

LA BIBLIOTECA DEL INFIERNO

El 13 de diciembre de 1943, Primo Levi, que entonces tenía veinticuatro años, fue arrestado por la milicia fascista y detenido en un campo de Fossoli, cerca de Módena. Nueve semanas más tarde, después de haber admitido ser «ciudadano italiano de raza judía», fue enviado a Auschwitz junto con los otros prisioneros judíos. Todos: «también los niños, también los viejos, también los enfermos»ⁱ.

En Auschwitz, una de las tareas de Primo Levi y de otros cinco miembros de su *Kommando* consiste en fregar el interior de una cisterna subterránea. Es un trabajo agotador, brutal y peligroso. El más joven del grupo es un estudiante alsaciano llamado Jean, un chico de veinticuatro años a quien, en la demente burocracia del campo, se le asigna la tarea de «Pikolo», o de mensajero. Durante una de las tareas, Jean y Primo Levi se ven obligados a pasar una hora juntos, y Jean le pide a Levi que le enseñe italiano. Levi acepta y, de pronto, le viene a la mente el canto de la *Commedia* que se refiere a Ulises. Levi no sabe ni cómo ni por qué. Mientras los dos caminan hacia las cocinas, Levi intenta explicarle al alsaciano, en un mal francés, quién era Dante y en qué consiste la *Commedia*, y cómo Ulises y su amigo Diomedes arden eternamente en una llama doble por haber engañado a los troyanos. Levi entona los admirables versos:

«De ambos cuernos hubo uno, el más saliente,
que empezó a estremecerse murmurando
cual llama que una ráfaga en sí siente;
luego la punta aquí y allá cimbrando
como una lengua que de pronto hablara,

echó fuera la voz y dijo: “Cuando...”ⁱⁱ

Después, nada. La memoria, que en el mejor de los casos nos traiciona, en el peor se rehusa a servirnos. Le llegan fragmentos, jirones del texto, pero no alcanzan para coimpletar el pasaje. Entonces Levi recuerda otro verso:

«Y así me aventuré hacia el mar abierto...»ⁱⁱⁱ

Jean ha viajado por mar, Y Levi cree que la experiencia le ayudará a entender el «*misi me*», que es mucho más fuerte que «*je me mis*», en su tosca traducción al francés. «*Misi me*», el acto de lanzarse a uno mismo más allá de una barrera, hacia una «dulce cosa ferozmente lejana»^{iv}. Con la prisa causada por el inminente final de su breve descanso, Levi recuerda un poco más:

«Considera estirpe y ascendencia:

no nacisteis para vivir como brutos,

sino para adquirir virtud y ciencia.»^v

De pronto, Levi oye los versos en su mente como si fuera la primera vez, «como un toque de clarín —dice—, como la voz de Dios». Por un momento olvida quién es y dónde se encuentra. Trata de explicarle los versos a Jean. Entonces recuerda:

«En esto, una montaña, toda oscura

por la distancia, levantóse tanto

como nunca hasta entonces vi ninguna.»^{vi}

Se pierden más versos. «Daría la sopa de hoy por saber juntar «como nunca hasta entonces vi ninguna»] con el final», dice Levi. Cierra los ojos, se muerde los dedos. Es tarde, los dos han llegado a la cocina. Entonces la memoria le arroja los versos, como monedas a un mendigo:

«Tres vueltas le hizo dar el remolino
del oleaje, a la cuarta alzó la popa
y hundió la proa, que Otro así previno»^{vii}

Levi detiene a Jean; siente que es absolutamente necesario que el joven escuche, que comprenda ese «que Otro así previno» antes de que sea demasiado tarde; mañana alguno de los dos puede estar muerto, o no volver a verse. Debe explicarle, dice Levi, «lo de la Edad Media, del tan humano y necesario y, sin embargo, inesperado, anacronismo, y de algo más, de algo gigantesco que yo mismo sólo he visto ahora, en la intuición de un instante, tal vez el porqué de nuestro destino, de nuestro estar hoy aquí»^{viii}.

