO

I

Cuando intentemos investigar en su aspecto más íntimo y verdadero la realidad y el espíritu en que se formó y se manifestó la mentalidad medieval y nos propongamos oponernos a todos los prejuicios y a las interpretaciones erróneas que la crítica renacentista, en nombre de un clasicismo programático exageradamente ensalzado, y la crítica romántica, sobre la base de un sentido primitivo y popular mal entendido, formularon, tendremos que limitarnos al solo estudio de los documentos olvidados en las bibliotecas de algunos conventos muy a menudo desplazados en los rincones menos frecuentados de Europa o sacar de la muda elocuencia de los monumentos el misterio que encierran, devolviéndoles el calor de una vida que pareció anularse completamente con el transcurrir de los siglos.

Solamente después de este examen diligente, objetivo y acucioso, se nos presentará en toda su evidencia el eterno contraste espiritual que atormentó y atormenta la conciencia humana, atada por un lado a las exigencias concretas de la existencia cotidiana, limitadas en el tiempo y en el espacio por sus mismas contingencias reales y prácticas, y por otro sedienta de una liberación catártica que le permita conquistar eternidad e infinito en un vuelo de conquista hacia la realización de ideales metafísicos que coinciden con la supremacía de una razón pura o con el triunfo de la fe.

Creado con el rostro apuntado hacia el cielo para mirar las estrellas, el hombre está condenado en efecto a pisar la tierra sin tener las alas que le permitan levantarse allá en donde sus sueños querrían enderezarlo.

Este contraste de luz y sombra se hace siempre más violento y puede llegar a la tragedia, cuando los valores del espíritu acaban por predominar de la manera más absoluta y llevan a considerar todo factor material como elemento puramente negativo.

Por una parte, se considera el destino humano como una fatalidad angustiosa de la que resulta imposible salvarse y en que predomina el mal, el pecado y el diablo.

La misma naturaleza del hombre condenada desde su comienzo por un pecado de origen, gravita sobre la humanidad, transformando su existencia en un lucha continua contra las tentaciones, los egoísmos instintivos, las afirmaciones individuales, que muy a menudo se conciben como manifestaciones de soberbia.

El mal rodea al hombre y se queda en el mismo hombre, por lo cual éste tiene que combatir contra sí mismo.

Por otra parte, el bien, la salvación, Dios se presenta como un espejismo, una esperanza o una ilusión a la cual el hombre se agarra desesperadamente en un ímpetu de casi locura en su extremo deseo de salvación.

por el prof. ETTORE ROGNONI

Director del Instituto Chileno-Italiano de Cultura

Es precisamente este terror apocalíptico de una condena eterna que se une a un sentido casi supersticioso y siempre fanático de la religión, que nos explica muchos fenómenos de la vida religiosa medieval y las visiones horribles e inhumanas de masas que se imponen penitencias increíbles atormentándose, con fustigaciones, el cuerpo, para permitir que el espíritu triunfe.

El espíritu vive en la sombra; pero no en la sombra de la ignorancia, como se afirmó repetidamente. Es suficiente tener en cuenta los tesoros de arte y de literatura que se van descubriendo continuamente, desde el momento en que se creó, hace poco tiempo, la arqueología medieval, para que nos convenzamos de lo contrario. El espíritu vive en la sombra que se ha creado por la misma conciencia desesperada de sus imperfecciones y limitaciones.

Se afirmó que toda la filosofía medieval se inspira en Aristóteles "el maestro de los que lo saben todo". Sin embargo esta afirmación no corresponde tal vez a la verdad. Sentimos en efecto que en la atmósfera se halla presente la visión platónica, a veces concreta y real en su dualismo aparente, a veces ya resuelta en su sensación unitaria de imanentismo y trascendencia, hacia una entidad indivisible, que coincide con la idea de perfección. El mismo Aristóteles acaba por considerarse discípulo y secuaz de Platón. Hasta su principio de forma y potencia capaz de actuarse se lo entiende como un fenómeno de profundización o de realización más amplia de la participación, o metexis, platónica.