Llegan a la cola, entre la masa sórdida y harapienta de los portasopas de los otros *Kommandos*. Se anuncia oficialmente que la sopa del día es de coles y nabos. Levi recuerda el último verso del canto:

«Por fin, el mar por siempre nos arropa.»^{ix}

Bajo la ola que traga a Ulises, ¿qué es ese «algo gigantesco» que Levi percibe y que quiere comunicar?

La experiencia de Primo Levi es quizás la más definitiva que puede vivir un lector. Vacilo en calificarla incluso de definitiva, porque

hay cosas que están más allá de la capacidad de nombrar del lenguaje. De todas maneras, aunque jamás pueda transmitir la totalidad de ninguna experiencia, en algunos momentos de gracia el lenguaje puede rozar lo innombrable. Muchas veces, a lo largo de su trayecto, Dante dice que las palabras no le alcanzan; esa carencia es precisamente lo que le permite a Levi encontrar en las palabras de Dante algo de su propia e incomprensible condición. La experiencia de Dante se halla en las palabras de su poema; la de Levi, en las palabras hechas carne, o disueltas en la carne, o perdidas en la carne. A los prisioneros en los campos de concentración se los desnuda y se los esquila, sus cuerpos y caras enflaquecen, sus nombres se reemplazan por un número tatuado en la piel.

Si los prisioneros de Auschwitz quieren conservar su nombre, es decir, si todavía quieren ser humanos, deben encontrar en sí mismos la fuerza de hacerlo (dice Levi), «de obrar de tal manera que, detrás del nombre, algo nuestro, algo de lo que hemos sido, permanezca»^x. Esta es la primera vez que Levi cobra conciencia de que el lenguaje carece de palabras para explicar la ofensa de la destrucción de un hombre. El término «campo de aniquilación» cobra un doble significado, pero incluso eso no logra describir del todo lo que ocurre. Ésta es la razón por la que Virgilio no puede abrirle a Dante las puertas de la Ciudad de Dis en el noveno canto del *Inferno*: porque la razón no puede conocer el infierno, el infierno absoluto, de la manera en que la mayoría de las cosas se conocen a través del lenguaje; ni siquiera mediante las luminosas palabras del maestro de los poetas, Virgilio. La experiencia del infierno escapa al lenguaje, porque sólo puede ser sometida a lo inefable, a lo que Ulises se refiere cuando dice «que otro así previno».

Pero hay una diferencia esencial entre Auschwitz y el infierno de Dante. Más allá del inocente primer círculo donde el único sufrimiento es esperar sin esperanza, el infierno es un lugar de retribución en el que cada pecador es responsable de los castigos que soporta. Auschwitz, en cambio, es un lugar de castigo sin falta o, si hay una falta (como la hay en todos nosotros), no es la causa de ese castigo. En el infierno dantesco, todos los pecadores saben por qué sufren. Cuando Dante les pide que cuenten su historia, lo hacen porque pueden poner en palabras la razón de su sufrimiento o, sino están de acuerdo (como en el caso de Bocca degli Abati), es por orgullo o ira, o por el deseo de olvidar. Los hombres, dice Dante, necesitamos más ser oídos que oír, debido a la «alegría» que sentimos en «manifestar ordenadamente nuestros afectos»^{xi}. Ése es el motivo por el que los pecadores hablan con Dante, para que él pueda oírlos; por eso a los muertos se les deja el lenguaje, contra la opinión del salmo. Es Dante, que está vivo, quien, una y otra vez, encuentra que le faltan palabras para describir los horrores y más tarde las glorias; no lo los condenados quienes, despojados de toda comodidad y paz, milagrosamente poseen una lengua para hablar de lo que han hecho, de modo de continuar siendo. El lenguaje, incluso en el infierno, nos otorga existencia.

En Auschwitz, sin embargo, el lenguaje no sirve para explicar la inexistente falta o para describir los absurdos castigos, y las palabras adquieren otros significados, perversos y terribles. En ese lugar se contaba un chiste (porque incluso en el lugar de agonía hay humor): «¿Cómo se dice «nunca» en Auschwitz? *Morgen früh*, mañana por la mañana».

Sin embargo, para los judíos el lenguaje es el instrumento con el que Dios llevó a cabo su Creación y por lo tanto no puede degradarse, por mal que lo utilicemos. Las primeras fuentes rabínicas mencionan la leyenda según la cual, cuando Dios estaba a punto de crear el mundo, las veintidós letras del alfabeto descendieron de Su corona y se propusieron como instrumento para Su obra. De la totalidad del alfabeto, Dios eligió la letra Bet, la inicial de *Bereshit* o Bendito^{xii}. Por lo tanto, el intelecto, la sede del lenguaje, fue la fuerza impulsora de la humanidad, no su continente, el cuerpo. En este sentido, los judíos ortodoxos creían que el concepto del heroísmo estaba inseparablemente unido al del coraje espiritual, y la nación de «valentía en la santidad» o, en hebreo, *Kidush Hashem* («santificación en nombre de Dios») era la base de su resistencia a los nazis. Creían que los mortales no debían combatir físicamente el mal porque éste no puede derrotarse mediante la acción física: sólo la Divina Providencia puede decidir si el mal va a triunfar o no. Para la mayoría de los judíos ortodoxos, las verdaderas armas de la resistencia eran la conciencia, la oración, la meditación y la devoción. «Creían que el recitado de un capítulo de los Salmos serviría más para afectar el curso de los acontecimientos que matar a un alemán; no necesariamente de inmediato pero en algún punto en el infinito curso de la relación entre el Creador y Sus criaturas»^{xiii}.

Como todas las almas en el infierno de Dante, Ulises sufre un castigo que él mismo ha generado durante su propio y limitado curso de su relación con su Hacedor. Para ilustrar esta ley, Dante imagina para cada pecador lo que se conoce como *contrapasso*, es decir, una revancha autoinfligida. En la imaginación de Dante somos nosotros, no Dios, los responsables de nuestras acciones y de las consecuencias de esas acciones. El mundo de Dante no es el de Homero, donde unos dioses

caprichosos juegan con los destinos de los humanos para entretenerse o para llevar a cabo sus propios propósitos. Dante cree que Dios nos ha otorgado a cada uno de nosotros determinadas capacidades y posibilidades, pero también el don del libre albedrío, que nos permite tomar nuestras propias decisiones y asumir las consecuencias. Incluso la calidad del castigo mismo está, según Dante, determinada por la transgresión. Ulises está condenado a arder sin ser visto en la llama bifurcada porque su pecado, el de aconsejar a otros para que cometan un fraude, es un pecado furtivo, y como lo ha cometido con la lengua, es en las lenguas de la llama donde será eternamente torturado. En el infierno dantesco, cada castigo tiene su razón.

Pero Auschwitz es un infierno muy diferente. Poco después de la llegada de Levi al campo de concentración, en medio de un invierno terrible, sediento, encerrado en un amplio y helado cobertizo, ve un carámbano colgando del otro lado de la ventana. Saca la mano y lo arranca, pero un guardia se lo quita y empuja a Levi para que vuelva a su sitio. «*Warum?*», le pregunta Levi en su pobre alemán. [«¿Por qué?»] «*Hier ist kein warum*», contesta el guardia: «Aquí no hay ningún porqué»^{xiv}. Esta infame respuesta es la esencia del infierno de Auschwitz. A diferencia del reino de Dante, en el campo no hay «porqué».