Dios está en el hombre. Más bien es su misma alma. No obstante existe también fuera de él. No podríamos explicarnos de otra manera el deseo típicamente humano de alcanzarlo y de unirse con él eternamente. A pesar de todo, es precisamente este deseo el que angustia y atormenta al hombre del Alto Medioevo. El ermitaño o el cenobita de la Tebaide se ilusiona de poder encontrar a Dios en el momento en que renuncia a su existencia exterior. Se dobla sobre sí mismo y busca dentro de sí la luz de la verdad, combatiendo contra las tentaciones por la fuerza de la plegaria y por el sacrificio de la penitencia. Se prepara y se acerca a Dios. No obstante no lo conquista porque renuncia a vivir en la milicia y limita su combate al solo campo determinado por su vida interior.

San Benito se dará cuenta de la equivocación y a su manera encontrará la posibilidad de un remedio. Volverá a injertar al ser sediento de santidad en la sociedad y en la comunidad. Le enseñará el valor verdadero de la plegaria y le ofrecerá con el gozo del trabajo el medio más eficaz para conquistar la idea de sus responsabilidades frente a sí mismo y a los demás. El hombre se libera de la tentación y del dia-

blo por olvidarlos o por ocuparse y distraerse en otros oficios y realizaciones.

Dios llegará después, al final y se considerará como el premio merecido por una existencia recta y honrada. A pesar de todo, los hombres buscan a Dios ya durante su existencia terrena; quienes su luz y su consuelo sobre todo cuando la duda y el sufrimiento los atormentan. Se quedarían satisfechos por un solo momento de raptó extático o de mística enajenación, del relámpago fugaz que Beda simbolizaba en el pájaro extraviado que ingresaba volando rapidísimo desde la atmósfera ciega y negra de la noche, en una habitación iluminada, para volver a perderse en la obscuridad, al salir por otra ventana abierta.

Severino Boecio, encerrado en la cárcel, en espera de su condena capital, ya cercana e inevitable, encuentra su salvación en el sueño y en la ilusión, por crearse la imagen fantástica de una mujer bellísima que lo visita y lo consuela, recordándole la virtud de los estoicos. No cabe duda que en todo esto se nos presentan matices muy evidentes de paganismo; pero en el fondo vibra ya viva y presente una luz de cristianismo inconfesado.

Es, como dijimos, una ilusión. Pero, precisamente porque se trata de una ilusión, nos damos cuenta que toma sabor y fuerza de auténtica poesía. El fondo filosófico no la apaga y no la atenúa. Por el contrario la anima, vivificándola.

Precisamente el estudio de esta relación entre filosofía y poesía representa el camino más seguro que nos conduce a la interpretación más exacta de la poesía del Dante.

La relación misma se nos pone en un primer momento bajo el aspecto de una antítesis completa y absoluta. Filosofía, en efecto, significa deseo de verdad, afán de conquista de valores espirituales trascendentales y perfectos, transición de la contingencia a la eternidad, de lo variable a lo inmutable, de lo posible a lo real. La poesía, por el contrario, se presenta como ficción, deformación de la realidad; visión deteriorada y degenerada de la verdad.

Platón en su República condena inexorablemente a los poetas al destierro. San Pier Damiani los llama locos; y Santo Tomás no se demuestra más indulgente. Existen al menos dos pasajes de su "Suma Theologica" que resultan muy elocuentes bajo este punto de vista. En el primero se afirma que, entre todas las formas del conocimiento, la poesía ocupa el último lugar. En el segundo se expresa la convicción de que las imágenes poéticas no pueden ser aceptadas por la razón, precisamente porque están falta de verdad.

Sin embargo, cuando el mismo Platón se encuentra en la necesidad de manifestar plásticamente su teoría de las ideas, para encontrar el medio apto para despertar interés y fascinar a sus discípulos, convenciéndolos por

medio de las imágenes que se destaquen en toda su claridad, crea el mito de la cueva, con una visión fantástica que se transforma en pura poesía. En su Fedro, además, el filósofo atenuará sensiblemente sus juicios negativos expresados en la República con respecto a la actividad poética.

San Pier Damiani no logrará escaparse del "furor poeticus" cuando el ímpetu lírico brotará de su íntimo con violencia arrebatadora.

Al tener que manifestar el deseo incontenible del alma sedienta de liberación, se expresará en verso. Son tres exámetros maravillosos que merecen ser escuchados, aún si estropeados por la traducción.

"Cerca de la fuente de la vida eterna, la mente siempre tuvo sed; el alma prisionera quiere romper de repente la cárcel de la carne; en su destierro se rebela, conspira y lucha para volver a gozar de su patria".