En el siglo XVII, el poeta alemán Angelus Silesius, en un intento de hablar de la belleza de una rosa, escribió que «*Die Rose ist ohne warum*» [«La rosa no tiene un porqué»]^{xv}. Éste es, por supuesto, un «porqué» diferente; el «porqué» de la rosa se encuentra más allá de la capacidad descriptiva del lenguaje, pero no más allá de su alcance epistemológico. El «porqué» de Auschwitz está más allá de ambos. Para entender esto, debemos mantener una curiosidad tenaz, como Levi y

Dante, porque nuestra relación con el lenguaje es siempre insatisfactoria. Una y otra vez, cuando intentamos volcar en palabras nuestra experiencia nos quedamos cortos. El lenguaje es demasiado pobre para conjurar plenamente la experiencia; nos defrauda cuando los acontecimientos son felices y nos duele cuando no lo son. Por mucho que Dante o Levi intenten afirmar su voluntad, o por mucho que lo hagamos nosotros, infinitamente menos dotados, la herramienta del lenguaje crea su propio campo semántico.

El campo semántico tiene múltiples capas, porque nuestra relación con el lenguaje siempre es una relación con el pasado así como con el presente y con el futuro. Cuando usamos palabras, nos valemos de la experiencia acumulada antes de nuestro tiempo, de la multiplicidad de significados acumulados en las sílabas que empleamos para hacer nuestra lectura del mundo comprensible para nosotros y para los demás. Los usos que han precedido el nuestro nutren, alteran, sostienen y socavan nuestro uso actual, de modo que cada vez que hablamos, lo hacemos con varias voces, y de hecho hasta la primera persona del singular es plural. Y cuando hablamos con lenguas de fuego, muchas de esas lenguas son antiguas llamas.

Es un asunto de herencia compartida. Las mismas «huellas de una vieja llama»^{xvi} confesadas por la reina Dido en la *Eneida* arden nuevamente en la frase de Dante a Virgilio en el Purgatorio, después de haber visto por fin a Beatriz: «¡Conozco el rastro de la antigua llama!»^{xvii}, dice Dante, admirado. Y una imagen idéntica le sirve al florentino para retratar, en un contexto muy diferente y ya no como metáfora, la llama bifurcada en el infierno desde la que le habla Ulises: una llama coloreada por sus antecedentes amorosos. No debemos olvidar,

de todas maneras, que la «antigua llama» que abraza el alma de Ulises también abraza la de Diomedes, su compañero de batalla. La «antigua llama» tiene dos puntas, pero sólo una, la más grande, puede hacerse oír. Por lo tanto, tal vez sería legítimo preguntarse cómo Diomedes, la punta silenciosa, habría contado esa historia compartida.

Mientras recuerda las puntas de la antigua llama en Auschwitz, Primo Levi oye en las provocativas palabras “no nacisteis para vivir como brutos”, un recuerdo de su propia humanidad maltratada, una advertencia de que no debe rendirse ni siquiera en ese momento, una corriente vital de palabras con las que no Virgilio ni Dante, sino el intrépido y desmesuradamente ambicioso Ulises (soñado, por supuesto, por Dante) se dirige a sus hombres para convencerlos de que lo sigan «tras el sol a la región sin gente»^{xviii}. Pero Levi no recuerda estas últimas y precisas palabras del discurso de Ulises. Los versos que bailan en la mente de Levi le traen recuerdos de otra vida. La montaña, «oscura por la distancia»^{xix}, le recuerda otras montañas vistas en la luz crepuscular cuando volvía por tren de Milán a Turín, y el atroz «que Otro así previno» lo obliga a hacerle entender a Jean, en un raptó de intuición, por qué están donde están. Pero la revelación no llega más allá. La memoria, que se zambulle en nuestras hundidas bibliotecas y rescata de las páginas del pasado sólo unos pocos párrafos aparentemente casuales, elige mejor de lo que creemos, y tal vez, al escoger con sabiduría, evita que Levi se dé cuenta de, incluso aunque pudiera seguir la arenga de Ulises y negarse a vivir como un bruto, de todas maneras ha llegado, como Ulises y sus hombres, al mundo más allá del amable sol, a un lugar condenado, no habitado por hombres y mujeres sino por aquellos que han sido incomprensiblemente enterrados debajo de la condición humana.

En *La Iliada*, Diomedes es un hombre de fiar, un guerrero valiente y sediento de sangre, un estratega disciplinado dispuesto a luchar hasta el fin si cree que la causa es justa. Y cuando ataca a los dioses inmortales, Diomedes descubre que los dioses también sufren dolor y que por lo tanto pueden conocer y entender lo que sufren los humanos: este acto de herir a los dioses antiguos anticipa la tortura y la muerte de otro dios, siglos más tarde, en una cruz en el monte Gólgota. Un dios que puede sufrir y que permite el sufrimiento que él mismo entiende: ésa es la paradoja.

Martin Buber cuenta la siguiente historia:

«El emperador de Viena dio un decreto que había de condenar a la más completa miseria a los ya oprimidos judíos de Galicia. En aquel tiempo, un hombre serio y estudioso, llamado Feivel, vivía en la Casa de Estudio de Rabí Elimélej. Una noche se levantó, entró en el cuarto del tzadik y le dijo: "Maestro, tengo un pleito contra Dios". Y aun al hablar se horrorizaba de sus propias palabras. Rabí Elimélej contestó: "Muy bien, pero la corte no está en sesión esta noche". Al día siguiente llegaron a Lizhensk dos jasidim, Israel de Koznitz y Iaacov Itzjac de Lublín, quienes se hospedaron en casa de Rabí Elimélej. Tras el almuerzo, el rabí hizo llamar al hombre que le había hablado y le dijo: "Dinos acerca de tu pleito". "No tengo fuerzas para hacerlo ahora", dijo Feivel, vacilante. "Entonces yo te doy las fuerzas", repuso Rabí Elimélej. Y Feivel empezó a hablar: "¿Por qué somos esclavos en este imperio? Como si Dios no dijera en la Torá: 'Porque a mí es a quien sirven los hijos de Israel' De modo que incluso si nos envió a tierras extranjeras, aun así, dondequiera estemos, debe dejarnos completa libertad para servirlo". A lo que Rabí Elimélej repuso: "Conocemos la respuesta de Dios, pues también está

escrita en el pasaje de reprobación por intermedio de Moisés y los profetas. Y ahora, tanto el querellante como el querellado deberán abandonar la sala del tribunal, según lo prescribe la regla, de modo que no puedan influir sobre los jueces. Retírate, pues, Rabí Feivel. A ti, Señor del mundo, no podemos hacerte salir, porque tu gloria llena la tierra y sin tu presencia ninguno de nosotros viviría siquiera un instante. Pero te informamos que tampoco nos dejaremos influir por ti". A continuación los tres se sentaron a juzgar, silenciosamente y con los ojos cerrados. Al cabo de una hora llamaron a Feivel y le dieron el veredicto: él estaba en lo cierto. A la misma hora era derogado el edicto de Viena.»^{xx}

Si Diomedes pudiera hablar desde la llama bifurcada, consciente como es de que los dioses son falibles, tal vez le dijera a Dante que ser humano no evita que suframos torturas inhumanas, que cada empresa humana tiene su sombra innumerable, que en el «pobre y escaso remanente»^{xxi} de la vida tal vez nos hagan zozobrar, justo cuando empezamos a vislumbrar la anhelada montaña, sin que haya ninguna razón inteligible, sólo por el capricho o la voluntad de Algo o Alguien. Quizá Diomedes le hablara a Dante con palabras exactamente idénticas a las de Ulises pero, como vienen de otra de las puntas de la llama, Dante tal vez las oyera de manera diferente, no como una ambición orgullosa sino como desesperación y furia y, en ese caso, es posible que Levi recordara el discurso no como una promesa de redención sino como una sentencia injusta e incomprensible. Tal vez las palabras no dichas de Diomedes forman parte de ese «algo gigantesco» que Levi comprende de repente y que quiere comunicarle a Jean.