Santo Tomás llega hasta justificar la utilidad de la poesía.

"Dios", afirma, "provee a todos según las posibilidades de su naturaleza". Por esto es natural para el hombre llegar a lo inteligible por medio de lo sensible, por salir todo conocimiento humano de la sensación. Es justo, pues, que la Sagrada Escritura que tiene valor universal ofrezca sus verdades espirituales bajo el aspecto de alegorías materiales, para que aun los que no pueden entender, los inteligibles puros en sí y por sí, se encuentren en la posibilidad de captarlos en su entereza a través de la metáfora, y añade:

El poeta usa las metáforas por necesidad de representación, por ser la representación misma, por su naturaleza placentera para el hombre. La Sagrada Escritura, por el contrario, usa las metáforas porque son útiles y necesarias.

Y en otro lugar explica aún mejor su concepto al afirmar que "la razón humana no puede entender perfectamente las cosas divinas, por su misma verdad que supera las posibilidades racionales puramente humanas".

La poesía, pues, se pone al servicio de la verdad y de la fe.

Esta es una posición importantísima sobre todo por dos razones. La primera se relaciona con la misma tradición cristiana. No cabe duda, en efecto, que pocas son las obras que contienen tanta fuerza de poesía como las Sagradas Escrituras.

Las mismas parábolas evangélicas, en su expresión tan simples y en sus conceptos tan profundas, revelan en el Divino Maestro al sumo poeta. Toda la himnografía y la producción épico-religiosa de la última latinidad debía encontrar, frente al juicio negativo que se apuntaba contra la poesía, la posibilidad de una justificación.

No resultaba posible condenar a Prudencio de la

misma manera que se consideraba injusto condenar a San Ambrosio.

Existen, pues, dos formas de expresión poética. Una se limita solamente a expresar factores de carácter edonístico y constituye elemento de diversión y gozo en representaciones materiales y terrenas, aptas para fascinar a los hombres por emociones puramente instintivas y naturales. La otra, por el contrario, tiende a enderezar la visión espiritual hacia la contemplación de los valores eternos, expresándose como gozo inefable de liberación de la cautividad de la carne, como voluntad irresistible de purificación, o también, más sencillamente, como consuelo consiguiente a una voluntad de paz y serenidad, que se origina en una posible evasión en un mundo completamente distinto del mundo en que vivimos.

Es otra vez Boecio quien nos enseña, al gritar su invocación desesperada:

"Malditas seáis, oh, sirenas mentirosas; dejadme solo con mis Musas, que me cuidan y me mejoran...".

Sin embargo, las ideas de purificación y de evasión consoladoras a que aludimos existían ya en la poesía clásica y pagana, que reflejaba precisamente los aspectos filosóficos que el cristianismo acabó por aceptar. Tenemos que salir, pues, de aquí para que entendamos la otra razón de la importancia de la posición de la poesía con relación a la filosofía de que antes hablamos.

Resultaba imposible ignorar o anular por un solo acto de voluntad un pasado de siglos, cuya cultura, costumbres, tradiciones y leyes habían conquistado el mundo entero y cuya validez se manifestaba por el hecho mismo de la sobrevivencia, a pesar de las invasiones y de las dominaciones bárbaras que habían intervenido.

Ya San Basilio había entendido la gravedad de este problema y la imposibilidad, o mejor dicho, la inoportunidad de destruir el mundo cultural pagano. Resultaba mucho más provechoso explotarlo inteligentemente, poniéndolo al servicio de los nuevos conceptos y normas de vida basadas en la fe. Cuando en su discurso a los jóvenes sobre la utilidad de la lectura de los textos paganos, los invita a que estudien a los autores antiguos, considerándolos como iniciación y preparación al entendimiento de los misterios sagrados, expresa la misma necesidad, que en forma más o menos patente encontraremos afirmada durante el curso de los siglos, desde San Agustín a San Francisco de Asís, que rogaba a sus frailes que conservaran recelosamente toda hoja escrita, por ser la escritura un regalo de Dios.

Se considera, pues, la cultura pagana, en función propedéutica con relación a los textos cristianos.

Es otra vez San Basilio que nos ofrece una definición

verdaderamente magistral, por medio de una comparación:

"Después de habernos acostumbrado a mirar el sol reflejado en el agua, nos resultará mucho más fácil apuntar nuestra mirada directamente en su misma luz".