La literatura no promete nada salvo que, por mucho que intentemos llegar a su horizonte más lejano, fracasaremos. Pero incluso aunque ninguna lectura es completa y ninguna página es verdaderamente la última, el regreso a un texto que nos es familiar, releyéndolo o recordándolo, nos permite una navegación más amplia, y nuestro «loco vuelo»^{xxiii}, como describe Dante la búsqueda de Ulises, nos llevará siempre un poco más lejos en el camino hacia el significado. Y, como Ulises descubre, sea cual sea la comprensión a la que por fin lleguemos, no será la que esperábamos. Siglos de palabras transforman la antigua llama de Virgilio en un bosque de significados, ninguno perdido, ninguno definitivo, y es posible que, cuando las palabras regresen a nosotros en nuestra hora de necesidad, puedan realmente salvarnos, pero sólo por el momento. Las palabras siempre guardan otro significado que se nos escapa.

Después de su liberación, en enero de 1945, Primo Levi vivió un tiempo más como escritor entre nuevos lectores. Pero, por mucho que trató de llevar una vida normal, jamás llegó a entender el «porqué». De todas maneras, al percibir los rastros de la otra voz oculta en algún lugar de la doble llama, tal vez Levi haya alcanzado un entendimiento mejor de por qué ese «porqué» jamás existió.

La poesía no da respuestas, no puede borrar el sufrimiento, no nos devuelve a nuestros muertos queridos, no nos protege del mal, no nos otorga fortaleza ética ni valentía moral, no venga a la víctima ni castiga al victimario. Lo único que la poesía puede hacer, y sólo cuando los astros nos acompañan, es prestar palabras a nuestras preguntas, hacerse eco de nuestro sufrimiento, ayudarnos a recordar a los muertos, nombrar las obras del mal, enseñarnos a reflexionar sobre las consecuencias de las

venganzas y los castigos y también de la bondad, incluso cuando ésta ya no exista. Una antigua oración judía nos lo recuerda: «Señor —ruega humildemente—, quita la piedra del camino, para que el ladrón no se tropiece durante la noche»^{xxiii}.

Conocemos estas facultades de la poesía desde hace mucho tiempo, o tal vez desde siempre, desde el principio del lenguaje, un conocimiento que los primeros cantos del *Purgatorio* hacen maravillosamente evidente. Estos cantos se ven sutilmente eclipsados por la sombra del intento fracasado de Ulises de llegar a la montaña solitaria. Siguiendo las órdenes de Catón el Censor, guardián del Purgatorio, Dante espera con Virgilio en la playa del Monte Purgatorio, y ve, a ambos lados de la embarcación con almas que se acerca, «no sé qué cosa blanca»^{xxiv} que resultan ser las alas del ángel piloto. La elocuente defensa que hace Ulises de su ardiente curiosidad es contrarrestada por el frío y elocuente silencio del ángel, que conmina a todas las almas errantes a que vuelvan al camino verdadero.

Entonces, tiene lugar una escena extraordinaria.

Entre las almas que descienden del barco, Dante reconoce a su amigo Casella quien, en días más felices, había puesto música a algunos de los versos del florentino. Para calmar su alma que «con toda mi persona / en el camino aquí ha sufrido tanto»^{xxv}, Dante le pide a Casella que le cante una vez más, con la voz “que solía calmar toda mi pena»^{xxvi}. Casella acepta y empieza a cantar las palabras de un poema compuesto por el propio Dante en los años en que fueron amigos^{xxvii}. La belleza de la voz de Casella en el aire puro de la playa del Purgatorio hace que Virgilio y las otras almas recién llegadas se acerquen a escucharlo,

fascinados, hasta que el anciano Catón corre hacia ellos, gritando con furia que vuelvan a sus sagrados asuntos, recordándoles el tremendo propósito de su viaje.