Tampoco debemos dejar que se nos escape el paralelismo evidente que existe entre esta posición de San Basilio y el mito platónico de la cueva, a que aludimos antes.

El dualismo platónico continúa, en realidad, manifestándose en el fondo de la mentalidad medieval. Si es verdad lo que afirma Ernst Curtius en su obra "Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter", es decir que la fórmula "credo ut intelligam" constituye el sello del Medioevo, de la misma manera que la expresión "cogito ergo sum" de Descartes simboliza la mentalidad moderna, tenemos que admitir necesariamente la existencia de dos zonas bien distintas en el pensamiento, la de la fe y la de la razón, la teología y la filosofía.

Sin embargo, si es la fe la que abre el camino al pensamiento, si la filosofía, en el proceso gnoseológico, depende de la teología, es claro que el primer momento de la acción intelectual tiene que ser intuitivo y apriorista, basándose en una actitud dogmática y primitiva, que trasciende las normas de la pura lógica, para realizarse como visión típicamente poética de una realidad que se acepta por un acto de adhesión espiritual. En otras palabras, es precisamente la poesía la que permite establecer un primer contacto entre la divinidad y la humanidad, entre el cielo y la tierra. Cuando, además, al establecer esta relación, se afirma la necesidad de encontrar una síntesis entre ambos mundos, es decir el celeste y el terreno, y se reconozca

que esta síntesis resulta posible en un primer momento solamente por medio de la fe, la razón, esto es la filosofía, podrá seguidamente construirse la escalera ideal, por la cual el hombre llegará hasta lograr su unión simbólica o mística con la divinidad misma.

La Biblia, la escritura sagrada, el himno y la plegaria en sí mismos, son y permanecen textos puramente poéticos.

Al filósofo tocará la tarea de su explicación o comentario.

Desde este punto de vista los textos profanos toman valor y sentido poético, tanto más profundo y destacado, cuando más se acercan a los conceptos y a las verdades de fe que se expresan en los libros sagrados. La poesía, pues, coincide con la revelación, y llega a ser ella misma teología. La ficción y el cuento se transforman sencillamente en medios aptos para llegar al descubrimiento de la verdad. Quien lee tiene que buscar esta misma verdad escondida bajo las prendas fantásticas del discurso poético.

Bernardo Silvestre, según relata Ernst Curtius, a propósito de la Eneida, afirmaba que debajo de la corteza de la palabras se escondían los conceptos más profundos. La verdad se cubre con metáforas, por impedir el uso común, la vulgarización de los principios sagrados.

Desde un punto de vista puramente estático, volvemos otra vez a la posición práctica y profana de Lucrecio y Horacio, que confiaban a la poesía el oficio de amenizar y suavizar la acción didáctica y pedagógica relacionada con el proceso del conocimiento y del aprendizaje. Solamente con la metodología se apunta ahora al campo religioso y a la conquista del reino de Dios.

(Continuará en el próximo número)

ALVAR AALTO EN FLORENCIA

Que Alvar Aalto, el gran arquitecto finés de nuestros días, al que llamó genio un Wright, tuviera que esperar hasta estas fechas para ver una posición de conjunto de su obra, es para provocar asombro. Menos debe asombrarnos que la capital y cuna del Renacimiento, Florencia, haya tomado sobre sí la responsabilidad de esta tarea, ya que entre ambos existe una natural afinidad electiva. En esta ciudad, que ya por el carácter de su paisaje parece predestinada a la armonía y la síntesis, donde se produjo la inmersión en el fluir del legado clásico tanto de lo latino como de lo gótico, donde los filósofos se hicieron

artistas y los artistas eran pensadores y donde los arquitectos, desde Brunelleschi hasta Michelucci, realizaron sus creaciones, no por imposición de la "utilitas", sino obedeciendo al soplo de la libertad... en esta ciudad está Alvar Aalto, en su casa. Lo sabe y lo dice él mismo. Y no es imposible que de su amor a Florencia surja un monumento, con eso musical propio de su obra.

Fue tan grande la multitud que acudió a presenciar la exposición en el Palazzo Strozzi, que durante ciertos lapsos hubo que cerrar las puertas y la primera edición del muy bello catálogo quedó agotada en pocas horas a pesar de su elevado precio. Parecía una respuesta a la pregunta sobre la relación entre arquitectura y vida este interés, que ninguna propaganda estimuló.