Llenas de vergüenza, las almas se dispersan como una bandada de palomas asustadas, poniendo fin a la canción de Casella, pero no antes de que Dante nos muestre, de una manera tan humana, tan delicada, tan verdadera, que incluso en los momentos más importantes del viaje de nuestra vida, cuando está en juego la salvación misma del alma, el arte es esencial. Incluso en Auschwitz, donde todo parece haber perdido importancia o sentido, la poesía puede agitar en prisioneros como Levi algún resto de vida, y ofrecer la intuición de «algo gigantesco», encender en las cenizas una chispa de la vieja curiosidad y hacerla estallar una vez más en llamas eternas.

ⁱ Primo Levi, *Si esto es un hombre*, traducción de Pilar Gómez Bedate, Muchnik Editores, Barcelona, 2002.

ⁱⁱ *Inferno*, XXVI:85-90, "Lo maggior corno de la fiamma antica/ cominciò a crollarsi mormorando/ pur come quella cui vento affatica.// Indi, la cima in qua e in là menando/ come fosse la lingua che parlasse,/ gittò voce di fuori e disse: «Quando...»"

ⁱⁱⁱ *Inferno*, XXVI:100, "ma misi me per l'alto mare aperto..."

^{iv} Primo Levi, *Si esto es un hombre*

^v *Inferno*, XXVI:118-120, "Considerate la vostra semenza:/ fatti non foste a viver come bruti,/ ma per seguir virtute e canoscenza."

^{vi} *Inferno*, XXVI:133-135, "quando n'apparve una montagna, bruna/ per la distanza, e parvemi alta tanto/ quanto veduta non avëa alcuna."

^{vii} *Inferno*, XXVI:139-141, "Tre volte il fé girar con tutte l'acque;/ a la quarta levar la poppa in suso/ e la prora ire in giù, com' altrui piacque."

^{viii} Primo Levi, *Si esto es un hombre*

^{ix} *Inferno*, XXVI:142, "infin che 'l mar fu sovra noi richiuso."

-
- ^x Primo Levi, *Si esto es un hombre*
- ^{xi} Dante, *De vulgare eloquentia*, I:v. Ver nota 155.
- ^{xii} Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, traducción de Henrietta Szold, 7 vol, Vol. I, (The Johns Hopkins University Press: Baltimore y Londres, 1998) pp. 5-8
- ^{xiii} Philip Friedman, *Roads to Extinction: Essays on the Holocaust*, edición de Ada June Friedman, con una introducción de Salo W. Baron, (The Jewish Publication Society of America: Nueva York y Filadelfia, 1980) p. 393
- ^{xiv} Primo Levi, *Si esto es un hombre*
- ^{xv} Angelus Silesius, *Der cherubinische Wandersmann*, 1675
- ^{xvi} Virgilio, *Eneida*, Alianza, Madrid, 1990. Introducción y traducción de Rafael Fontán Barreiro
- ^{xvii} *Purgatorio*, XXX:48, "cognosco i segni de l'antica fiamma,"
- ^{xviii} *Inferno*, XXVI:117, "di retro al sol, del mondo sanza gente."
- ^{xix} *Inferno*, XXVI:133-134, "bruna/ per la distanza."
- ^{xx} Martín Buber, *Cuentos Jasídicos – Los primeros maestros II*, traducción de Salomón Merener, Paidós, Barcelona, 1983.
- ^{xxi} *Inferno*, XXVI:114, "picciola vigilia."
- ^{xxii} *Inferno*, XXVI:125, "folle volo."
- ^{xxiii} George Appleton (ed.), *The Oxford Book of Prayer*, (Oxford University Press, Oxford, 1985) p.275
- ^{xxiv} *Purgatorio*, II:23, "un non sapeva che bianco."
- ^{xxv} *Purgatorio*, II:110-111, "l'anima mia, che, con la sua persona/ venendo qui, è affannata tanto!"
- ^{xxvi} *Purgatorio*, II:106-108, "Ed io: «Se nuova legge non ti toglie/ memoria o uso a l'amoroso canto/ che mi solea quietar tutte mie voglie".
- ^{xxvii} *Convivio*, Libro III: "Amor che ne la mente mi ragiona."